Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Kampffmeyer,** Dr. **Praetorius,** in Leipzig Dr. **Fischer,** Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. A. Fischer.

Siebenundfünfzigster Band.

Leipzig 1903,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des siebenundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

Die **Redaktion** der „Zeitschrift“ und der „Abhandlungen“ ist Mitte Februar in die Hände von Professor **August Fischer** übergegangen. Bei Sendungen an denselben ist zweckmässig die **genaue** Adresse **(Leipzig, Moschelesstrasse 5 II)** anzugeben.

a



Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *Praetorius* (Kirchtor 14), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Moschelesstr. 5 II), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M*., wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M*. (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 *M*., im übrigen Ausland 30 *M*.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder für 1903 beigetreten:

1339 Herr Rabbiner Dr. Berthold Edelstein in Budapest III, Lajosgasse 9,

1340 „ Missionar A. H. Franke in Leh,

1341 „ cand. phil. Em. Mattsson in Upsala, Sysslomansgatan 16,

1342 „ Dr. Oscar Pollak in Innsbruck, Universitätsstrasse 8.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Prof. Dr. Edw. B. Cowell in Cambridge † 9. Febr. 1903,

sowie die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Garabed Effendi Caracache † 12. Nov./4. Dez. 1902,

„ Reichsfreiherr v. Biedermann,

„ Dr. A. W. Stratton in Lahore † August 1902,

„ Dr. G. van Vloten in Leiden † März 1903.

Seinen Austritt erklärte Herr Prof. H. Hirt in Leipzig und Herr Peters in Philadelphia.

Mitte Februar 1903 übernahm Herr Prof. Aug. Fischer die Redaction der Zeitschrift und der Abhandlungen.

Verzeichnis der vom 21. Dec. 1902 bis 4. März 1903 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 10. 4°. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 22. Bandes 2. Abtheilung. München 1902.
2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1902. Heft 5. Geschäftliche Mittheilungen. 1902. Heft 2. Göttingen 1902.
3. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XLI—LIII. Berlin 1902.
4. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1902. Heft III. München 1902.
5. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the Year ending June 30, 1901. Washington 1902.
6. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses. Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. III. No. 4. Louvain 1902.
7. Zu Af 155. Skrifter utgifna af Kongl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Band VII. Uppsala. Leipzig (1901—1902).
8. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXII. — Fasc. I. Bruxellis 1903.
9. Zu Ah 5b. *Chevalier*, Ulysse, Repertorium hymnologicum. Supplementum, folia 31, 32 (p. 481—512).
10. Zu Ah 12. VIII. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1900/1901. Voran geht: *Schwarz*, Adolf, Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur . . . Wien 1901.
11. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht: Der Mikrokosmos des *Josef Ibn Saddik*. Von S. *Horovitz*. Breslau 1903. (Vom jüdisch-theolog. Seminar.)
12. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. III. Fasc. 69. Anno VII. Roma 1902—1903.
13. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. Tiende Deel. (Deel LIV der geheele Reeks.) Derde en Vierde Aflevering. — Zevende Volgreeks. Eerste Deel. (Deel LV der geheele Reeks.) Eerste en Tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1902. 1903.
14. Zu Bb 608e. Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Naamlijst der Leden op 1 September 1902. o. O. u. J.

15. Zu Bb 628. 4⁰. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome II, no. 4. Hanoi 1902.

16. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume 15. 1902. Roma—Firenze—Torino 1902.

17. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXXI, Part I Extra No. 1. — 1902. Calcutta 1902 (= J. *Davidson*, Notes on the Bashgalī (Kāfir) Language).

18. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January 1903. London.

19. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1901. Volume XVII. No. 53. Colombo 1903.

20. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XX. No. 2. 3. Septembre—Octobre, Novembre—Décembre. 1902. Paris.

21. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. V. 1902. No. 23. 24. — VI. 1903. 1. 2. 3. 4.

22. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLV. Aflevering 5. 6. Batavia | 's Hage 1902.

23. Zu Bb 901 d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XXXVI. — 1898. Aflevering 3. 4. Deel XL. — 1902. Aflevering 2. 3. Batavia | 's-Gravenhage 1898. 1902.

24. Zu Bb 901 n. 4⁰. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LII. 3ᵉ. Stuk. Batavia | 's Hage 1902.

25. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Série II. Vol. III. No. 5. Décembre 1902. Leide 1902.

26. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechsundfünfzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1902.

27. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XVI. Band. — 4. Heft. Wien 1902.

28. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1903, 1. Jahrgang 8. Berlin.

29. Zu Bb 1243. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 5. Jahrgang. Heft 1 = W. Max *Müller*, Die alten Ägypter als Krieger und Eroberer in Asien . . . Leipzig 1903.

30. Zu Bb 1251. 4⁰. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Vol. IV = *Lunet de Lajonquière*, E., Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge. Paris 1902.

31. Zu Bb 1285. 8⁰. Труды по Востоковѣдѣнію, іздаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ. Выпускъ IX. XI. Москва 1902. (Von der Kaiserlichen Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

32. Zu Bb 1738. Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides par M. Th. *Houtsma*. Vol. III [neuer Titel mit Préface und Corrections (XVI S.) und S. 329—408 als Ergänzung zu dem im J. 1892 erschienenen Teile von Vol. III]. Vol. IV. Leide 1902.

33. Zu De 10764. *at-Tabarī Abū Ǧaʿfar* Muḥammad b. Ǧarīr, Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M. J. *de Goeje*. Prima Series XI [Schluss des 6. Bandes]; Indices. Lugd. Bat. 1898. 1901.

34. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter . . . 1902. (Calcutta) 1902.

35. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of books, registered in Burma during the quarter ending the 30th June 1902, 30th September 1902. Rangoon 1902.

36. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 31st December 1902. Akola 1903.

37. Zu Eb 765a. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces of Agra and Oudh, registered . . . during the Third Quarter of 1902. (Allahabad 1902.)

38. Zu Eb 827. Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica diretti da Francesco L. *Pullé*. Anno IV — Vol. IV; Vol. IV Atlante della Parte I. Firenze 1901.

39. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1902. 7. 8. 9. 10. Wałaršapat.

40. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1903. 1. 2. 3. Wienna.

41. Zu Fa 61. 4⁰. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XIX (*Ramstedt*, G. J., Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen); XX (*Nielsen*, Konrad, Die Quantitätsverhältnisse im Polmaklappischen). Helsingfors 1903.

42. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. III. évfolyam. 1902. 4. szám. Budapest.

43. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXIX. Part II. July 1902; Vol. XXX. Part II. September 1902. Tokyo.

44. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXXI. Тифлисъ 1902. — Указатель къ XXI—XXX выпускамъ . . . 1896—1902 г. Тифлисъ 1902.

45. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques. Douzième Année. No. 1. 1903. Paris.

46. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXV, Heft 3 u. 4. Leipzig 1902.

47. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Leipzig 1901. Nr. 3.

48. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXIV. Part. 9. Vol. XXV. Part 1. 2. [London] 1902—1903.

49. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 234. 235. Bd. VI. Nr. 1. 2. Jänner. Februar 1903.

50. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome I. Janvier-Février 1903. Paris 1903.

51. Zu Nf 341. 2⁰ [= Nf 341a. 2⁰]. Progress Report, Annual, of the Archaeological Survey Circle, United Provinces of Agra and Oudh. For the year ending 31st March 1902. (Naini Tal 1902.)

52. Zu Nf 342. 2⁰. Progress Report of the Archaeological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1902. (Government of Bombay. General Department. Archaeology.)

53. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXVIII. 1902. Выпускъ III. IV. С.-Петербургъ 1902.

54. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXI. No. 1. 2. London.

55. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1902. No. 10. 1903. No. 1. 2. Berlin.

56. Zu Ob 2780. 4°. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India Anno 1643—1644. Uitgegeven . . . onder toezicht van H. T. *Colenbrander*. 's-Gravenhage 1902. Anno 1675. Uitgegeven onder toezicht . . . van J. A. *van der Chijs*. Batavia | 's Hage 1902.

57. Zu Ob 2845. 4°. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snelleman*. Afl. 31. 's-Gravenhage-Leiden.

58. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XVI Part 1; Vol. XVII Part 1. 2. Vol. XVI Article 6—14. Vol. XVII Article 7—10. Tōkyō, Japan 1901. 1902.

II. Andere Werke.

11504. *Severus von Antiochien*. The sixth book of the select letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac version of Athanasius of Nisibis. Edited and translated by E. W. *Brooks*. Vol. I (Text) Part I. Oxford 1902. (Works issued by the Text and Translation Society.) Dc 2586.

11505. *Griffini*, E., Divisioni amministrative e distanze orarie in Tripolitania, secondo i dati ufficiali del Sâlnâmeh 1312 (Annuario 1894). In: L'Esplorazione commerciale Anno XVII, Fasc. XX. Milano, 31 Ottobre 1902. (Vom Verfasser.) Ob $\frac{747}{50}$. 4°.

11506. Lied von der Seele, Das, syrisch und deutsch, mit einem Anhang über Estrangelo, aus: Marksteine aus der Weltlitteratur . . . in 20 Exemplaren abgedruckt [vollständiger als im Gesamtwerk] für Eb. *Nestle*. (Leipzig) o. J. (Vom Verf.) Dc 2380. 4°.

11507. Rivista Cristiana, La. Comitato direttivo Emilio Comba — Enrico Bosio — Giovanni Luzzi. Nuova Serie Anno 1—4; Anno 5 Gennaio. Firenze (1899—1903). Ia 128.

11508. *Karst*, Josef, Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen. Strassburg 1901. Ed 271.

11509. *Grønbech*, Vilh., Forstudier til Tyrkisk Lydhistorie. København 1902. Fa 2235.

11510. *Carra de Vaux*, Gazali. Paris 1902. (Les Grands Philosophes.) De 5018.

11511. Selection from the Annals of Tabari edited with brief notes and a selected glossary by M. J. *de Goeje*. Leiden 1902. (Semitic Study Series edited by Richard J. H. *Gottheil* and Morris *Jastrow*, No. 1.) Da 262.

11512. *Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī*, Kitāb as-sunan. o. O. [Kairo?] 1315. (Von Herrn Dr. F. Kern.) De 8864.

11513. *Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī*, Risāla fī ʿilm uṣūl al-fiqh. o. O. [Kairo?] 1308. (Von dems.) De 8865.

11514. *Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-ʿAbdarī, Abū ʿAbd Allāh*, genannt *Ibn al-Ḥāǧǧ*, Kitāb al-madḫal. Teil 1—3. Alexandria 1293. (Von dems.) De 8878.

11515. Šejχ *Sulejman Efendi*'s Čagataj-Osmanisches Wörterbuch. Verkürzte und mit deutscher Übersetzung versehene Ausgabe. Bearbeitet von Ignaz *Kúnos*. Budapest 1902. Fa 3310.

11516. **Report, Annual, of the Archæological Survey, Bengal Circle, For the year ending with April 1902. Calcutta 1902.** Nf 381. 2°.

11517. **Progress Report, Annual, of the Archæological Surveyor, Punjab Circle, for the year ending 31st March 1902. o. O. u. J.** Nf 343. 2°.

11518. **Bulletin trimestriel de l'Académie Malgache . . . Vol. I. No. 1. 1er Trimestre 1902.** Ob 657. 8°.

11519. ***Vlieger,* A. de, Kitâb al qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Leyde 1903.** Hb 1064.

11520. Une lettre inédite de Nicolas *Clénard.* Par Victor *Chauvin* et Alphonse *Roersch.* Louvain 1902. (Von Herrn Prof. Chauvin.) Nk $\frac{212}{50}$.

11521. **Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648, par *Hiouen-Thsang,* et du chinois en français par Stanislas *Julien.* Tome 1. 2. . . . Paris 1857. 1858 = Voyages des Pèlerins bouddhistes. II. III. Mit handschriftlicher Hinzufügung des chinesischen Originals.** = Ms. B 682.

11522. ***Lajčiak,* Johann, Die Plural- und Dualendungen am semitischen Nomen. (Diss.) Leipzig 1902. (Von Herrn Prof. Dr. A. Fischer.)** Da 473.

11523. ***Lutfi,* K. Omer, Die völkerrechtliche Stellung Bulgariens und Ostrumeliens. (Diss.) Erlangen 1903. (Von Herrn Prof. Dr. G. Jacob.)** K 890.

11524. Die älteste astronomische Schrift des *Maimonides.* Aus zwei Manuscripten der National-Bibliothek in Paris . . . ins Deutsche uebertragen, mit sachlichen Anmerkungen, sowie einem Vorworte versehen. (Erlanger Diss. von) Lasar *Dünner.* Würzburg 1902. (Von dems.) Dh 6190.

11525. *Jacob,* Georg, Das Hohelied, auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht. Berlin 1902. (Vom Verf.) Ic 1590.

11526. La storia di Ḥāyla Mikā'ēl. Nota del socio Ignazio *Guidi.* Roma 1902. SA. aus: R. Acc. dei Lincei, Rendiconti, Vol. XI, Fasc. 1. (Vom Herausgeber.) Dg 625.

11527. **Daulatšāh. — The Tadhkiratu 'sh-shu'ará . . . edited in the original Persian with Prefaces and Indices by Edward G. *Browne.* London, Leide 1901.** Ec 1649.

11528. *Chauvin,* Victor, Les juifs modernes. Leçon 1—3. (Leitsätze von Vorträgen, Liége 5—19 déc. 1902.) (Vom Verf.) Nd 109.

11529. *Bezold,* C., Ninive und Babylon . . . Bielefeld und Leipzig 1903 = Monographien zur Weltgeschichte . . . herausgegeben von Ed. Heyck. XVIII. Nc 13. 4°.

11530. *Бартольдъ,* В., Свѣдѣнія объ Аральскомъ морѣ и низовьяхъ Амударьи съ древнѣйшихъ временъ до XVII вѣка. Ташкентъ 1902. (Vom Verf.) Ob 2342. 4°.

11531. Nâgarakrĕtâgama. Lofdicht van *Prapanjtja* op Koning Rasadjanagara . . . uitgegeven door J. *Brandes* . . . Batavia, 's-Hage 1902 = Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LIV. 1e Stuk. (Von der Königlich Niederländischen Gesandtschaft in Berlin.) Bb 901n. 4°.

11532. *Kautzsch,* E., Die Aramaismen im Alten Testament untersucht. I. Lexikalischer Teil. Hallisches Osterprogramm für 1901 und 1902. Halle a. S. 1902. (Vom Verf.) Dh 636.

11533. Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients. Herausgegeben vom Priestercollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Anton *Baumstark*. Zweiter Jahrgang. Erstes Heft. Rom 1902. Auch italienischer Titel. Ia 92. 4°.

11534. *Behrmann*, D., Hamburgs Orientalisten . . . Hamburg 1902. Nk 6.

11535. Fragmente des samaritanischen Pentateuchtargums, herausgegeben und erläutert von P. *Kahle*. (A. aus: Zeitschr. f. Assyr. XVI und XVII. Strassburg 1901. 1902.) (Vom Verf.) Ib 1407.

11536. *Finck*, Franz Nikolaus, Lehrbuch der neuostarmenischen Litteratursprache. Unter Mitwirkung von Stephan *Kanajeanz* bearbeitet. Vagarschapat, Marburg i. H. 1902. (Vom Verf.) Ed 239.

11537. *Finck*, Franz Nikolaus, Die Klassifikation der Sprachen. Marburg 1901. (Vom Verf.) Ba 290.

11538. Des Epiphanios von Cypern *Ἔκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν*, armenisch und griechisch herausgegeben von Franz Nikolaus *Finck* . . . Marburg i. H., Tiflis (1902). (Vom Herausgeber.) Eg 425.

11539. Apocalypses, Abyssinian. By Enno *Littmann*. (A. aus: The American Journ. of Semitic Languages and Lit., Vol. XIX, January 1903.) (Vom Herausgeber.) Dg 365.

11540. *Pautz*, Otto, Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht. Leipzig 1898. Das vollständige Werk (304 S.), von dem die Dissertation Hb 936 nur ein Teil ist. (Vom Verf.) Hb 936.
50

11541. *Ross*, E. Denison, and Edward G. *Browne*, Catalogue of two Collections of Persian and Arabic Manuscripts preserved in the India Office Library. London 1902. (Vom India Office.) Ab 324.

11542. *Maclean*, Arthur John, A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac . . . Oxford 1901. Dc 2770. 4°.

11543. Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la commission du Corpus inscriptionum semiticarum . . . Tome I. Première livraison. Paris 1900. Da 1240.

11544. *Salemann*, C., Musei Asiatici Petropolitani notitiae I. II. III. Petropoli 1902. (A. aus; Bull. de l'Ac. Imp. des Sc. de St.-Pétersb. 1902. Nov. T. XVII, No. 4.) Ab 330. 4°.

11545. *Berger*, Philippe, Mémoire sur les Inscriptions de fondation du Temple d'Esmoun à Sidon. (Extrait des MAI., t. 37.) Paris 1902. Di 20. 4°.
10

11546. Dix Inscriptions chinoises de l'Asie Centrale d'après les estampages de Ch.-E. Bonin par Ed. *Chavannes*. (Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Ac. des I. et Belles-L. 1re Série, T. XI, IIe Partie.) Paris 1902. Ff 550. 4°.

11547. Arda Viraf Nameh. The original Pahlavi text, With an Introduction, Notes, Gujarati translation, and Persian version of Zartosht Behram in verse. By Dastur Kaikhusru Dastur *Jamaspji* Jamasp Asa. Bombay 1902. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet, Bombay.) Ec 1121.

11548. *Gaudefroy-Demombynes*, Notes de sociologie maghrébine. Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie. Paris 1901 (= Mélanges Traditionnistes, t. II.) Oc 452.

11549. *Vodskov*, H. S., Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse. Bidrag til bestemmelsen af den mytologiske metode. Første bind. Rig-Veda og Edda. Kjøbenhavn 1897. Mit Nebentitel, sowie mit anderm Titel mit d. J. 1890. Ha 298.

11550. *Lázár,* Béla, Über das Fortunatus-Märchen. Leipzig 1897. G 125.

11551. *Wirth,* Albr., Geschichte Formosa's bis Anfang 1898. Bonn 1898. Ng 290.

11552. *Bergh van Eysinga*, Gustaaf Adolf van den, Indische invloeden op oude christelijke verhalen. (Diss.) Leiden 1901. Ha 18.

11553. *Remy,* Arthur F. J., The Influence of India and Persia on the poetry of Germany. New York 1901 = Columbia University Germanic Studies Vol. I, No. IV. Ef 500.

11554. *Velics*, Anton von, Über die Einheit der Sprachen. Budapest 1902. Bb 1890.

11555. Gli obelischi egiziani di Roma illustrati con traduzione dei testi geroglifici da Orazio *Marucchi.* Edizione riveduta . . . Roma 1898. Ca 365. 4°.

11556. *Schick*, Conrad, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit . . . Berlin 1896. Ob 1541.

11557. [Schriften betreffend „The Oriental Seminary at the Johns Hopkins University". 1896—1902.] (Von Professor Dr. Paul Haupt.) Ae 128. 8° und 4°.

11558. *Haupt*, Paul, Orakel-Spruch der Göttin Istar von Arbela . . . Verkündigung der nahe bevorstehenden Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft im vierzigsten Kapitel des Buches Jesaia . . . (A. aus: Marksteine aus der Weltlitteratur [Leipzig 1902]). (Von dems.) Da 985. 2°.

11559. *Haupt,* Paul, The Phrase [in hebr. Lettern:] rkbjm ṣmdjm in 2 Kings IX, 25. (A. aus: Journ. of Bibl. Lit.) o. O. u. J. (Von dems.) Dh 1450.

11560. *Haupt*, Paul, The Hebrew term šljš. (A. aus: Beiträge zur semit. Sprachwissensch. IV.) o. O. u. J. (Von dems.) Dh 1451.

11561. *Haupt*, Paul, The Origin of the Pentateuch. Reprinted from the „nr hm'rbj", New York 1895. Hebräisch. (Von dems.) Dh 4795.

11562. *Haupt*, Paul, The Beginning of the Judaic Account of Creation. (A. aus: Amer. Oriental Society's Proceedings, April 1896, Vol. XVII.) (Von dems.) Dh 1452.

11563. *Haupt*, Paul, The Book of Canticles . . . (SA. aus: American Journ. of Sem. Languages and Lit., Vol. XVIII, pp. 193—245; Vol. XIX, pp. 1—32.) Chicago 1902. (Von dems.) Ic 1588.

11564. *Haupt*, Paul, Biblical Love-Ditties. A Critical Interpretation, and Translation, of the Song of Solomon. Chicago 1902. (Von dems.) Ic 1589.

11565. *Haupt,* Paul, Difficult Passages in the Song of Songs. (A. aus: Journal of Biblical Literature.) o. O. u. J. (Von dems.) Ic 1589/10.

11566. *Foote,* Theodore C., The Ephod: its form and use. An investigation in Biblical Archaeology. Reprinted from the Journal of Biblical Literature, Vol. XXI, Part I, 1902. (Von dems.) Hb 1206.

11567. *Ernest*, R., Buddhism and Science. Rangoon 2446. Publications of the Buddhasasana Samagama. No. 5. (Von Herrn Dr. Ernst Rost.) Hb 2453.

Zu B.

Nr. 682. Chinesische Handschrift. *Piên-ki,* Ta Thâng sī-iü-ki. An den Rand des oben unter 11521 verzeichneten Werkes geschrieben, das die Übersetzung dieses Originals darstellt.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1903.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Theodor Aufrecht, Prof. a. d. Univ. Bonn, Baumschuler Allée 33 (67).
- Dr. R. G. Bhandarkar, Prof. am Deccan College, in Puna in Indien (63).
- Dr. O. von Böhtlingk, Exc., kaiserl. russ. Geheimer Rat, der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Ehrenmitglied mit Sitz und Stimme, in Leipzig-R., Hospitalstr. 25 II (35).
- Dr. V. Fausböll, Prof. an der Universität zu Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität in Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Professor in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Dr. H. Kern, Professor an der Universität in Leiden (57).

Sir Alfred C. Lyall, KCB., DCL., Member of Council, in London SW, India Office (53).

Herr Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an der Univers. in Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France, in Paris, 2 rue de Sfax (55).
- Dr. Wilhelm Radloff, Excellenz, Wirkl. Staatsrat, Mitglied der k. Akad. der Wissenschaften in St. Petersburg (59).
- Dr. S. L. Reinisch, Hofrat u. Prof. a. d. Univ. in Wien, VIII, Feldgasse 3 (66).
- Dr. Em. Senart, Membre de l'Institut, in Paris, 18 rue François Ier (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geh. Rat u. Prof. in München, Öttingerstr. 36 (51).
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London SW, 15 Grenville Place (24).
- Dr. Wilh. Thomsen, Prof. an der Universität in Kopenhagen, V, Gamle Kongevei 150 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).

II.

Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrat, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. der semit. Sprachen an der Universität in Upsala (1034).
- Dr. C. F. Andreas, Professor an der Universität in Göttingen (1124).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern proklamiert worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Personalnachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 16 (990).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörut 9 (804).
- Joh. Baensch-Drugulin, Buchhändler und Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Lic. Dr. B. Baentsch, Professor an der Universität in Jena, Lichtenhainerstr. 3 (1281).
- Dr. Friedrich Baethgen, Consistorialrat, Professor an der Universität zu Berlin, in Bensheim, Auerbacherstr. 69 (961).
- Willy Bang, Prof. an der Univ. in Löwen, 22 Rue des Récollets (1145).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Universität in Berlin, N, Weissenburgerstrasse 6 (835).
- Wilh. Barthold, Professor an der Universität in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 5te Linie 30, Quart. 24 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Universität in Giessen, Asterweg 34 (955).
- René Basset, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger, Correspondent de l'Institut, in L'Agha (Alger-Mustapha), 77 Rue Michelet (997).
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrat, Direktor des Museums für Völkerkunde und Professor an der Universität in Berlin, SW, Königgrätzerstr. 120 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Profess. an d. Univ. in Berlin, Hohenzollernstrasse 22 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Professor a. d. Univers. in Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. Anton Baumstark in Rom, Camposanto dei Tedeschi presso S. Pietro, Villa della Segrestia 17 (1171).
- Dr. phil. C. H. Becker, Privatdocent an der Universität zu Heidelberg, Keglerstr. 18 (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Professor an der Universität in Strassburg i/Els., Ingweilerstrasse 17 (1263).
- Dr. G. Behrmann, Senior und Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a. M., Wöhlerstr. 18 (1242).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton de Vaud, Schweiz (1055).
- Dr. Kurt Berghold, Dresden-A., Burkhardtstr. 12 (1292).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- A. A. Bevan, M. A., Professor in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. in Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. in Wien, VIII, Alserstr. 25, 2. Stiege, 1. Stock (573).
- Dr. Th. Bloch, Indian Museum, in Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md, U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, C, An der Schleuse 5 (1142).
- Dr. Alfr. Boissier in Le Rivage près Chambésy (Suisse) (1222).
- A. Bourguin, jetziger Aufenthalt unbekannt (1008).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Kronprinsessegade 50 (764).
- Dr. Oscar Braun, Professor in Würzburg, Sanderring 6, III (1176).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. Karl Brockelmann, Professor an der Universität zu Breslau, Gneisenauplatz 2 (1195).

Herr Dr. Paul Brönnle, c. o. Encyclopaedia Britannica Co., New York, 225 Parker Building, 4. Avenue.
- Ernest Walter Brooks in London WC, 28 Great Ormondstr. (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Universität in Leipzig, Schillerstr. 7 (1258).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof., in Vevey, Chalet Beauval, Canton de Vaud (Schweiz) (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. in Marburg, Renthofstr. 25 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D., F. S. A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Professor an der Universität in Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof., Hebrew Union College in Cincinnati O., U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland in Breda i/Holland, Seeligsingel 5 (1239).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Handelsminister in Wien (822).
- Rev. L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College in Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor a. D. in Erlangen, Östliche Stadtmauerstr. 14 (979).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrat, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Professor des Sanskrit und der vergl. Grammatik an der Universität in Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College in Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Professor an der Universität in Peking (1141).
- Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Universität in Breslau, Monhauptstrasse 12 (885).
- Dr. phil. u. iur. Graf Heinrich Coudenhove, k. u. k. Legationssekretär a. D., Schloss Ronsperg i. Böhmen (1337).
- Dr. James A. Crichton, Parish Minister, Annan, Dumfriesshire (Schottland) (1310).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., 81 Ashland Boul (923).
- P. Jos. Dahlmann, S. I., in Luxemburg, Bellevue (1203).
- Dr. T. Witton Davies, Prof. of Semitic Languages, Baptist College and University College in Bangor (North-Wales) (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Custos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, XVIII, Staudgasse 41 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. in Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. zu Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Membre de l'Institut, Professor an der École spéciale des Langues orientales vivantes und am Collège de France in Paris, 30 Avenue Henri Martin (666).
- Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beseler Allée 39 (1132).
- Dr. F. H. Dieterici, Geh. Regierungsrat, Professor an der Universität zu Berlin, in Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
- Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
- Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, 11 Rue de Sontay (1267).

Herr Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag, III, 44, Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am Antiquarium, Privatdocent an der Universität in München, Schraudolphstr. 14 III (1130).
- Rabbiner Dr. Berthold Edelstein, Budapest III, Lajosgasse 9 (1339).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnou 7bis (947).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdocent der Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 II (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Steglitz, Friedrichstrasse 10/11 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
- Dr. Julius Euting, Professor an der Univ. und Direktor d. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, in Alger (963).
- Dr. Winand Fell, Professor an der Universität in Münster i. W., Sternstrasse 2a (703).
- Dr. Rich. Fick in Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Dr. Louis Finot, Directeur de l'École française d'Extrême-Orient in Saigon (Indochine) (1256).
- Dr. August Fischer, Professor an der Universität zu Leipzig, Moschelesstrasse 5 (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Kustos an der Universitäts-Bibliothek in Bonn, Arndtstr. 35 (1192).
- Dr. Karl Florenz, Prof. an der Univ. in Tōkyō, Japan, Koishikawa-Ku, Kobina Suido Mach 87 (1183).
- Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Köln a/Rh., Lothringerstr. 19 (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Professor an der Univ. in Breslau, Augustastrasse 81 (1144).
- Missionar A. H. Franke in Leh (1340).
- Dr. R. Otto Franke, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Mittelhufen, Luisenallée 33 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Jakob Frey, Kaufmann, z. Z. b. d. Aktiengesellschaft Tairoff, Alichanoff & Tollet in Tiflis (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, Professor und Seminar-Oberlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
- Dr. Richard Garbe, Professor an der Universität in Tübingen, Biesinger Strasse 14 (904).
- Dr. M. Gaster in London W, 37 Maida Vale (1334).
- Dr. Lucien Gautier, Professor in Genf, 88 Route de Chêne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. in Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin, NW, Lübeckerstrasse 40 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Geheimer Hofrat, Professor an der Universität in Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Direktor C. E. Gernandt in Stockholm, Strandvägen 43 (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek und Privatdocent an der Universität in Wien, VI/1, Magdalenenstrasse 10 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, 1. Dragoman und Legationsrat bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).

Herr Dr. Friedr. Giese, Ober-Lehrer an d. deutschen Realschule in Constantinopel, rue Coumbaradji Marketto (1313).
- D. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Königsberg i. Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, Theresienstr. 93 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Professor an d. Univ. und Sekretär der israelit. Gemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor an der Columbia University in New York, Nr. 169 West, 93rd Street (1050).
- S. Buchanan Gray, M. A., Mansfield College in Oxford (1276).
- Dr. Louis H. Gray, Unterbibliothekar und Privatdocent an der Universität in Princeton, N. J., 53 Second Ave., Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- Dr. George A. Grierson, B. C. S., Rathfarnham, Camberley, Surrey (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. an der Universität in Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. und Direktorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin, in Halensee bei Berlin SW, Georg Wilhelmstr. 17 (991).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag, II, Sokolstrasse 68 (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., Direktoralassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin, in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Drakestr. 62 (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Körnerplatz 7 II (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Wesel (1071).
- Stud. phil. orient. Přemysl Hájek in Kralup a. d. Moldau, No. 40 (1300).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études à Paris, 26 Rue Aumaire (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Dr. Edmund Hardy, Prof. in Würzburg, Sanderringstr. 20 III (1240).
- Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrat und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).
- Otto Harrassowitz, Buchhändler, Konsul von Venezuela, Leipzig (1327).
- Professor Dr. Martin Hartmann, Lehrer d. Arabischen am Seminar für orient. Sprachen zu Berlin, in Charlottenburg, Schillerstr. 7 (802).
- Professor Dr. Paul Haupt, Baltimore (15. Mai bis 15. September in Görlitz) (1328).
- Dr. J. Hausheer, Professor in Zürich, V, Bergstr. 187 (1125).
- Dr. Aug. Heider in Greifswald (1330).
- P. Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Dr. Joh. Hertel, Oberlehrer am Kgl. Realgymnasium zu Döbeln (1247)
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- Dr. David Herzog, Rabbiner in Smichow b. Prag, Tylgasse 758 (1287).
- A. Heusler, V. D. M., von Berlin verzogen, derzeit. Aufenthalt unbek. (1156).
- Dr. H. Hilgenfeld, Privatdocent an der Universität in Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Universität in Breslau, Monhauptstrasse 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Professor a. d. Universität von Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Röderstr. 15 (567).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Privatdocent an der Universität in London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedr. Hirth, Professor in München, Leopoldstr. 59 (1252).
- Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität in Freiburg i. Br., Dreisamstrasse 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Oxford (England), 8 Northmoor Road (818)

Herr Pastor P. Holler, Segeberg in Holstein (1321).
- Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. an d. Univ. in Freiburg i. B., Moltkestr. 42 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edw. W. Hopkins, Professor am Yale College in New Haven, Conn., U.S.A., 235 Bishop Str. (992).
- Dr. Paul Horn, Professor an der Univ. in Strassburg i/Els., Lessingstr. 21 (1066).
- Lic. theol. Aladár Hornyánszky in Pressburg (1314).
- Dr. phil. Josef Horovitz, Privatdocent an der Universität in Berlin, W, Cuxhavenerstrasse 1 (1230).
- Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, Secrétaire-interprète du gouvernement, professeur à l'Ecole spéc. des langues orient. vivantes, 43 rue Madame in Paris (1036).
- Dr. Emil Hubert, Assistent am Archiv des Ung. Nationalmuseums in Budapest (1298).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allée 31 (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Government-Epigraphist in Ootacamund (British India) (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Professor an der Columbia University, Highland Avenue, Yonkers, in New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Profess. an der Universität in Erlangen, Bismarckstrasse 30 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Universität in Bonn, Niebuhrstr. 5 (791).
- Dr. G. Jahn, Professor emerit. in Berlin (820).
- Dr. P. Jensen, Prof. an d. Univ. in Marburg i/H., Frankfurterstr. 21 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Dr. Ferd. Justi, Geheimrat und Prof. a. d. Univ. in Marburg i/H., Barfüsserthor 32 (561).
- Dr. Th. W. Juynboll, in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor a. d. Univ. zu Zürich, in Hottingen, Kasinostr. 4 (1027).
- Lic. Dr. Paul Kahle, stellvertret. Pfarrer in Braila (Rumänien), Boulevard Cusa 11 (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Privatdocent a. d. Universität zu Halle a. S., Advokatenweg 48 (1304).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Univ. in Bonn, Weberstr. 27 (462).
- Dr. Felix Kauffmann in Frankfurt a/M. (1320).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle a/S., Wettiner Str. 32 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
- Dr. Charles F. Kent, Professor an Yale University in New Haven, Conn. (1178).
- Dr. Frdr. Kern in Kairo, St. James' Bar (1285).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald, Langestr. 10 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrat und Prof. an der Universität in Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Leonard W. King, am British Museum, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, in London WC (1191).
- Dr. G. Klein, Professor, Rabbiner in Stockholm, Strandvägen 49 (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. K. Klemm in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Jägerstr. 32 (1208).

Herr Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat und Prof. d. Theologie in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner und Prediger in New York, No. 44, West, 58th Street (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Professor an der Universität in St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Prof. a. d. Univ. in Bonn, Coblenzerstrasse 89 (891)
- Dr. Sten Konow, Privatdocent an der Universität in Christiania (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Professor der Theologie am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. phil. F. Oswald Kramer, Pfarrer in Gerichshain bei Machern in Sachsen (1303).
- Dr. J. Kresmárik, Reichstagsabg., Budapest, Ilona-utcza 10 (1159).
- Dr. Johannes Krengel, Rabbiner in Salzburg (1288).
- Theod. Kreussler, Pastor in Ursprung b. Ober-Lungwitz i. Erzgebirge i/S. (1126).
- Rich. G. Krüger in Kanea (Kreta) (1326).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdocent an der Univ. in Wien, IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, X, Werderstr. 18 (1238).
- Dr. Ignaz Kúnos, Direktor der orientalischen Handelsakademie in Budapest, V, Alkotmány-utcza 11 (1283).
- Dr. Hermann Kurz, Vikar in Winterbach (Württemberg) (1322).
- Dr. Géza Graf Kuun von Osdola, Excellenz, Kaiserl. u. Königl. Geheimrat, auf Schloss Maros-Nemeti, Post Déva (Ungarn) (696).
- Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, k. schwed. Kammerherr und diplomatischer Agent z. D., München, Akademiestrasse 11 (1043).
- Dr. Carl Lang, Seminardirektor in Mettmann (Reg.-Bez. Düsseldorf) (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. of Sanskrit in Harvard University, 9 Farrar Street, in Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrat u. Schulrat in Stade (1013).
- Dr. Berthold Laufer, c/o. Hongkong Shanghai Banking Corporation in Shanghai (China) (1308).
- Dr. S. Lefmann, Professor an der Universität in Heidelberg, Plöckstrasse 46 (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Professor an der Universität in Berlin, NW, Louisenstr. 51 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- L. Leriche, Französ. Vice-Consul in Casablanca, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent in Kiel, Stiftsstr. 19 (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Professor an der Universität in Greifswald (1110).
- Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Universität in Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Univ. Library of Princeton, N. J., U. S. A. (1271).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg in München, Marsstrasse 1a/4 (1294).

Herr David Lopes in Lissabon, R. da Escola Polytechnica, 61 (1284).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. der Theologie in Erlangen, Landwehrstr. 11 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Alfred Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusgasse 40 (1006).
- Jacob Lütschg, Sekretär d. kais. russ. Consulats in Bochara (865).

Sir Charles Lyall, K. C. S. I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).

Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College and Lecturer in Cambridge (England) (1237).
- Dr. Eduard Mahler in Budapest, Nationalmuseum (1082).
- Dr. Oskar Mann, Bibliothekar an der Kgl. Bibliothek in Berlin, N, Weissenburgerstr. 28 III (1197).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford (1024).
- Ernst C. Marré, Schriftsteller in Leipzig, Brandvorwerkstr. 22 (1311).
- Dr. Karl Marti, Professor der Theologie an der Universität in Bern, Marienstrasse 25 (943).
- Michael Maschanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdijkstr. 102 (270).
- Em. Mattson, fil. kand., Upsala, Sysslomansgatan 16 (1341).
- Dr. A. F. von Mehren, Professor in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
- Professor Dr. Bruno Meissner, Lehrer am Oriental. Seminar und Privatdocent an der Univ. zu Berlin, SW, Belle-Alliancestr. 47 (1215).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrat, Professor d. Theologie in Heidelberg, Bunsenstrasse 1 (537).
- Dr. Ed. Meyer, Professor a. d. Universität zu Berlin; Gross-Lichterfelde, Mommsenstrasse 7/8 (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. wirklicher Staatsrat, ord. Honorarprofessor in Göttingen, Haussenstr. 9 (724).
- Dr. theol. L. H. Mills, Professor of Zend Philology in the University of Oxford, 19 Norham Road (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin NW, Kirchstr. 26 (1272).
- Stud. phil. Camillo Möbius in Leipzig, Sternwartenstr. 40 (1312).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Frankfurt a. M., Adalbertstr. 11 I. (986).
- Dr. George F. Moore, Professor of Theology in Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kaiserl. deutscher Konsul in Smyrna (Asiat. Türkei) (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Cantardjilar (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsrat u. Professor d. Theol. an der Universität in Kiel, Niemannweg 36 II (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh, Dean Park House (473).

Herr Dr. D. H. Müller, Professor an der Universität in Wien, VIII, Feldgasse 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Professor in Bern, Effingerstr. 47 (834).
- Dr. C. A. Nallino in Neapel, R. Istituto Orientale (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber in Sfakes, Tunisien (1275).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor am theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien, IX, Garnisongasse 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Ludwig Nix, Privatdocent an der Universität in Bonn, Clemensstrasse 4 (1079).

Herr Dr. W. Nowack, Professor an der Univers. in Strassburg i/Els., Thomasgasse 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Direktorial-Assistent bei den Kgl. Museen in Berlin, N, Elsasserstr. 31 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Docent der semitischen Sprachen an der Universität in Kopenhagen, N. Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Niemannsweg 92 (993).
- Rob. Olsen, luther. Pfarrer in Hjörundfjord (Norwegen) (1286).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Cairo, Maison Abst (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Legationsrat, beim deutschen Generalconsulat in Kairo (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin, W, Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an der Universität in Basel, Bernoullistrasse 6 (707).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Universität in Königsberg i/Pr., Schönstrasse 18 a (1064).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i. Pr., Hintere Vorstadt 42 (1214).
- Max Pesl, München, Lessingstrasse 9 I (1309).
- Dr. Norbert Peters, Prof. der alttestamentlichen Exegese an der B. theolog. Fakultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Carl Philipp, Berlin, NW, Lessingstr. 15 (1316).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Bismarckstr. 23 (699).
- Dr. Bernhard Pick, in Albany, New-York, 393 Washington Str. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Professor und Direktor der Kgl. Universitäts-Bibliothek in Göttingen (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; London, W, 38 Bloomfield Road, Maida Hill (1017).
- Dr. Richard Pischel, Professor an der Universität in Berlin, W, Passauerstrasse 23 (796).
- Dr. J. Pollak in Prag II, Krakauergasse 13 (1317).
- Dr. Oscar Pollak, stud. theol. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (1342).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Tlomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Professor an der Universität in Halle a/S., Kirchtor 14 (685).
- Josef Prasch, Sparkassen-Beamter in Graz (Steiermark) II, Leonhardstrasse 143 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Coblenzerstr. 39 (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Professor an der Universität in Göttingen, Prinz Albrechtstrasse 5 (1200).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough in Ongrle, Madras Presidency, India (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Professor a. d. Univ. in Freiburg i. B., Maximilianstrasse 34 (1077).
- Dr. Hans Reichelt in Baden b. Wien, Neugasse 23 (1302).
- Dr. theol. und phil. C. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
- Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Helsingfors, Boulevardsgatan 6 (1111).
- H. Reuther, Verlagsbuchhändler in Berlin, W, Köthenerstr. 4 (1306).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. der Theologie an der deutschen Univ. in Prag, III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger in Hamburg, Grindelallée 188 (1331).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim, Post Ingenheim, bei Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Lektor a. d. Univ. zu Charkow, Instrumentalstr. 3 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. in Glasgow, 7 the University (953).

Herr Dr. Joh. Roediger, Geh. Reg.-Rat, Direktor der Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüsserthor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Professor am Drew Theological Seminary, in Madison, New Jersey, U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, pens. ev. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Excellenz, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat in Peking (China), K. u. K. österr.-ungar. Gesandtsch. (1225).
- Dr. G. Rothstein in Kottbus, Turnstr. 11 I (1323).
- Dr. J. W. Rothstein, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Karlstr. 4 (915).
- Dr. Max Rottenburg in Vizsoly, Ungarn (1212).
- W. H. D. Rouse, M. A., Fellow of Christ's College in Cambridge, England (1175).
- D. F. Rudlof, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. in Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 (880).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich, Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrat, Prof. an der Univ. in Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. W., Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Dr. Friedr. Sarre, Berlin, W, Kurfürstendamm 25 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rat u. königl. Lycealrector in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Professor an der Universität in München, Giselastrasse 8 (1122).
- Celestino Schiaparelli, Professor des Arabischen an der Universität in Rom, 5 Piazza Esquilino (777).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspektor der Telegraphen in Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Regierungsrat in Zweibrücken (626).
- Dr. Nivard Schlögl, O. Cist., Prof. der Theologie in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Professor, Cornell University, Ithaca N. J. (1299).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdocent an der Universität in Halle a/S., Lessingstrasse 17 (1157).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag, I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar der kgl. Univers.-Bibliothek in München, Giselastrasse 7 (1128).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrat, Prof. an der Univers. in Berlin, NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat in Berlin (976).
- Dr. Martin Schreiner, Docent an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judenthums in Berlin, N, Ziegelstr. 13 I (1105).
- Dr. Paul Schröder, kaiserl. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. an der Univ. in Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. Friedrich Schulthess, Professor an der Universität in Göttingen, Schildweg 21 (1233).
- Lic. Dr. Fr. Schwally, Professor an der Universität in Giessen, Nordanlage 12 (1140).

Herr Dr. Paul Schwarz, Professor an der Univers. in Leipzig, Waldstr. 42 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Professor an der k. k. böhmischen Universität in Prag; Smichow, Husstrasse 13 (1161).
- Dr. Ernst Seidel, praktizierender Arzt in Leipzig-Reudnitz, Grenzstrasse 19 II (1187).
- Dr. Chr. F. Seybold, Professor der semit. Sprachen an der Univers. in Tübingen, Hechingerstr. 14 (1012).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. Richard Simon, Privatdocent an der Universität in München, Kaulbachstrasse 87 (1193).
- David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. Göttingen, Bühl 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. am Amherst College in Amherst, Mass. (918).
- Vincent A. Smith, Gwynfa, Cheltenham, England (1325).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Professor in Batavia, Java (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin, W, Bellevuestr. 18A (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Professor an der Universität in Groningen (1227).
- Dr. W. Spiegelberg, Professor an der Universität in Strassburg i/E., Vogesenstr. 22 (1220).
- Jean H. Spiro, Prof. à l'Université de Lausanne, à Vufflens-la-Ville, Cant. de Vaud (Suisse) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarew'schen Institut in Moskau (1120).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. Staël-Holstein in Göttingen, Schildweg 36 (1307).
- R. Steck, Prof. d. Theol. an der Universität in Bern (689).
- Dr. Mark Aurel Stein, M. A., c. o. King & Co., London, SW, 45 Pall Mall (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Professor an der Universität in Leipzig, Haydnstrasse 8 III (1060).
- P. Placidus Steininger, Professor der Theologie in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin, O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
- Rev. Dr. T. Stenhouse, in Whitfield, Ninebanks Vicarage, Northumberland (1062).
- Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität in Helsingfors (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburgerstr. 39 (1134).
- Dr. Theod. Stockmayer, Repetent am theol. Seminar in Tübingen (1254).
- Dr. Hermann L. Strack, Professor der Theologie an der Universität zu Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 98 (977).
- Dr. Maximilian Streck, Privatdocent an der Universität zu Berlin, SW, Nostizstrasse 13 (1259).
- Arthur Strong, M. A., Lecturer in the University of Cambridge, in London, SW, Westminster, 36 Grosvenor Road (1196).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Südstr. 115 (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Professor am Gymnasium in Zürich, Kilchberg b. Zürich (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- Dr. Jyun Takakusu, Nr. 4 Shiroyamacho, Shiba in Tokyo, Japan (1249).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an der Universität in Padua (444).

Herr G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal Muir Central College in Allâhabâd, Indien (781).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr.: Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Charles C. Torrey, Professor in New Haven, Conn., U. S. A. (1324).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. des Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer in Altenmuhr bei Gunzenhausen in Mittelfranken in Bayern (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Professor der Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an der Univ. in Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent in Münster i/W., Crefeld, Oberdiessemerstrasse 136 (1207).
- Friedrich Veit, Privatgelehrter in Tübingen, Hechingerstr. 20 (1185).
- Albin Venis, Principal Sanskrit College in Benares (1143).
- Dr. G. van Vloten, Adjutor Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Gangetje 1 (1119).
- Dr. J. Ph. Vogel, Archaeological Surveyor in Lahore, India (1318).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalderstr. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Trazheimer Kirchenstrasse 8 (1234).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer und Professor an der Nicolaischule in Leipzig, Hauptmannstrasse 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. wirkl. Staatsrat und Professor der Theologie in Rostock (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Prof. a. d. Univ. in Jena, Gartenstr. 5 II (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. an d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Oscar Wassermann in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, in Durham (827).
- Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar an der Universitätsbibliothek und Privatdocent a. d. Univ. zu Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. J. Wellhausen, Geh. Regierungsrat und Professor an der Universität in Göttingen, Weberstrasse 18a (832).
- Dr. C. Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstrasse 3 (1332).
- Dr. Gustav Westphal in Marburg i/H., Wehrdaerweg 7 (1335).
- Dr. J. G. Wetzstein, königl. preuss. Konsul a. D. in Berlin, N, Auguststrasse 69 (47).
- Dr. K. F. Weymann in Hagsfeld bei Karlsruhe i. B. (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. in Bonn, Königstr. 2 (898).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent an der Universität zu Berlin, in Wilmersdorf bei Berlin, Bingerstr. 80 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Hofrat, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. i. Prag, Kgl. Weinberge, Manesgasse 4 (1121).
- W. Witschel, Oberlehrer am Louisenstädt. Realgymnasium in Berlin, S, Planufer 39 (1226).
- U. Wogihara, z. Z. in Strassburg i/Els., Daniel Hirtzstr. 10 (1319).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. James Haughton Woods, Instructor in Philosophy, Harvard University, Boston, Mass., U. S. A., 2 Chestnut Street (1333).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., London, SW, 90 Bolingbroke Grove, Battersea (553).
- W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, England, Trinity College (556).

Herr Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Ratstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 15 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Händelstrasse 29 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Professor der Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag, III, 43 (1221).
- Dr. K. V. Zetterstéen, Privatdocent an der Universität in Lund, Grönegatan 32 (1315).
- Dr. Heinr. Zimmern, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Johannisallee 11 (1151).
- Dr. Jos. Zubatý, Prof. a. d. Prager böhmischen Universität, in Smichow b/Prag, Hussstrasse 539 (1139).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten [1]):

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz (12).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München (18)
La Bibliothèque Khédiviale au Caire (Égypte) (32).
Die Bodleiana in Oxford (5).
„ Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ K. K. Hofbibliothek in Wien (39).
St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen (1).
The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).
„ Owens College in Manchester, England (30).
„ Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay (9).
„ Union Theological Seminary in New York (25).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in München (40).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kaiserl. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

(Nach dem Alphabet der Städtenamen.)

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW, Wilhelmstr. 23.
4. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin C, Am Zeughaus 1.
5. Die Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen in Berlin W, Potsdamerstr. 22 a.
6. Die Redaktion des Al-Machriq, Revue catholique orientale, i. Beyrouth (Syrien).
7. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
8. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
9. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
10. Die Orientalische Handels-Akademie in Budapest, V, Alkotmány-utcza 11.
11. Le Ministère de l'Instruction publique à Caire (Égypte).
12. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
13. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
14. Das Real Instituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
15. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
16. Studj italiani di filologia indo-iranica in Florenz.
17. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
18. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
19. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
20. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg.
21. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
22. Die Revue Biblique in Jerusalem.
23. Das Curatorium der Universität in Leiden.
24. Die Redaktion des T'oung-pao in Leiden.
25. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
26. Das Anthropological Institute, London, W, 3 Hanover Square.
27. The Society of Biblical Archaeology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
28. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.
29. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.
30. Das Athénée oriental in Löwen.
31. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
32. The American Oriental Society in New Haven.
33. Die École spéciale des Langues orientales vivantes in Paris, 2 Rue de Lille.
34. Das Musée Guimet in Paris.
35. Die Revue Archéologique in Paris, 2 Rue de Lille.
36. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.
37. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
38. Die Société de Géographie in Paris, 184 Boulevard St. Germain.
39. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
40. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
41. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
42. The American Philosophical Society in Philadelphia, No. 104 South, Fifth Street.
43. The American Journal of Archaeology in Princeton, New Jersey, U. S. A.
44. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
45. Die Direzione del Bessarione in Rom, 3 S. Pautaleo.
46. Die Direction du Service local de la Cochinchine in Saigon.
47. Die École française d'Extrême-Orient in Saigon.

48. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
49. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
50. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
51. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
52. The Bureau of Ethnology in Washington.
53. The Smithsonian Institution in Washington.
54. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
55. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
56. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII, Mechitharistengasse 4.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London, SW, Whitehall, Downing Str.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen.
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—LVII. Band. 1847—1903. 788 *M.* (I. 8 *M.* II.—XXI. à 12 *M.* XXII.—LVII. à 15 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 520 *M.* 50 *Pf.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV verteilt enthalten.

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— Register zum XLI.—L. Band. 1899. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Bd. 2, 3, 8—10, 25—27, 29—32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiciert worden.

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) **Gänzlich vergriffen.**

Nr. 2. Al Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

——— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *G. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *G. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

—————— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phiṭsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *A. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

—————— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

—————— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VI. Band.

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——— VII. Band (in 4 Nummern). 1879—1881. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*) **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

——— VIII. Band (in 4 Nummern). 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviñçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— IX. Band (in 4 Nummern). 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâñkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe.* 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

No. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— X. Band (in 4 Nummern). 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*)

No. 1. Die Çukasaptati. Von *Richard Schmidt.* 1893. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Die Āvaśyaka-Erzählungen, herausgegeben von *Ernst Leumann.* 1. Heft. 1897. 8. 1 *M.* 80 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

No. 3. The Pitṛmedhasūtras, ed. by *W. Caland.* 1896. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt.* 1897. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band (in 4 Nummern). 1898—1902. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 21 *M.* 75 *Pf.*)

No. 1. Wörterbuch der Dialekte der deutschen Zigeuner, zusammengestellt von *Rudolf von Sowa.* 1898. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen von *Carl Meinhof.* 1899. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*)

No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten von *Martin Hartmann.* 1899. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 4. Cāndra-Vyākaraṇa, die Grammatik des Candrogomin .... Herausgegeben von *Bruno Liebich.* 1902. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

— — — — XII. Band.

No. 1. Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana. Von *W. Caland.* 1903. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* Anast. Neudruck. 1903. 4. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*)

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler.* 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari.* 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

— — — — Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from th Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by W *Wright.* XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G 72 *M.*) Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Fü Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes besorgt von *M. J. de Goeje.* 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

——— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M.*)

——— V. Band. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

——— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*)

——— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*)

Ibn Ja'îś, Commentar zu Zamachśarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 2 Bände 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*) **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitgl. je 5 *M.* — 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*) **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

——— Heft 1. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

——— Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalijât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig. 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. I. Drucke. 2. Auflage, bearbeitet von *R. Pischel, A. Fischer, G. Jacob.* 1900. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

— — ——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th., Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 8 Exemplare.

Teuffel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

——————— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Goldziher, Ign., Der Diwân des Ġarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Rückblick gegeben von den Geschäftsführern in Halle und Leipzig. 1895. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. gratis.)

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) Leipzig 1895. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 49, in 60 Exemplaren.)

Kâṭhakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ, herausgegeben von *Leopold von Schroeder.* I. Buch. Leipzig 1900. gr. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Meinhof, Carl, Das Ṭṣi-vend̲a'. (76 S.) 1901. 8. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 55, in 54 Exemplaren.)

Goeje, M. J. de, Eine dritte Handschrift von Mas'ūdī's Tanbīh. (14 S.) 1902. 8. 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 40 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56, in 106 Exemplaren.)

Smith, Vincent A., Andhra History and Coinage. (27 S.) 1902. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56, in 20 Exemplaren.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden diese Preise nicht gewährt.

International India Exploration Society.

Im Jahre 1897 wurde auf dem XI. Internationalen Orientalistenkongresse in Paris der Plan einer International India Exploration Society gefasst und 1899 auf dem XII. Kongresse in Rom ein Zentralkomitee gewählt, das in den einzelnen Ländern Europas und in Amerika Lokalkomitees gebildet hat. Äussere Umstände haben bisher die Thätigkeit derselben gehindert. Nachdem jetzt die Schwierigkeiten beseitigt sind, ist auf dem XIII. Kongresse in Hamburg im September 1902 beschlossen worden, die Arbeit energisch in Angriff zu nehmen.

Bisher sind in Indien systematische Ausgrabungen noch nicht gemacht worden. Die alten Königsstädte Pāṭaliputra, Sāketa, Takshaçilā, Ujjayinī, von deren einstiger Grösse und Herrlichkeit Inder und Griechen berichten, sowie zahlreiche andere historisch wichtige Stätten liegen noch fast ganz unerforscht unter der Erde begraben; von alten Inschriften, die allein die noch sehr dunkle älteste indische Geschichte aufhellen können, sind zur Zeit nur wenige ans Licht gezogen worden. Dass aber der Boden Indiens nicht geringere Ausbeute verspricht als der von Ägypten und Babylonien-Assyrien, haben die Ausgrabungen im nepalesischen Tarai gezeigt, die zur Auffindung wichtiger Inschriften und des Grabes des Buddha geführt haben.

Die indische Regierung hat dem Plane einer archäologischen Erschliessung Indiens bereitwillig zugestimmt und vollste Hilfe versprochen. Sie allein kann aber nicht alle Mittel aufbringen. Auch ist es wünschenswert, dass Deutschland ein Anrecht darauf erwirbt, bei den Ausgrabungen gehört zu werden.

Deswegen richten wir an alle Freunde archäologischer Studien die Bitte, der Gesellschaft beizutreten und das Unternehmen durch einmalige Schenkung einer grösseren Geldsumme oder durch einen Jahresbeitrag, der auf M. 20 festgesetzt ist, oder beides, zu unterstützen.

Anmeldungen zum Beitritt nimmt jeder der Unterzeichneten entgegen. Alle Gelder bitten wir an den Ehrensekretär des deutschen Komitees, Herrn Dr. A. Pfungst, Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2, zu schicken.

Das deutsche Komitee:

Professor Dr. Garbe, Tübingen, Biesinger Strasse 14.
Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Kielhorn, C. I. E., Göttingen, Hainholzweg 21.
Professor Dr. Kuhn, München, Hessstrasse 3.
Professor Dr. Pischel, Berlin W. 50, Passauer Strasse 23.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Windisch, Leipzig, Universitätsstr. 15.
Dr. A. Pfungst, Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2.

Personalnachrichten.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind für 1903 eingetreten:

Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissenschaft des hl. Landes in Jerusalem (47),

Die Theologische Lehranstalt in Wien (48);

als ordentliches Mitglied ist beigetreten:

1343 Herr Pfarrer Albrecht in Budweten.

Berichtigung.

Die Adresse des Herrn Prof. B. Liebich ist in dem diesjährigen Mitgliederverzeichnis irrtümlich angegeben worden. Es muss heissen: Breslau, XIII, Kaiser-Wilhelmstrasse 53.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 8. Okt. 1903 zu Halle a. S.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung findet zu Halle a. S. statt, im Anschluss an die vom 6.—9. Oktober tagende 47. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner.

Als Obmänner haben die vorbereitenden Geschäfte für die orientalistische Sektion der Philologenversammlung übernommen: Herr Professor Dr. Praetorius in Halle und Herr Direktor Dr. Halfmann in Eisleben.

Folgende Vorträge sind bisher für diese Sektion angemeldet worden:

Herr Prof. Rothstein a) Über Strophik in der hebräischen Poesie, b) Charakteristische Mittel rhythmischer Schönheit und Kraft im hebräischen Verse.

Die geschäftliche Sitzung der D. M. G. haben wir auf Donnerstag den 8. Oktober früh $8^1/_2$ Uhr angesetzt. Sie wird voraussichtlich in einem Auditorium der Universität stattfinden.

Halle und Leipzig, im Mai 1903.

Der geschäftsführende Vorstand.

Verzeichnis der vom 5. März bis 31. Mai 1903 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ab 210. 4°. Handschriften-Verzeichnisse, Die, der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Band 13. Verzeichnis der lateinischen Handschriften von Valentin *Rose*. Zweiter Band, zweite Abteilung. Berlin 1903. (Von der General-Direktion der Königl. Bibliothek.)
2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1903. Heft 1. 2. 3. Göttingen 1903.
3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XI. Fasc. 11°—12°. Roma 1902.
4. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1902. Heft IV. 1903. Heft 1. München 1903.
5. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 144. Wien 1902.
6. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the Year ending June 30, 1900. Report of the U. S. National Museum. Washington 1902.
7. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. IV. Nos. 1—2. Louvain 1903.
8. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLI. No. 171. Philadelphia 1902.
9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXII. — Fasc. II. Bruxellis 1903.
10. Zu Ah 5b. *Chevalier*, Ulysse, Repertorium hymnologicum. Supplementum, folia 33—35 (p. 513—560).
11. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. IV. Fasc. 70. 71. Anno VII. Roma 1902—1903.
12. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome III, no. 1. Hanoi 1903.
13. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Twenty-third Volume, Second Half. New Haven 1902.
14. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXXI, Part I, No. 1; Part III, No. 2. 1902. Calcutta 1902.

15. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXI, Part I, No. I—IV. 1892; Vol. LXI, Part I, Extra No. 1892; Vol. LXII, Part III, No. 1—3. 1893; Vol. LXIII, Part I, No. 1. 2. 4. Calcutta. (Ergänzung vorhanden gewesener Lücken, durch die Güte der Asiatic Society of Bengal.)

16. Zu Bb 725 c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. VI—X. 1902. Calcutta 1902. 1903.

17. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. No. LVIII. Vol. XXI. 1902. Bombay 1903.

18. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome I. No. 1. 1903. Paris.

19. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VI. 1903. 5. 6. 7. 8. 9. 10.

20. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLVI. Aflevering 1. Batavia | 's Hage 1903.

21. Zu Bb 901 n. 4°. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LIV. 2e. Stuk. Batavia | 's Hage 1903.

22. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Série II. Vol. IV. No. 1. Mars 1903. Leide 1903.

23. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Siebenundfünfzigster Band. I. Heft. Leipzig 1903.

24. Zu Bb 935. Zeitschrift für afrikanische, ozeanische und ostasiatische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Kolonien. Neue Folge der Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen. Herausgegeben . . . von A. *Seidel*. VI. Jahrgang, 4. Heft. Berlin 1902.

25. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XVII. Band. 1. Heft. Wien 1903.

26. Zu Bb 991. 4°. Actes du douzième Congrès international des Orientalistes, Rome 1899. Tome 2; 3, partie 1. 2. . . Florence 1902.

27. Zu Bb 1150. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XII. Band. No. 1. [= W. *Caland*, Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana.] Leipzig 1903.

28. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1903. 1—3. Jahrgang 8. Berlin.

29. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff*. Band XXXX. Erstes Heft. Leipzig 1903.

30. Zu De 10764. *aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar* Muḥammad b. Ǧarīr, Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M. J. *de Goeje*. Introductio, Glossarium, Addenda et Emendanda. Lugd. Bat. 1901.

31. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the quarter ending the 31st December 1902.

32. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter . . . 1902. (Calcutta) 1903.

33. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of books, registered in Burma during the quarter ending the 31st December 1902. Rangoon 1903.

34. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st December 1902. (Lahore 1903.)

35. Zu Eb 765a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces of Agra and Oudh, registered ... during the Fourth Quarter of 1902. (Allahabad 1903.)

36. Zu Eb 2047. Grantha Pradarsani ... edited & published by S. P. V. *Ranganathasvami Ayyavaralugaru.* [Lieferung] 33. Vizagapatam 1902.

37. Zu Ed 1237. 4°. Ararat. 1902. 11. 12. 1903. 1. 2. 3. 4. Wałaršapat.

38. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1903. 4. 5. Wienna.

39. Zu Fa 76. Szemle, Keleti .... Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. .. IV. évfolyam. 1903. 1. szám. Budapest.

40. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques. Douzième Année. No. 2. 1903. Paris.

41. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. ... Leipzig 1901. Nr. 4—6. 1902. Nr. 2.

42. Zu Ic 2290. Proceeding of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXV. Part 3. 4 & 5. [London] 1903.

43. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 236. 237. 238. Bd. VI. Nr. 3. 4. 5. März. April. Mai 1903.

44. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. Vierunddreissigster Band. Erstes und zweites Semester. 1902. Wien 1903.

45. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome I. Mars-Avril 1903. Paris 1903.

46. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch.* Calcutta. Vol. VII. Part IV. V. October 1902. January 1903. Calcutta.

47. Zu Nf 452. 2°. Survey, Archaeological, of India. (New Imperial Series.) Volume XXXII. Jas. *Burgess* and Henry *Cousens*, The architectural antiquities of Northern Gujarat, more especially of the Districts included in the Baroda State. London 1903. (Arch. Survey of Western India, Vol. IX.) (Vom India Office, London.)

48. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXI. No. 3. 4. 5. London.

49. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1903. No. 3. 4. Berlin.

50. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXII, 1902. July to December. London.

51. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. IX., Part I. II; Vol. X., Part I. II; Vol. XIII., Part III. Tōkyō, Japan 1895—1900. (Ergänzung von Lücken, durch die Güte des College of Science.)

II. Andere Werke.

11568. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser.* Erster—Fünfter Jahrgang. 1898—1902. Berlin o. J. (Von Dr. G. Kampffmeyer.) Bb 800. 4°.

11569. Centralblatt, Literarisches, für Deutschland ... Herausgegeben von Eduard *Zarncke.* 53. Jahrgang. Leipzig 1902. (Von dems.) Af 30. 4°.

11570. Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Tomi I pars I. Codices Hebraicos complectens. Editio altera = *Steinschneider*, Moritz, Die hebraeischen Handschriften . . . München 1895. (Von der Königl. Bibliothek, München.) Ab 130².

11571. *Himly*, Karl, Sven Hedins Ausgrabungen am alten Lop-nur. (SA. aus Petermann's Geogr. Mitteil. 1902, Heft XII.) (Vom Verf.) Ob 2401. 4⁰.

11572. (*Chauvin*, Victor,) Avicenne. [SA. aus Muséon, N. Série IV, 77—90.] (Vom Verf.) L 310.

11573. *Mehtá*, Narmadáshankar Devshankar, Vedánta siddánta bheda: Or an Account of the Doctrinal Differences among the various Followers of Śamkaráchárya. Bombay 1903. = The Sujna Gokulji Zálá Vedánt Prize Essay 1894. (Von der Universität Bombay.) L 535.

11574. Congrès international, Premier, des études d'Extrême-Orient. Hanoi 1902. Compte rendu analytique des séances. Hanoi 1903. (Von der École française d'Extrême-Orient.) Bb 970. 4⁰.

11575. *Wächter*, Albert Hugo, Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV. Jahrhundert. (Jenenser Diss.) Leipzig 1902. (Von Herrn Prof. Dr. Vollers.) Ob 1968.

11576. *Henze*, Hermann, Der Nil. Eine nach neueren Quellen bearbeitete Darstellung seiner Hydrographie und seiner wirtschaftlichen Bedeutung. (Jenenser Diss.) Halle a. S. 1903. Abdruck von: Angewandte Geographie. Heft 4. (Von demselben.) Ob 757.

11577. *Koenigsberger*, Bernhard, Aus Masorah und Talmudkritik. Exegetische Studien. Heft 1. . . Berlin 1902. (Von Herrn Prof. Dr. Seybold.) Dh 679.

11578. *Maimonides'* Einleitung in die Mišna. Arabischer Text mit umgearbeiteter hebräischer Uebersetzung des Charizi und Anmerkungen. (Strassburger Diss. von) Bernhard *Hamburger*. Berlin 1902. (Von Herrn Prof. Dr. Horn.) De 6687.

30

11579. Mischpâtîm. Ein samaritanisch-arabischer Commentar zu Ex. 21—22, 15 von *Ibrâhîm Iln Jakûb*. Nach einer Berliner Handschrift herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen. (Strassb. Diss. von) Meier *Klumel*. Berlin 1902. (Von dems.) De 7379.

11580. Das Targum zu Ezechiel nach einer südarabischen Handschrift herausgegeben, mit einer Einleitung und Varianten versehen. (Diss. von) Samuel *Silbermann*. Strassburg i. E. 1902. (Von dems.) Ib 1355.

11581. Die Abhandlung des Abû Hâmid al-*Ġazzâlî*. Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden. Nach mehreren Handschriften herausgegeben und erläutert von Heinrich *Malter*. Heft I. II. Frankfurt a. M. 1896. Auch mit hebr. Titel. Dh 4676.

11582. *Landau*, E., Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebräischen sprachvergleichend dargestellt. Berlin 1896. Dh 689.

11583. Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Litteratur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche. I. Hälfte. Kritische Ausgabe mit Erläuterungen . . . nebst Übersetzung . . . von Moses *Buttenwieser*. Leipzig 1897. Ib 590.

11584. Türkisches Lesebuch zunächst für Vorlesungs-Zwecke zusammengestellt von Georg *Jacob*. 1. Teil: Texte in lateinischer Umschrift. Erlangen 1903. (Vom Verf.) Fa 2575.

50

11585. Codex 286 du Vatican. Récits de voyages d'un Arabe. Traduction de l'arabe par Olga *de Lébédew* . . . St-Pétersbourg 1902. (Von Herrn Prof. Dr. Vollers.) De 9920. 4⁰.

11586. Annales médicales et Bulletin de statistique de l'Hôpital des Enfants Hamidié publié . . . sous la direction du Médecin en chef . . . IIIème Année. Constantinople 1902. Auch mit türkischem Titel. (Von der Direction des Hospitals, durch den Herrn Chefarzt Dr. Ibrahim.) Fa 2622. 4⁰.

11587. The Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VI. No. 1—4. Bombay 1902. (Von der Gesellschaft.) Oc 176.

11588. Altindische Schelmenbücher. I. *Kṣemendra*'s Samayamatrika. (Das Zauberbuch der Hetären.) Ins Deutsche übertragen von Johann Jacob *Meyer*. Leipzig o. J. [1903]. (Vom Lotus-Verlag, Leipzig.) Eb 3073.

11589. *Meyer*, Johann Jakob, Asanka, Sudschata, Tangara und andere Dichtungen. Leipzig o. J. [1903]. (Von dems.) Ef 482.

11590. Question macédonienne, La prétendue. [o. O. u. J.; Leipzig? 1903.] Nh 858. 2⁰.

11591. Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M. J. *de Goeje*. Prima Series I—VI; Secunda Series I—III; Tertia Series I—IV; Introductio, Glossarium, Addenda et Emendanda; Indices. Lugduni Batavorum 1879—1901. 15 Bände. (Zweites Exemplar. Durch die Güte der Buchhandlung vormals E. J. Brill.) De 10764 a.

11592. Tsimshian Texts by Franz *Boas*. Washington 1902 = Smithsonian Institution. Bureau of Amer. Ethnology . . . Bulletin 27. Fh 530. 4⁰.

11593. (*Chauvin*, Victor,) Exode XX, 12. (A. aus Revue de Théologie, Montauban, [1903] p. 114—119.) (Vom Verf.) Ic 454.

11594. *Scherman*, L., Zur Zentralasiatisch-indischen Archäologie. (SA. aus d. Beilagen z. „Allg. Zeit." Nr. 89 u. 90. 1903.) (Vom Verf.) Ng 563.

11595. *Gregorio*, G. De, e Chr. F. *Seybold*, Glossario delle voci siciliane di origine arabe. (A. aus Studi glottologici italiani vol. III p. 225—251. Palermo 1903.) (Von Herrn Prof. Dr. Seybold.) Eh 226.

11596. *Бартольдъ*, В., Теократическая идея и свѣтская власть въ мусульманскомъ государствѣ. С.-Петербургъ 1903. (Vom Verf.) Ne 40.

11597. *Moelwyn-Hughes*, John Gruffydd, Die cymrischen Triaden, ihr Ursprung und ihr Verhältnis zu den Mabinogion. (Diss.) Leipzig 1903. (Von Herrn Prof. Dr. A. Fischer.) El 170.

11598. *Mahling*, Benno, Die Ansichten der Oceanier und Indianer über die Erde. (Diss.) Leipzig 1902. (Von dems.) Oc 193.

11599. *Himly*, Karl, (Besprechung des Werkes: *Cabaton*, Antoine, Nouvelles recherches sur les Chams . . . Paris 1901). (Vom Verf.) Bb 1251 (2 a). 4⁰.

11600. *Himly*, Karl, (Besprechung des Werkes: *Cadière*, L., Phonétique Annamite . . . Paris 1902). (Von dems.) Bb 1251 (3 a). 4⁰.

11601. *Wiesner*, Julius, Mikroskopische Untersuchung alter ostturkestanischer und anderer asiatischer Papiere nebst histologischen Beiträgen zur mikroskopischen Papieruntersuchung . . . (SA. a. d. LXXII. Bd. d. Denkschriften d. math.-naturw. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss.) Wien 1902. (Vom Verf.) Na 412. 4⁰.

11602. *Blochet*, E., Les sources orientales de la Divine Comédie. Paris 1901. = Les Littératures Populaires. Tome XLI. (Vom Verlag.) G 32.

11603. The Didascalia Apostolorum in Syriac. Edited from a Mesopotamian Manuscript with various readings and collations of other Mss. by Margaret Dunlop *Gibson*. London 1903 = Horae semiticae No. I. (Von d. Herausg.) Ib 748. 4⁰.

11604. The Didascalia Apostolorum in English. Translated from the Syriac by Margaret Dunlop *Gibson*. London 1903 = Horae semit. No. II. (Von d. Übers.) Ib 749. 4⁰.

11605. *Leander*, Pontus, Ueber die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen. Akademische Abhandlung. Uppsala 1903 = Uppsala Universitets Årsskrift 1903. Filosofi . . . 3. (Vom Verf.) Db 329.

11606. *Burney*, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings with an Introduction and Appendix. Oxford 1903. (Vom Verf.) Ic 635.

11607. Trois traités d'anatomie arabes par *Muḥammed ibn Zakariyyā al-Rāzī*, *'Alī ibn al-'Abbās* et *'Alī ibn Sīnā*. Texte inédit de deux traités. Traduction de P. de *Koning*. Leide 1903. De 11220. 4⁰. (Vom Herausg.)

11608. *Gibb*, E. J. W., History of Ottoman Poetry. Vol. II edited by Edward G. *Browne*. London 1902. (Vom Verlag.) Fa 3152.

Die folgenden Bücher

sind zur Ergänzung der Bibliothek erwünscht.

Mitglieder, welche der Bibliothek Fehlendes besitzen und entbehren können, würden durch Zuwendungen (wenn auch nur einzelner Teile) der Bibliothek einen Dienst erweisen.

1. Abhandlungen, Philologische und Historische, der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1859. 1862. Unsere Reihe beginnt mit 1848. Frühere Bände wären auch erwünscht. [Ae 5. 4⁰.

2. Bibliothek, Keilinschriftliche, . . . herausg. v. Eberh. *Schrader*. Band IV und VI. [Db 10.

3. *Brockelmann*, C., Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. I. Weimar 1897/98. [Vorhanden Bd. II.] [De 12917.

4. Grundriss der indo-arischen Philologie, Band I, Heft 1. 3b. 6. 10. 11; Band II, Heft 1b. 3b. 8; Band III, Heft 1a. 2. 4. 8. 9. 10.

5. Grundriss der iranischen Philologie . . . herausg. v. Wilh. *Geiger* und Ernst *Kuhn*. Bd. I, Abt. 1, Liefer. 3 [S. 249—332 mit Tit., Vorwort und Index zu I, 1]; Bd. I, Abt. 2, Liefer. 2—4 [S. 201—535 mit Tit. u. Ind. zu I, 2]; Bd. II, Lief. 4, S. 481—550 und S. 605—640. [Ec 60. 4⁰.

6. *Ibn-al-Athiri* chronicon . . . edidit Car. Joh. *Tornberg*. Vol. X. [De 6002.

7. Journal Asiatique. 1822—1827. — Nouveau Journal Asiatique [= Journ. As. Série II] 1828 Avril, Mai, Juillet—Novembre; 1829 Janv., Juill., Sept., Nov.; 1830 Janv., Avr., Mai, Sept.; 1831 Mars—Déc.; 1832. 1833 ganz; 1834 ganz, m. Ausnahme von Avril; 1835 ganz mit Ausnahme von Mars und Avril. — Journ. As. Série III [14 Voll., zu Vol. III 1 Atlas in 2⁰. 1836—42] fehlt uns ganz. — Série IV, Tome I—VI und XVII/XVIII. [Bb 790.

8. Journal of the American Oriental Society. Vol. XVI, No. 2. [Bb 720.

9. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. 10. 11. 14. 19. 20, Part 3. 4. — New Series, Vol. X, Part 3 (und event. 4). — Index to the publications of the Royal As. Soc. during the years 1827—88. [Bb 750.

10. *König*, Eduard, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache . . . 2. Hälfte, 1. Theil: Abschluss der speciellen Formenlehre und generelle Formenlehre. Leipzig 1895. [Die Bibl. besitzt I und II, 2.] [Dh 676.

11. *Nachtigal*, Gustav, Sahărâ und Sûdân. Bd. I. [Ob 872.

12. Transactions of the Royal Asiatic Society. Vol. I—III. 1827. 1830 and 1835. [Gehört zu Bb 750.

13. Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete . . . herausg. von Carl *Bezold*. Band IX—XI und XIV—XVII. [Db 251.

---

14. *Cordier*, Henri, A Catalogue of the library of the North-China-Branch of the R. Asiatic Society. Shangai 1872. [War 1886 verliehen und ist nicht in die Bibliothek zurückgelangt.] [Alte Nummer 3451.

15. *Cust*, Rob., Memorandum of the vernacular languages of India [from the Annual Report of the London Philological Society]. 1875. 8°. [Wie Nr. 14.] [Alte Nr. 3612.

16. Didascalia apostolorum Syriace. [Edidit P. de Lagarde.] Lipsiae 1854. [Ist an Prof. Socin verliehen gewesen, war aber nach dessen Tode in seinem Nachlasse nicht aufzufinden.] [Dc 1857.

Mitglieder, welche über den Verbleib von Nr. 14—16 etwas wissen, werden um gefällige Mitteilung gebeten.

Sehr erwünscht wäre der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-erscheinenden

orientalistischen Dissertationen und Programme

der deutschen Universitäten.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. für 1903 beigetreten:

1344 Herr Peter Rheden, Professor am Collegium Vincentinum in Brixen (Tirol),

1345 „ Traugott Mann, stud. phil. in Berlin N., Johannisstr. 7 und

1346 „ Gotthold Weil, in Berlin, Brückenstrasse 10.

Seinen Austritt erklärte: Herr Professor Bruno Meissner, Berlin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft: Herrn Dr. Ehni, † 19. Juli ds.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 8. Okt. 1903 zu Halle a. S.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung findet zu Halle a. S. statt, im Anschluss an die vom 6.—9. Oktober tagende 47. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner.

Als Obmänner haben die vorbereitenden Geschäfte für die orientalistische Sektion der Philologenversammlung übernommen: Herr Professor Dr. Praetorius in Halle und Herr Direktor Dr. Halfmann in Eisleben.

Folgende Vorträge sind bisher für diese Sektion angemeldet worden:

Herr Prof. Rothstein, a) Über Strophik in der hebräischen Poesie, b) Charakteristische Mittel rhythmischer Schönheit und Kraft im hebräischen Verse;

Herr Prof. Sievers, Zur Form- und Quellengeschichte der Genesis;

Herr Dr. Hertel, Das Tantrākhyāyika, eine kaschmirische Recension des Pañcatantra;

Herr Prof. A. Fischer, Zur Entstehung der Orthographie des Schriftarabischen.

Die geschäftliche Sitzung der D. M. G. haben wir auf Donnerstag den 8. Oktober früh $8^1/_2$ Uhr angesetzt. Sie wird voraussichtlich in einem Auditorium der Universität stattfinden.

Halle und Leipzig, im September 1903.

Der geschäftsführende Vorstand.

Verzeichnis der vom 1. Juni bis 31. Juli 1903 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1902. Berlin 1902.
2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1903 Heft 4. Geschäftliche Mittheilungen. 1903 Heft 1. Göttingen 1903.
3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XII. Fasc. 1°—2°. 3°—4°. Roma 1903.
4. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXIV. Berlin 1903.
5. Zu Af 160. 8°. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1902. Volume XXXIII — Boston, Mass.
6. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXII. — Fasc. III. Bruxellis 1903. Dabei: Index in tomos I—XX, fol. 1 (p. 1—16).
7. Zu Ah 5b. *Chevalier,* Ulysse, Repertorium hymnologicum. Supplementum, folium 36 (p. 561—576).
8. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, . . . bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman.* XVI. Jahrgang. Erstes Heft. Berlin 1903.
9. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. IV. Fasc. 72. Anno VII. Roma 1903.
10. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume 16, Parte Prima. 1903. Roma-Firenze-Torino 1903.
11. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. April, July 1903. London.
12. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome I. No. 2. 1903. Paris.
13. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VI. 1903. No. 11. 12. 13. 14.
14. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLVI. Aflevering 2 en 3. Batavia | 's Hage 1903.
15. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XL. 1902. Aflevering 4. Batavia | 's-Gravenhage 1903.

16. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Série II. Vol. IV. No. 2. Mai 1903. Leide 1903.

17. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Siebenundfünfzigster Band. II. Heft. Leipzig 1903.

18. Zu Bb 1180a. 4⁰. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XIV = *Moret*, Alexandre, Le rituel du culte divin journalier en Égypte. D'après les Papyrus de Berlin et les textes du Temple de Séti Ier à Abydos. Paris 1902.

19. Zu Bb 1200, p, 26. *Abu'l-Faḍl 'Allāmī*. The Akbarnāma of Abu-l-Fazl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. I, Fasc. VII. Calcutta 1902. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1027.]

20. Zu Bb 1200, p, 52. [*Ġulām Ḥusain Zaidpūrī Salīm*.] The Riyāẓu-s-salāṭīn. A History of Bengal . . . Translated . . . by Maulavi *Abdus Salam*. Fasciculus II. Calcutta 1902. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1019.]

21. Zu Bb 1200, s, 45. Ápastamba, The Śrauta Sútra of, belonging to the Black Yajur Veda, edited by Richard *Garbe*. Vol. III. Fasciculus XVII. Calcutta 1903. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1030.]

22. Zu Bb 1200, s, 172. *Gadādhara Rājaguru*, Gadādhara Paddhatau Kālasāra edited by *Sadāçiva Miçra* of Purī. Vol. I, Fasciculus IV. V. Calcutta 1902. 1903. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1026. 1033.]

23. Zu Bb 1200, s, 230. *Govindānanda Kavikaṅkaṇācārya*, Varṣakriyākaumudī. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus VI. Calcutta 1902. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1021.]

24. Zu Bb 1200, s, 295. *Jīmūtavāhana*, Kālavivekaḥ. The Kāla-Viveka edited by *Madhusūdana Smṛtiratna*. Fasciculus V. Calcutta 1903. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1032.]

25. Zu Bb 1200, s, 394. [*Kumārila*,] Çlokavārtika translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries of Sucarīta Miçra (the Kāçikā) and Parthasārathi Miçra (the Nyāyaratnākara) by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus III. Calcutta 1902. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1017.]

26. Zu Bb 1200, s, 470. 4⁰. Malik Muḥammad Jaisī, The Padumāwati. Edited, with a Commentary, Translation, and Critical Notes, by G. A. *Grierson* and *Sudhākara Dvivēdi*. Fasciculus IV. Calcutta 1902. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1024.]

27. Zu Bb 1200, s, 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeça Bhaṭṭa*. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. II, Fasciculus V—VII. Calcutta 1902. 1903. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1018. 1022. 1029.]

28. Zu Bb 1200, s, 610. *Piṅgala*. Prākṛita-Paingalam. Edited by *Chandra Mohana Ghosha*. Fasciculus VII. Calcutta 1902. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1015.]

29. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. I, Fasciculus VI. Calcutta 1902. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1016.]

30. Zu Bb 1200, s, 705 [war 710]. Śatasāhasrikā prajñāpāramitā. A Theological and Philosophical Discourse of Buddha with his Disciples . . . Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Part I. Fas. 4. Calcutta 1902. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1025.]

31. Zu Bb 1200, s, 720. *Siddharṣi*, Upamitibhavaprapañcā kathā. The Upamitibhavaprapañcā Kathā of Siddharshi. Originally edited by the late Peter *Peterson* and continued by Hermann *Jacobi*. Fasciculus V. Calcutta 1902. [= Bibliotheca Indica. New Series. No. 1023.]

32. Zu Bb 1200, s, 950. *Vidyākara Vājapeyī*, Nityācāra Paddhatiḥ. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihārī Bhaṭṭācāryya*. Fasciculus VI. VII. Calcutta 1902. 1903. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1020. 1035.]

33. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1903. 4. Jahrgang 8. Berlin.

34. Zu Bb 1280. 4⁰. *Rāja-Çekhara*'s Karpūra-Mañjarī. A Drama by the Indian Poet Rājaçekhara (about 900 a. D.). Critically edited in the original Prākrit, with a Glossarial Index, and an Essay on the Life and Writings of the Poet by Sten *Konow* and translated into English with Notes by Charles Rockwell *Lanman*. Cambridge, Mass., 1901. = Harvard Orient. Series Vol. 4. (Von President and Fellows of Harvard College.)

35. Zu Ca 9. Sphinx, Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. VI. Fasc. IV. Vol. VII. Fasc. I. Upsala.

36. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the quarter ending the 31st March 1903.

37. Zu Eb 195. List of Sanskrit, Jaina and Hindi Manuscripts . . . deposited in the Sanskrit College, Benares, during 1897, 1898, 1899, 1900 and 1901. Allahabad 1902. (Vom Government Press Office.)

38. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st March 1903. (Lahore 1903.)

39. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 31st March 1903. Akola 1903.

40. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1903. 5. 6. Wałaršapat.

41. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1903. 6. 7. Wienna.

42. Zu Fa 61. 4⁰. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XXI. (*Wichmann*, Yrjö, Die tschuwassischen Lehnwörter in den permischen Sprachen.) Helsingfors 1903.

43. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXX. Part III. December 1902. Tokyo.

44. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XLV. No. 2. Tome XLVI. No. 1. 2. Paris 1902.

45. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques. Douzième Année. No. 3. 1903. Paris.

46. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Quinto. Febbraio —Maggio 1903. Firenze 1903.

47. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXVI. Heft 1 u. 2. 3. Leipzig 1903.

48. Zu Ia 173. 4⁰. Encyclopædia Biblica. A Critical Dictionary . . . edited by T. K. *Cheyne* and J. Sutherland *Black*. Volume IV. Q to Z. London 1903.

49. Zu Ic 2290. Proceeding of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXV. Part 6. [London] 1903.

50. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 239. 240. Bd. VI. Nr. 6. 7. Juni, Juli 1903.

51. Zu Mb 1266. *Wroth*, Warwick, Catalogue of the Coins of Parthia . . . London 1903. (A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum.) (Von den Trustees of the British Museum.)

52. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome I. Mai-Juin 1903. Paris 1903.

53. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. Calcutta. Vol. VI Part VIII. 1903. Vol. VII Part VI. VII. April, July 1903. Calcutta.

54. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1902 годъ. Часть I. II. С.-Петербургъ. 1903.

55. Zu Oa 48. 8⁰. Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. По отдѣленію Этнографіи. Т. XXVII = Смоленскій этнографическій сборникъ. Составилъ В. Н. *Добровольскій*. Часть IV. Москва 1903.

56. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXI. No. 6. Vol. XXII. No. 1. London.

57. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1903. No. 5. 6. Berlin.

58. Zu Ob 2845. 4⁰. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snelleman*. Afl. 32. 33. 's-Gravenhage—Leiden.

59. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XVI, Article 15; Vol. XVIII, Article 1. 2; Vol. XIX, Article 1. 5. Tōkyō, Japan 1903.

II. Andere Werke.

11609. *Ibn al-Qifṭī*'s Ta'rīḫ al-ḥukamā'. Auf Grund der Vorarbeiten Aug. *Müller's* herausgegeben von Julius *Lippert*. Leipzig 1903. (Vom Herausgeber.) De 9769. 4⁰.

11610. Teyler's Theologisch Tijdschrift . . . Eerste Jaargang. Aflevering 1. 2. 3. Haarlem 1903. Ia 135. 8⁰.

11611. The Princeton Theological Review. Vol. I. No. 1. 2. January, April 1903. Philadelphia. Ia 123. 4⁰.

11612. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil (Année 1: Supplément) trimestriel. 1re Année 1896; 4e—7e Année 1899—1902; 1903 No. 1. Paris. Ia 126.

11613. *Prajñākaramati*'s Commentary to the Bodhicaryāvatāra of *Çāntideva*. Edited with Indices by Louis de la *Vallée Poussin*. Fasciculus I. II. Calcutta 1901. 1903. [= Bibl. Ind., New Series, No. 983. 1031.] Bb 1200, s, 698.

11614. Dāna Kriyā Kaumudī by *Govindānanda Kavikaṅkanācāryya*. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus I. Calcutta 1902. [= Bibl. Ind., New Series, No. 1028.] Bb 1200, s, 228.

11615. *Bendall*, Cecil, Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum. London 1902. (Von den Trustees des Britischen Museums.) Eb 45. 4⁰.

11616. *Schrader*, F. Otto, Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas. Strassburg 1902. (Von Herrn Dr. Richard Schmidt.) L 570.

11617. Zeitschrift für armenische Philologie. [Band I:] Unter Mitwirkung von Abgar *Joannissiany* herausgegeben von Franz Nikolaus *Finck*, Esnik *Gjandschezian* und Agop *Manandian*. [Von II, 1 ab:] Herausgegeben von Agop *Manandian*, Franz Nikolaus *Finck* und Esnik *Gjandschezian*. Band 1; Band 2, Heft 1. 2. Marburg (Hessen) 1903. Ed 135.

11618. *Meinhold*, J., Jesaja und seine Zeit dargestellt. Freiburg i. B. 1898. Ic 738.

11619. *Dingelstedt*, Victor, The Mussulman subjects of Russia. (A. aus: The Scottish Geographical Magazine for January 1 0.) Hb 709.

11620. Alt-osmanische Sprachstudien. Mit einem azerbaizanischen Texte als Appendix. Von Hermann *Vambéry*. Leiden 1901. Fa 3021.

11621. *Letchmajee*, Lingum, An Introduction to the Grammar of the Kui or Kandh Language. Second Edition. Revised and Corrected. Calcutta 1902. Fe 260.

11622. *Thopdschian*, H., Armenien vor und während der Araberzeit. (A. aus: Zeitschr. f. armen. Philologie Bd. II, Heft 1.) (Vom Verf.) Ed 135.

11623. *Horn*, Paul, Die Krankenpflege im alten Persien. (SA. aus: Zeitschr. f. Krankenpflege . . . Bd. XXV, 1903. No. 5.) (Vom Verf.) P 133.

11624. Exegesis Psalmorum, imprimis Messianicorum, apud Syros Nestorianos e Codice adhuc inedito illustrata auctore Bernhardo *Vandenhoff*. Rheine 1899. (Vom Verf.) Dc 2027.

11625. *Singer*, Wilhelm, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. Erster Theil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Stuhlweissenburg (Ungarn) 1898. Ic 2170.

11626. *Hara*, Shinkichi, Die Meister der Japanischen Schwertzierathen . . . Eingeleitet von Justus *Brinckmann*. Beiheft zum Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten. XX. Hamburg 1902. XLIV, 233 S. (Durch die Güte des Herrn Museumsdirektors Justus Brinckmann.) Qb 695. 4°.

11627. [Titel genau wie 11626, doch nur S. I—XLIV.] Qb 695a. 4°.

11628. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde . . . Herausgegeben von G. *Bühler*. I. Band, Heft 3 B. Die indischen Wörterbücher (Kośa). Von Theodor *Zachariae*. Strassburg 1897. (Vom Verf.) Eb 3. 4°.

11629. *al-Buḫārī* Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ismāʿīl, Kitāb al-adab al-mufrad. o. O. 1309. (Von Herrn Dr. F. Kern.) De 4048. 4°.

11630. *Aḥmad b. Šuʿaib an-Nasāʾī*, Kitāb ḫaṣāʾiṣ amīr al-muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib. Kairo 1308. (Von dems.) De 3106.

11631. *Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī*, Kitābu ʾl-fiqh al-akbar fi ʾt-tauḥīd. Kairo o. J. (Von dems.) De 8867.

11632. *Šaiḫ-zādah ʿAbd ar-Raḥīm b. ʿAlī*, Kitābu naẓm al-farāʾid wa-ǧamʿ al-fawāʾid fī bajān al-masāʾil allatī waqaʿ fīhā al-iḫtilāf baina al-Māturīdīja wa-ʾl-Ašʿarīja fi ʾl-ʿaqāʾid maʿ ḏikr adillat al-farīqain. Kairo 1317. (Von dems.) De 10195.

11633. *aṭ-Ṭabarī Abū Ǧaʿfar*. — Kitāb iḫtilāf al-fuqahāʾ . . . ṭubiʿa ʿalā nafaqat muṣaḥḥiḥihi Frīderīk *Kern*. Kairo 1320/1902. (Vom Herausgeber Dr. F. Kern.) De 10782.

11634. *Haupt*, Paul, Isaiah's Parable of the Vineyard. (A. aus: Amer. Journ. of Sem. Lang. and Lit. Vol. XIX, No. 4, July 1903.) (Vom Verf.) Ic 709.

11635. *Haupt*, Paul, The Poetic Form of The First Psalm. (A. aus: Amer. Journ. of Sem. Lang. a. Lit. Vol. XIX, No. 3, April 1903.) (Vom Verf.) Ic 1235.

11636. *Sadée*, Leopoldus, De Boeotiae titulorum dialecto. (Diss.) Halis Sax. 1903. (Von Herrn Dr. R. Schmidt.) Eg 138.

11637. *Franke*, O., Die Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China. Leipzig 1903. (Vom Verf.) K 783.

11638. (*Anantabhaṭṭa*.) Vidhānapārijātaḥ. — The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita Tārāprasanna Vidyāratna. Vol. I. Fasciculus I. Calcutta 1903. [= Bibl. Ind., N. S., No. 1034.] Bb 1200, s, 33.

11639. *Jehūdā b. Bal'ām*, Abū Zakarījā' Jaḥjā. — Arabischer Commentar zum Buche Josua von Abû Zakarjâ Jaḥjâ (R. Jehûda) ibn Bal'âm. Zum ersten Male herausgegeben von Samuel *Poznański*. Frankfurt a. M. 1903. Auch hebr. Titel. (Vom Herausgeber.) De 7535.

11640. Johns *Hopkins University Circulars*. Vol. XXII. — No. 163. Baltimore, June 1903. (Von Herrn Professor Dr. Paul Haupt.) Af 40. 4⁰.

11641. *Brockelmann*, C., Die Femininendung *t* im Semitischen. Gelesen in der Sitzung der orientalisch-sprachwissenschaftlichen Sektion der Schlesischen Gesellschaft vom 26. Februar 1903. o. O. u. J. (Vom Verf.) Da 358.

11642. *Heider*, August, Die aethiopische Bibelübersetzung . . . 1. Heft. Bibelkritische Abhandlung — Die Prophetie des Jeremia an Pashur. Mit deutscher Übersetzung. Leipzig 1902. (Vom Verf.) Id 1612.

11643. *Heider*, August, Die aethiopische Bibelübersetzung . . . (Diss.) Halle a. S. 1902. (Vom Verf.) Id 1612a.

11644. Comedia de los reyes escrita en mexicano á principios del siglo XVII (por *Agustín de la Fuente*?). La tradujo al castellano Francisco del *Paso y Troncoso* . . . Florencia 1902 = Biblioteca Náuatl Vol. I. — El Teatro (Cuaderno 30). (Von Dr. G. Kampffmeyer.) Fh 555.

11645. [*Pīrī Re'īs*.] (*Herzog*, R.,) Ein türkisches Werk über das Ägäische Meer aus dem Jahre 1520. (A. aus: Mitteil. d. Kais. Deutsch. Archäolog. Inst. in Athen Bd. XXVII, 1902, 4.) (Von Herrn Prof. C. F. Seybold.) Fa 2963.

Die folgenden Bücher

sind zur Ergänzung der Bibliothek erwünscht.

Mitglieder, welche der Bibliothek Fehlendes besitzen und entbehren können, würden durch Zuwendungen (wenn auch nur einzelner Teile) der Bibliothek einen Dienst erweisen.

17. *Abulfedae* Annales Muslemici Arabice et Latine. Opera . . . Io. Iacobi *Reiskii* . . . Tom. II—V. Hafniae (1789?)—1794. [De 2722. 4⁰.

18. Archiv für österreichische Geschichte. Bd. 30. [Nh 170.

19. Beiträge zur Assyriologie . . . herausgegeben von Friedrich *Delitzsch* und Paul *Haupt*. Band IV Heft 2 und Folgendes. [Vorhanden Bd. I—III und IV p. 1—201.] [Db 3.

20. Bessarione. Fasc. 1—36. [Bb 606.

21. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Nieuwe Volgreeks, Deel IX (= 1865). [Bb 608.

22. *Gibb*, E. J. W., A History of Ottoman Poetry. Vol. I. [Vorhanden Vol. II. 1902.] [Fa 3152.

23. Harvard Oriental Series, Vol. II = *Vijñānabhikṣu*, The Sāṃkhya-Pravacana-Bhāṣya, or Commentary on the Exposition of the Saṃkhya Philosophy. Edited by R. *Garbe*. Cambridge, Mass., 1895. [Bb 1280. 4⁰.

24. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. Vol. XI. XIX. XX, p. 269 ff. (1863?). New Series Vol. X, p. 305 ft. (1878?) [Bb 750.

25. Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay. Vol. VI; Vol. VIII, p. 1—64. [Bb 755.

26. Journal of the [North-] China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. VI; Vol. XX, p. 115—192; Vol. XXVII. XXIX. [Bb 765.

27. Quellen der altindischen Lexikographie. I. Hemacandra, Anekārthasaṃgraha, Wien 1893. III. Maṅkhakośa, Wien. IV. Dhātupāṭha, Wien. [Wir besitzen II = Eb 2090. 4⁰.]

28. Researches, Asiatic; or, Transactions of the Society instituted in Bengal, for Inquiring into the History . . . of Asia. Vol. I—III. VI—XXI. [Wir besitzen Vol. IV. V in einem Londoner Abdruck 1798. 1799.] Bb 856.

29. Revue de l'Orient Chrétien. Année II und III. 1897. 1898. [Ia 126.

30. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von Bernhard *Stade*. Jahrgang 5 ff. 1885 ff. [Ia 145.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten.

Protokollarischer Bericht über die am 8. Oktober 1903 zu Halle a/S. abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.[1]

Die Sitzung beginnt $8^1/_2$ Uhr in einem Hörsaal der Universität. Zum Vorsitzenden wird der Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Praetorius, gewählt, zum stellvertretenden Vorsitzenden Geh. Hofrat Prof. Windisch, zu Schriftführern die Herren Dr. R. Schmidt und Dr. G. Rothstein.

Zunächst kommt, als wichtigster Punkt der Tagesordnung, zur Beratung und Beschlussfassung der „Antrag des geschäftsführenden Vorstandes auf Revision der Satzungen in Anpassung an die bez. Bestimmungen des Bürgerl. Gesetz-Buches, und auf Eintragung der D. M. G. in das Vereinsregister, nach voraufgegangener Bestätigung bez. Neuwahl des Gesamtvorstandes durch die Allgemeine Versammlung“.

Der Gesamtvorstand, bestehend aus den Herren Windisch, Praetorius, Fischer, Kampffmeyer, Kautzsch, Zimmern, Nöldeke, Pischel, Kuhn, Erman und Reinisch, wird durch Acclamation neu gewählt. Bei der Beratung des Entwurfs der neuen Satzungen werden folgende Änderungen vorgeschlagen: bei III, Absatz 4 zu schreiben: „.... Beitrag von 15 *M.* Dafür wird ..... geliefert“ und hinter der ersten Parenthese einzuschalten: „Auch steht ihnen die Benutzung der in der Bibliothek der Gesellschaft vereinigten wissenschaftlichen Sammlungen unter gewissen dafür festgesetzten und regelmässig den Mitgliedern bekannt zu gebenden Bestimmungen zu“ (Antrag Fischer); desgleichen bei VI, Absatz 1 hinter „ihren Wohnsitz“ „möglichst“ einzuschalten (Antrag Fischer); dem zweiten Satze von IX, Unterabsatz die Fassung zu geben: „Alljährlich vor der Allgemeinen Versammlung wird das Hauptkassenbuch mit den Belegen einem von den Geschäftsführern bestellten Monenten zur Prüfung vorgelegt“ (Antrag Fischer), und dem zweiten Satze von X, Absatz 1 die Fassung: „Von den Artikeln werden 10 Sonderabzüge umsonst geliefert“ (Antrag Meyer) .... „bei besonderer (d. h. stets doppelter) Seitenzählung 0,15 *M.*“ (Antrag Fischer); und schliesslich am Anfang von X, Absatz 2 die Worte zu streichen: „in dieselbe nicht passende“ (Antrag Meyer). Diese Abänderungsvorschläge werden genehmigt und ebenso darauf der ganze Entwurf. Desgleichen wird ein Antrag Strack angenommen: „den geschäftsführenden Vorstand zu ermächtigen, an den nun genehmigten Satzungen die Änderungen vorzunehmen, die seitens des Gerichts behufs Bewilligung der Ein-

1) Das Verzeichnis der Anwesenden s. in Beilage A.

tragung in das Vereinsregister verlangt werden". Genehmigt wird ferner das zur Eintragung der Gesellschaft in das Vereinsregister erforderliche Protokoll über die gefassten Beschlüsse, nachdem es dem zu diesem Zwecke herbeigerufenen Halleschen Rechtsanwalt Dr. Keil zur Prüfung unterbreitet worden.[1])

Es folgt die Verlesung der Jahresberichte des geschäftsführenden Vorstands. Prof. Praetorius trägt den Bericht des Schriftführers[2]) vor. Im Anschluss daran teilt Prof. Kautzsch einen Brief Nöldeke's mit, der die Unterstützung von Becker's geplanter Ausgabe der Ansāb al-ašrāf warm empfiehlt.

Darauf trägt Prof. Fischer den Kassenbericht[3]) vor, gestützt auf die von der Firma F. A. Brockhaus gelieferten Unterlagen. Der Bericht schliesst mit den Worten: „Die Einnahmen überschreiten also die Ausgaben um M. 440,83. Damit haben wir zum ersten Mal wieder ein Plus in unserer Kasse, so dass unsere Finanzverhältnisse als saniert gelten können. Freilich berechtigt uns das vorderhand in keiner Weise zu grösseren Ausgaben. Die Gesellschaft wird vielmehr noch eine Zeit lang strenge Sparsamkeit üben müssen, um so allmählich wieder in das Fahrwasser sicherer Finanzen zu gelangen".

Es folgt der Redactionsbericht von Prof. Fischer.[4]) Prof. J. W. Rothstein knüpft daran den mit lebhaftem Beifall angenommenen Antrag, dem bisherigen Redacteur, Geh. Hofrat Prof. Windisch, den Dank der Allgemeinen Versammlung und der Gesellschaft überhaupt für seine langjährige aufopfernde Thätigkeit auszusprechen.

Zu Kassenrevisoren werden die Herren Prof. Vollers und Prof. Strack bestellt.

Die Subvention der Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde wird auf den Antrag von Prof. Steindorff auf drei weitere Jahre verlängert.

Den Beschluss macht der Bibliotheksbericht von Dr. Kampffmeyer.[5]) Dr. Kampffmeyer verbindet damit folgenden Antrag: „Die Allgemeine Versammlung setzt einen Ausschuss ein, der eine neue Bibliotheksordnung auszuarbeiten hat. Diese Ordnung ist der nächsten Allgemeinen Versammlung zur Beschlussfassung vorzulegen. Der Ausschuss soll gebildet werden aus den Herren Prof. Pischel, Prof. Jacob, Prof. Vollers, Prof. Zachariae, Bibliotheksdirektor Prof. Pietschmann, Oberbibliothekar Dr. Flemming und Dr. Kampffmeyer." Der Antrag wird nach kurzer Debatte angenommen; dabei wird festgesetzt, dass der Entwurf der neuen Ordnung den Mitgliedern der Gesellschaft schon vor der nächsten Allgemeinen Versammlung zur Kenntnisnahme und Prüfung unterbreitet werden soll.

Als Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung wird Leipzig gewählt.

Darauf wird die Sitzung vertagt.

Wiedereröffnung der Sitzung Nachmittag 3 Uhr 45 Min. Dem Kassierer wird auf Antrag der beiden Revisoren Decharge erteilt.

---

1) Siehe die Mitteilung S. LXII.
2) Siehe Beilage B. 3) Siehe Beilage D.
4) Siehe Beilage C. 5) Siehe Beilage E.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 8. Oktober 1903 in Halle a/S.[1])

1. H. Zimmern, Leipzig.
2. Georg Steindorff, Leipzig.
3. A. Fischer, Leipzig.
4. E. Windisch, Leipzig.
5. K. Vollers, Jena.
6. F. Kern, Berlin.
7. G. Kampffmeyer, Halle a/S.
8. Hermann L. Strack, Berlin.
*9. K. Albrecht, Oldenburg i/Gr.
10. B. Baentsch, Jena.
11. F. E. Peiser, Königsberg i/Pr.
12. B. Liebich, Breslau.
13. J. W. Rothstein, Halle a/S.
14. E. Kautzsch, Halle a/S.
15. C. Steuernagel, Halle a/S.
16. Dr. Kramer, Gerichshain.
17. Joh. Hertel, Döbeln.
18. Gustav Rothstein, Friedenau-Berlin.
19. R. Schmidt, Halle a/S.
*20. R. Cordel, Berlin.
21 F. Praetorius, Halle a/S.
22. E. Meyer, Berlin.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1902/1903.

Seit dem vorjährigen Bericht (Bd. 56, S. LIIf.) sind der Gesellschaft 15 ordentliche Mitglieder beigetreten (Nr. 1333—1346, dazu noch Herr Dr. Alfred Jahn in Brünn), sämtlich für 1902 oder 1903. Dazu kommen noch 2 Institute, die in die Stelle ordentlicher Mitglieder eintraten. — Ausgetreten sind die Herren Benzinger, Hirt, Meissner, Peters. Gelöscht wurden die Namen von 7 ordentlichen Mitgliedern.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied, Herrn Cowell, und die ordentlichen Mitglieder Freiherrn von Biedermann, Dieterici, Ehni, Garabed Effendi Caracache, Stratton, van Vloten.

Die Gesellschaft trat in das Jahr 1903 ein mit 414 ordentlichen Mitgliedern und 37 Instituten in der Stelle von ordentlichen Mitgliedern, zusammen 451 ordentlichen Mitgliedern (10 mehr als im Vorjahre).

In Schriftaustausch trat die Gesellschaft mit der Revue Biblique in Jerusalem, mit der Revue de l'Orient Chrétien in Fresnes-lès-Rungis (Seine), mit Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem und mit der Zeitschrift für Armenische Philologie in Charlottenburg.

Durch die Beschlüsse der vorigen Allgemeinen Versammlung (Bd. 56, S. XLVIII) ist die unterstützende Thätigkeit der Gesellschaft auf längere Zeit hinaus festgelegt worden. In Ausführung dieser Beschlüsse hat der weitere Vorstand zunächst Herrn Chauvin für jedes künftige Heft seiner Bibliographie des ouvrages arabes, im ungefähren Umfange der bisherigen Stärke, bis auf weiteres eine Unterstützung von 120 M. zugesagt. Die Unterstützung der von Herrn Becker geplanten Ausgabe der Ansāb al-ašrāf des Belāḏurī ist

1) Die Teilnehmer, die nicht Mitglieder der D. M. G. sind, sind durch einen Stern kenntlich gemacht.

gleichfalls Gegenstand wiederholter eingehender Beratung des weiteren Vorstandes gewesen; doch konnte ein bestimmter und einstimmiger Beschluss bisher nicht gefasst werden. Die Mehrzahl der Vorstandsmitglieder war ungefähr der Ansicht, dass der geschäftsführende Vorstand unter Berücksichtigung der Finanzlage der Gesellschaft die dem Herrn Becker zu gewährende Unterstützung festsetzen möge. Und somit wird sich denn dieser nach der Allgemeinen Versammlung hierüber schlüssig zu machen haben. — Ausser den laufenden Unterstützungen an die Oriental. Bibliographie und die Ägypt. Zeitschrift sind weitere Unterstützungen nicht gezahlt worden (auch an Herrn Chauvin noch nicht). — Aus älteren Vorstandsbeschlüssen liegen jetzt nur noch Verpflichtungen vor zum Drucke von A. Fischer's in Aussicht genommene Ausgabe des Wāqidī auf Kosten der Gesellschaft und zur Unterstützung von Brönnle's Kitāb al-maḳṣūr wa'l-mamdūd mit 400 M.

Da unser bisheriger Redacteur, Herr Windisch, Mitte Februar 1903 aus Gesundheitsrücksichten auf lange Zeit Leipzig verlassen musste, so übernahm statt seiner Herr A. Fischer die Redaction der Zeitschrift und der Abhandlungen; desgleichen die Kontrolle der Finanzverhältnisse. — Gelegentlich dieses Wechsels wurde als Ansicht des geschäftsführenden Vorstandes festgestellt, dass die Firma F. A. Brockhaus unser Kassierer ist, nicht der Inhaber der Firma.

Vom 56. Bande der Zeitschrift wurden abgegeben 463 Exemplare an Mitglieder der Gesellschaft, 67 Exemplare an gelehrte Gesellschaften und Institute; 137 Exemplare wurden durch den Buchhandel vertrieben. Zusammen 667 Exemplare (12 mehr als im Vorjahre). — Der Gesamtabsatz unserer Veröffentlichungen ergab 3677,19 M. (wovon in Abzug zu bringen 963,95 M. Provision der Firma F. A. Brockhaus).

Das Fleischerstipendium wurde in Höhe von 350 M. am 4. März 1903 Herrn Privatdocenten Dr. M. Lidzbarski in Kiel verliehen.

F. Praetorius.

Beilage C.

Redactionsbericht für 1902/3.

Heft I des laufenden Jahrgangs der Zeitschrift war Anfang Mai fertig. Heft II konnte noch im Juni und Heft III noch im September verausgabt werden Heft IV ist bereits so weit gefördert, dass es spätestens Ende Dezember in den Händen der Mitglieder sein dürfte. Und so hoffe ich die Zeitschrift in Zukunft stets pünktlich gegen Quartalsschluss vorlegen zu können.

Von folgenden grösseren Aufsätzen der letzten zwei Jahrgänge der Zeitschrift habe ich, in Befolgung eines in den letzten Jahren von der Redaction eingeführten und von der Hamburger Allgemeinen Versammlung gutgeheissenen Brauches, auf Kosten der Gesellschaft Sonderabzüge herstellen lassen, um sie zu deren ausschliesslichem Vorteil in den Buchhandel zu bringen:

Ānandavardhana's Dhvanyāloka. Übersetzt von Hermann Jacobi. 159 S. (Separatabdruck aus Bdd. 56 und 57, in 20 Exemplaren.) 6 *M.*, für die Mitglieder der Gesellschaft 4 *M.*

Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra. Von K. Albrecht. 53 S. (Separatabdruck aus Bd. 57, in 60 Exemplaren.) 1 *M.* 75 *Pf.*, für die Mitglieder der Gesellschaft 1 *M.* 25 *Pf.*

Andhra History and Coinage (continued). By Vincent A. Smith. 23 S. (Separatabdruck aus Bd. 57, in 20 Exemplaren.) 1 *M.* 50 *Pf.*, für die Mitglieder der Gesellschaft 1 *M.*

Von den Abhandlungen ist eine neue Nummer veröffentlicht worden:

XII. Bd. No. 1. *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana.* Von Dr. W. Caland. 1903. 2 *M.*, für die Mitglieder der Gesellschaft 1 *M.* 50 *Pf.*

Eine weitere Arbeit für die Abhandlungen ist mir von M. Steinschneider in Aussicht gestellt worden, eine Zusammenstellung der europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen, sowohl der gedruckten als der handschriftlichen, bis zum Jahre 1550, von ihrem Verfasser auf ungefähr 100 Druckseiten taxiert. Das Manuskript dazu sollte bereits im August ds. bei mir eingehen, ist aber bisher noch nicht eingetroffen.

Diesen geschäftlichen Angaben bitte ich einige kurze persönliche Bemerkungen anschliessen zu dürfen. Als ich Mitte Februar Geheimrat Windisch in der Führung der Redaction ablöste, nachdem dieser sie, zum grossen Vorteil für die Gesellschaft, 23 Jahre hindurch ununterbrochen in den Händen gehabt, war ich mir sofort darüber klar, dass ich mein neues Amt, falls ich seiner in der rechten Weise warten wollte, ungefähr in demselben Geiste zu führen haben würde, wie mein Vorgänger. Ich gedenke also wie dieser — und damit ist im Grunde das ganze Programm gegeben, nach dem ich zu arbeiten beabsichtige — in der Zeitschrift ohne Ansehen der Person und der Schulrichtung jeden zum Wort kommen zu lassen, der nach meinem eigenen oder nach dem Urteil kompetenter und unbefangener Fachgenossen ein Recht hat gehört zu werden; ich werde aber auch wie dieser darüber wachen, dass die Hefte unserer Zeitschrift frei bleiben von gehässiger Polemik, die in dem Organ einer Gesellschaft wie der unsrigen, deren Mitglieder gleiche Ziele verfolgen und sich deshalb in ihren Bestrebungen mehr oder weniger solidarisch fühlen sollten, noch weniger am Platze ist als anderweit. Im übrigen aber täusche ich mich darüber nicht, dass ich meines Amtes nur dann in wirklich erspriesslicher Weise werde walten können, wenn ich bei den Mitgliedern der Gesellschaft Unterstützung mit Rat und That und namentlich auch Vertrauen in meine guten Absichten finde. Und um solche Unterstützung und solches Vertrauen möchte ich zum Schluss noch bitten.

A. Fischer.

Beilage D.

Extrakt aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1902.

Einnahmen.

24715 M. 06 ₰		Kassenbestand vom Jahre 1901.
	472 M. 90 ₰	auf rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1899/1901.
	5861 „ 35 „	Jahresbeiträge für das Jahr 1902.
	480 „ — „	Beitrag von zwei Mitgliedern auf Lebenszeit.
6814 „ 25 „		Beiträge in Summa.
	34 M. 90 ₰	auf rückständ. Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf die Jahre 1899/1901.
	249 „ — „	Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf das Jahr 1902.
	15 „ — „	Porto von einem Mitglied auf Lebenszeit.
298 „ 90 „		eingegangene Porti in Summa.
22 „ 37 „		Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1902, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:
	11437 M. 43 ₰	Bestand nach der Rechnung pro 1902.
	11415 „ 06 „	„ „ „ „ „ 1901.

Ausgaben.

200 M. 42 ₰		Überschreitung aus dem Vorjahre.
	5585 M. 56 ₰	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Band 56.
	1332 „ 12 „	für Druck und Papier der „Abhandlungen“, Band XI, Nr. 4.
6917 „ 68 „		Summa der Druckherstellungskosten.
1300 „ — „		Unterstützung orientalistischer Druckwerke.
1412 „ 23 „		Honorare für die „Zeitschrift“, Band 56 und frühere Bände, inkl. Korrekturen.
1654 „ 25 „		Honorare für Redaction der „Zeitschrift“, Band 56, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.
150 „ — „		an die Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse.
410 „ 64 „		für Porti, Frachten etc., inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die Buchhandl. F. A. Brockhaus verlegten.
537 „ 82 „		für Buchbinder-Arbeiten (inkl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.).

32 ℳ. 37 ₰ Zuwachs pro 1902 w. o.

465 „ 25 „ Zinsen von hypothekarisch angelegten Geldern.

127 „ 10 „ zurückerstattete Auslagen.

1 „ 43 „ Lucrum durch Kursdifferenzen.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 ℳ. — ₰	von der Königl. Preuss. Regierung.
345 „ — „	(200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.
900 „ — „	von der Königl. Sächs. Regierung.
2745 ℳ. — ₰	w. o.

1302 ℳ. 70 ₰ durch die von der Buchhandlung F. A. Brockhaus lt. Rechnung vom 30. Juni 1903 gedeckten Auslagen.

2374 „ 49 „ Baarzahlung derselben, lt. deren Rechnung vom 30. Juni 1903.

3677 „ 19 „

38866 ℳ. 55 ₰ Summa. Hiervon ab:

13688 „ 29 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

25178 ℳ. 26 ₰ Bestand und zwar:

13300 ℳ. — ₰	hypothek. angelegte Gelder.
11437 „ 43 „	Vermögen des Fleischer-Stipendii.
440 „ 83 „	in Baar.
25178 ℳ. 26 ₰	w. o.

141 „ 30 „ Insgemein (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, Schreib- und Bibliotheks-Materialien, Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern und Beischlüssen, Haltung und Wäsche von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen im Laufe d. J.).

1302 ℳ. 70 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 30. Juni 1903.

338 „ 75 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specifikation verteilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

963 „ 95 „ Demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. deren Provision auf den im Laufe des Jahres erzielten Absatz an Publikationen der Gesellschaft etc.

13688 ℳ. 29 ₰ Summa der Ausgaben.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rath Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer.

Beilage E.

Bibliotheksbericht für 1902—1903.

Die Bibliothek hat sich, ausser durch die zahlreichen Fortsetzungen sowie durch Ergänzungen vorhanden gewesener Lücken, um 231 Bände (Nr. 11428 —11658) sowie um eine wertvolle chinesische Hs. (B Nr. 682) vermehrt. Ausgeliehen wurden 850 Bände und 40 Hss. an 65 Entleiher. Die Katalogisierung der Bibliothek Socin wie auch der semitischen Hss. ist weiter gefördert worden. Begonnen wurde mit einer Sichtung und Ordnung der bisher ungeordnet gebliebenen Abteilungen der Bibliothek (Handschriften, Inschriften, Münzen, verschiedene Gegenstände). Diese Ordnung muss notwendigerweise soweit gefördert werden, dass auf Grund derselben bereits innerhalb der nächsten Monate in den neuen Räumen der Bibliothek die Einrichtungen getroffen werden können, welche zur endgiltigen Aufnahme jener Abteilungen nötig sind. Der so lange ersehnte Umzug unserer Bibliothek in die in Aussicht gestellten neuen Räume ist endlich in bestimmte Nähe gerückt. Zwischen der Kaiserl. Leopoldinisch-Carolinischen Akademie der Naturforscher in Halle und dem Vorstande unserer Gesellschaft ist ein von der Königlich Preussischen Staatsregierung inzwischen genehmigter Vertrag abgeschlossen worden, auf Grund dessen unsere Bibliothek das ganze Erdgeschoss des von der genannten Akademie zur Zeit aufgeführten Bibliotheks-Neubaues (Wilhelmstrasse 36/37, Eingang Friedrichstrasse), beziehen wird.[1]) Die Räume sollen vertragsmässig bis zum 1. April 1904 für den Einzug fertig sein. In der That ist der Rohbau augenblicklich bereits fast vollendet und die Bibliotheksverwaltung hat bereits angefangen, sich mit Einzelheiten der inneren Einrichtung zu beschäftigen.

G. Kampffmeyer.

Mitteilung.

Die Eintragung unserer Gesellschaft in das Vereinsregister zu Leipzig ist unter dem 28. XI. ds. vom Leipziger Königl. Amtsgericht vollzogen worden. Sobald ein Bescheid vom Königl. Amtsgericht zu Halle a/S. vorliegt, bei dem nunmehr gleichfalls die Eintragung in das Vereinsregister nachgesucht worden ist, werden die Satzungen unserer Gesellschaft in ihrer neuen Gestalt, zusammen mit den auf die Eintragung bezüglichen amtlichen Schriftstücken, hier mitgeteilt werden. Jedem Mitgliede der Gesellschaft wird ausserdem auch ein Sonderabdruck der Satzungen zugehen.

Der geschäftsführende Vorstand.

1) Siehe S. LXIII.

Vertrag betreffend die neuen Räume unserer Bibliothek.[1])

Zwischen

1. der Kaiserlichen Leopoldinisch-Karolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher in Halle a/S.,
   vertreten durch ihren nach dem Protokolle vom 23. September 1895 gewählten Präsidenten, Geheimen Regierungsrat Professor Dr. Karl Freiherrn von Fritsch, ebenda,
2. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ebenda und zu Leipzig, vertreten durch ihre nach dem Protokoll d. d. Hamburg den 6. Sept. 1902 gewählten 4 geschäftsleitenden Vorstandsmitglieder, nämlich:
   a) den Professor Dr. Praetorius in Halle a/S.,
   b) den Privatdocenten Dr. Kampffmeyer, ebenda,
   c) den Professor Dr. Fischer zu Leipzig und
   d) den Professor Dr. Windisch, ebenda,
3. der Königlichen Preussischen Staatsregierung,
   vertreten durch den Kurator der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg, Meyer, hier,

wird nachstehender

Vertrag

geschlossen.

§ 1.

Auf Grund von Vereinbarungen ist gegenwärtig die Bibliothek der zu 1 genannten Akademie im jetzigen zoologischen Institut (vormals chirurgischen Klinik), die Bibliothek der zu 2 genannten Gesellschaft in der Königlichen Universitäts-Bibliothek untergebracht.

Die den erwähnten Bibliotheken zur Verfügung stehenden Räume sind indessen nicht mehr zureichend.

§ 2.

Die genannte Akademie hat daher mittels der Verträge vom 30. März 1901 und vom 3. Februar 1903 das hierselbst in der Wilhelmstrasse Nr. 37 gelegene, im Grundbuche Band 78 Blatt 2931 verzeichnete Hausgrundstück für den Kaufpreis von 65 000 Mark und das Nachbargrundstück Nr. 36 in derselben Strasse, eingetragen im Grundbuche Band 79 Blatt 2984, für den Preis von 45 000 Mark aus eigenen Mitteln und zunächst zu dem Zwecke erworben, um auf diesen Grundstücken für sich ein eigenes Bibliotheksgebäude nach den Plänen des Stadtbaurats Kortüm zu errichten.

§ 3.

Die Akademie verpflichtet sich aber, der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der Königlichen Staatsregierung gegenüber, in diesem Gebäude

---

1) Das Original befindet sich bei den Akten des Königl. Universitäts-Kuratoriums in Halle a/S., eine beglaubigte Abschrift bei unseren Bibliotheks-Akten.

auch die Bibliothek der Morgenländischen Gesellschaft aufzunehmen und ihr zu diesem Zwecke in dem Erdgeschosse

a) ein Lesezimmer,
b) ein Beamtenzimmer,
c) ein Magazin mit Regalen für mindestens 45000 Bände

für die Zeit vom 1. April 1904 bis 1. April 1924 zu überlassen.

§ 4.

Der Akademie bleibt die Mitbenutzung des Erdgeschosses insoweit vorbehalten, als solche für den Zugang zu den der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nicht mit zu gewährenden Räumen erforderlich ist.

§ 5.

Sollte die Akademie in dem neuen Bibliotheksgebäude Centralheizung einführen, so steht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft die Mitbenutzung der bezüglichen Anlage gegen Entrichtung eines der Zahl und Grösse der von ihr benutzten Räume entsprechenden Anteils an den Heizungskosten zu.

§ 6.

Die Akademie und die Deutsche Morgenländische Gesellschaft verpflichten sich einander und der Staatsregierung gegenüber, ihre Bibliotheken in Halle zu belassen. Sie entsagen ferner vom 1. April 1904 ab allen Ansprüchen auf Weiterbenutzung der ihnen in dem zoologischen Institut und in der Königlichen Universitäts-Bibliothek überwiesenen Räume.

§ 7.

Dagegen macht sich die Königliche Staatsregierung verbindlich, der Akademie vom 1. April 1904 ab bis zum 1. April 1924 als Entschädigung für die von den beiden Gesellschaften aufzugebenden Bibliotheksräume beziehungsweise als Vergütung für das der Morgenländischen Gesellschaft seitens der Akademie eingeräumte Nutzungsrecht einen jährlichen Staatszuschuss von 3000 Mark zu zahlen.

§ 8.

Die Kosten und den Stempel dieses Vertrages und der ihr vorausgegangenen Verhandlungen tragen die beiden Gesellschaften je zur Hälfte.

Halle a/S., den 30. Mai 1903.

Prof. Dr. Karl Frhr.
von Fritsch,
Geheimer Regierungs-Rat,
Präsident der Kaiserlichen
Leopoldinisch-Carolinischen
Deutschen Akademie der
Naturforscher.

gez.: Dr. Franz Praetorius.
" : Dr. Georg Kampffmeyer
" : Dr. August Fischer.
" : Dr. Ernst Windisch.

Der Kurator der Universität
(*L. S.*) gez.: Meyer.

Genehmigt.
Berlin, den 30. Juni 1903.
(*L. S.*)
Der Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten.
Im Auftrage
gez.: Naumann.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. für 1903 beigetreten:

1347 Herr Dr. Alfred Jahn, K. K. wirklicher Gymnasiallehrer in Brünn, I, Deutsches Staatsgymnasium,

1348 „ Lic. Dr. K. Steuernagel, Privatdocent in Halle a/S., Göthestr. 7,

1349 „ Dr. M. Horten in Elberfeld, Ludwigstr. 56,

1350 „ stud. phil. or. Ad. Helbig in Heidelberg, Anlage 53 II, und

1351 „ stud. jur. Arthur von Wurzbach in Laibach, Rain 10;

für 1904:

1352 Herr Professor Dr. H. Lüders in Rostock, St. Georgstr. 4, und

1353 „ cand. rev. min. Curt Steyer in Döbeln, Muldenstr. 3.

Ihren Austritt erklärten die Herren: Dr. E. Hubert in Budapest und Professor Dr. Philippi in Rostock.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. von Möllendorff in Frankfurt a. M., † 17. Aug. 1903, und

„ Geh. Regierungsrat Professor Dr. Dieterici in Charlottenburg, † 18. Aug. 1903.

☛ An Stelle des auf seinen Wunsch aus dem Vorstande ausscheidenden Prof. Praetorius tritt — vorbehältlich der Genehmigung durch die nächste Allgemeine Versammlung — am 1. Januar 1904 Prof. Eug. Hultzsch, Halle a/S., Schillerstr. 50, als Schriftführer in den geschäftsführenden Vorstand unserer Gesellschaft ein. ☚

Wegen des bevorstehenden **Umzugs der Bibliothek** in die neuen Räume (Wilhelmstr. 36/37, Eingang Friedrichstr.) wird voraussichtlich im **April 1904** der gesamte **Ausleihe-Verkehr** der Bibliothek auf etwa 4 Wochen gänzlich **eingestellt** werden.

1. Zu Ab 360. Списокъ книгъ, пріобрѣтенныхъ Библіотекою Императорскаго С.-Петербургскаго Университета въ 1902 году. No. 1. 2. С.-Петербургъ 1902. 1903.
2. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1859. 1862. Berlin 1860. 1863. (Ergänzung der vorhanden gewesenen Lücken, durch die Güte der Königlichen Akademie der Wissenschaften.)
3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XII. Fasc. 5°—6°. Roma 1903.
4. Zu Ae 45a. 4°. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCXCIX. 1902. Rendiconto dell' adunanza solenne del 7 giugno 1903. Vol. II. Roma 1903.
5. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Ve Série. Tome XVI. No. 4. 5. Tome XVII. No. 1—4. St.-Pétersbourg 1902.
6. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. . . . . Szerkeszti *Gyúlai* Pál. XVIII. kötet. 1—5. szám. Budapest 1902. 1903.
7. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXXII. kötet. 2.—4. füzete. XXXIII. kötet. 1. füzete. Budapest 1902. 1903.
8. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXV—XL. 7. Mai—30. Juli 1903. Berlin 1903.
9. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1903 Heft II. III. München 1903.
10. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 145. Wien 1903.
11. Zu Ae 196. *Szily*, C., Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1902. Budapest 1903.
12. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. IV. No. 3. Louvain 1903.
13. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLII. No. 172. Philadelphia 1902.
14. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXII. — Fasc. IV. Bruxellis 1903. Dabei: Index in tomos I—XX, fol. 2—5 (p. 17—48).

15. Zu Ah 5b. *Chevalier,* Ulysse, Repertorium hymnologicum. Supplementum, folium 37 (p. 577—592).

16. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, . . . bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman.* XVI. Jahrgang. Zweites Heft. Berlin 1903.

17. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. V. Fasc. 73. 74. Anno VIII. 1903—1904. Roma.

18. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks. — Eerste Deel. (Deel LV der geheele Reeks.) Derde Aflevering. 's-Gravenhage 1903.

19. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome III, no. 2. Hanoi 1903.

20. Zu Bb 720 Journal of the American Oriental Society. Twenty-fourth Volume, First Half. New Haven 1903.

21. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXIII. Part I, No. 3. 1894. Calcutta 1894. (Ergänzung einer Lücke, durch die Güte der Asiatic Society of Bengal.) — Vol. LXXI. Part I, No. 2. 1902. — Vol. LXXI. Part I, Extra No. 2. 1902. — Vol. LXXII. Part I, No. 1. 1903. — Vol. LXXII. Part III, No. 1. 1903. — Part III. Title page and Index for 1894, 1896, and 1898. — Part III. Title page and Index for 1899, 1900, & 1901. — Calcutta 1902. 1903.

22. Zu Bb 725c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. XI. Extra No. 1902; No. I—V January—May 1903. Calcutta 1903.

23. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. October 1903. London.

24. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome I. No. 3. Tome II. No. 1. 1903. Paris.

25. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VI. 1903. No. 15—19. 20. 21.

26. Zu Bb 825. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrgang VI. Berlin 1903.

27. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLVI. Aflevering 4. 5. Batavia | 's Hage 1903.

28. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. 1903. Aflevering 1. Batavia | 's-Gravenhage 1903.

29. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier.* Série II. Vol. IV. No. 3. Juillet 1903. Leide 1903.

30. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Siebenundfünfzigster Band. III. Heft. Leipzig 1903.

31. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XVII. Band. 2. 3. Heft. Wien 1903.

32. Zu Bb 1180. 4°. Annales du Musée Guimet. Tome trentième. Troisième partie. Paris 1903.

33. Zu Bb 1180a. 4°. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome 11. 15. Paris 1902. 1903. (= *Kern,* H., Histoire du Bouddhisme . . . T. 2; *Moret,* Alex., Du caractère religieux de la royauté pharaonique.)

34. Zu Bb 1200, p, 26. *Abu'l-Faḍl 'Allāmī.* The Akbarnāma of Abu-l-Fazl translated from the Persian by H. *Beveridge.* Vol. I, Fasc. VIII. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1036].

35. Zu Bb 1200, p, 52. [*Ġulām Ḥusain Zaidpūrī Salīm.*] The Riyāẓu-s-salāṭīn. A History of Bengal . . . Translated . . . by Maulavi *Abdus Salam.* Fasciculus III. Calcutta 1902 [= Bibl. Ind. New Series, No. 1037].

36. Zu Bb 1200, s, 33. *Anantabhaṭṭa*, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita *Tārāprasanna Vidyāratna.* Vol. I. Fasciculus II. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1046].

37. Zu Bb 1200, s, 228. *Govindānanda Kavikaṅkaṇācārya*, Dānakriyākaumudī. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa.* Fasciculus II. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series. No. 1039].

38. Zu Bb 1200, s, 375. *Khaṇḍadeva*, Bhāṭṭa Dīpikā, a Work belonging to to the Pūrvva Mīmāṃsā School of Hindu Philosophy by Khaṇḍa Deva. Edited by Mahāmahopādhyāya *Candra Kānta Tarkālaṃkāra.* Vol. I., Fasciculus IV. Calcutta 1903 [Bibliotheca Indica. New Series, No. 1043].

39. Zu Bb 1200, s, 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeça Bhaṭṭa.* Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī.* Vol. II, Fasciculus VIII. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1048].

40. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya.* Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī.* Vol. I, Fasciculus VII. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1038].

41. Zu Bb 1200, s, 705 [war 710]. Śatasāhasrikā prajñāpāramitā. A Theological and Philosophical Discourse of Buddha with his Disciples . . . Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa.* Part I. Fas. 5. Calcutta 1903 [= Bibl. Ind. New Series, No. 1040].

42. Zu Bb 1225. 4⁰. Изданія Факультета восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 10. 12. 13. С.-Петербургъ 1902. 1903. — No. 10 = Образцы персидскаго народнаго творчества . . . Собралъ и перевелъ В. А. *Жуковскій.* — No. 12 = Китайскіе Тексты, выбранные П. С. *Поповымъ.* — No. 13 = *Поповъ,* П. С., Государственный строй Китая и органы управленія.

43. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1903. 5. Jahrgang 8. Berlin.

44. Zu Bb 1250. 4⁰. (II, 11, 1.) *Derenbourg*, Hartwig, Les manuscrits arabes de l'Escurial décrits. Tome second, Fascicule I. Morale et politique. Paris 1903.

45. Zu Bb 1250. 4⁰. (IV, 3.) *El-Bokhâri,* Les traditions islamiques traduites de l'arabe avec notes et index par O. *Houdas* et W. *Marçais.* Tome premier. Paris 1903.

46. Zu Bb 1250. 4⁰. (IV, 11.) *'Oumâra du Yémen,* sa vie et son œuvre. Par Hartwig *Derenbourg.* Tome second (Partie arabe) . . . Paris 1902.

47. Zu Bb 1429. 4⁰. Expedition, Südarabische. Band V, Teil I. Die Somali-Sprache von Leo *Reinisch.* III. (Grammatik.) Wien 1903. (Von der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.)

48. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl.* Vol. VII. Fasc. II & III. Upsala.

49. Zu Dc 2586. The sixth book of the select Letters of *Severus* Patriarch of Antioch in the Syriac version of Nisibis. Edited and translated by E. W. *Brooks.* Vol. II. (Translation.) Part I. Oxford 1903. (Vom Verleger.)

50. Zu De 20. *Chauvin*, Victor, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. VII. Les Mille et une nuits. (Quatrième partie.) Liége | Leipzig 1903. (Vom Verf.)

51. Zu De 3774. Извѣстія *Ал-Бекри* и другихъ авторовъ о Руси и Славянахъ. Часть 2. (Разысканія А. *Куника*.) Санктпетербургъ 1903. (Von der Kais. Akademie der Wiss. in St.-Petersburg.)

52. Zu De 6875. *Ibn Qutaiba's* 'Ujûn al aḫbâr . . . herausgegeben von Carl *Brockelmann*. Teil II. Strassburg 1903. Beiheft zum XVII. Band der Zeitschr. f. Assyriologie . . . herausg. v. Carl Bezold. (Vom Herausgeber Prof. Brockelmann.)

53. Zu Dh 185. 4⁰. *Wiener*, Samuel, Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus librorum impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico Imperialis Academiae Scientiarum Petropolitanae asservatorum. Fasc. IV. Petropoli 1902. (Von der Kais. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.)

54. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the First, Second Quarter . . . 1903. (Calcutta) 1903.

55. Zu Eb 165. 4⁰. Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part III. Saṃskṛit Literature: A. Scientific and Technical Literature. II. Rhetoric and Law. By Julius *Eggeling*. London 1891. (Ergänzung einer Lücke, durch die Güte von Herrn Professor Dr. Windisch.)

56. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of books, registered in Burma during the quarter ending the 31st March, the 30th June 1903. Rangoon 1903.

57. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 30th June 1903. (Lahore 1903.)

58. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th June, 30th September 1903. Akola 1903.

59. Zu Eb 765a. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces of Agra and Oudh, registered . . . during the First, Second Quarter of 1903. (Allahabad 1903.)

60. Zu Eb 1882. 4⁰. Das Mānava-Çrauta-Sūtra herausgegeben von Friedrich *Knauer*. Buch II. III—V. St.-Pétersbourg 1901. 1903. (Von der Kais. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.)

61. Zu Eb 2020. Bibliotheca Buddhica. I. (*Çāntideva*, Çikshāsamuccaya. A Compendium of Buddhistic Teaching . . . Edited by Cecil *Bendall*. IV. St.-Pétersbourg 1902.) — II. (Rāṣṭrapālaparipṛcchā. Sūtra du Mahāyāna. Publié par L. *Finot*. St.-Pétersbourg 1901.) — III. (Avadānaçataka. A Century of Edifying Tales belonging to the Hīnayāna. Edited by J. S. *Speyer*. I. St.-Pétersbourg 1902.) (Von der Kaiserl. Akademie der Wissensch. in St. Petersburg.)

62. Zu Eb 2144 [früher 3037]. Schelmenbücher, Altindische. II. *Dāmodaragupta's* Kuṭṭanimatam (Lehren einer Kupplerin). Ins Deutsche übertragen von Johann Jacob *Meyer*. Leipzig o. J. [1903]. (Vom Lotus-Verlag, Leipzig.)

63. Zu Ed 135. Zeitschrift für armenische Philologie. Herausgegeben von Agop *Manandian*, Franz Nikolaus *Finck* und Esnik *Gjandschezian*. Band 2, Heft 3. Marburg (Hessen) 1903.

64. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 1903. 7. Wałaršapat.

65. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1903. 8. 9. 10. 11. Wienna.

66. Zu Eg 330. 4⁰. *Χρονικα, Βυζαντινα.* *Τομος ογδοος.* *Τευχος α' και β', γ' και δ'; Τομος εννατος.* *Τευχος α' και β'.* Санктпетербургъ 1901. 1902.

67. Zu Fa 60. 4⁰. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XXI. Helsingissä 1903.

68. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouraloaltaïques . . . IV. évfolyam. 1903. 2. szàm. Budapest.

69. Zu Fa 1310. Gyüjtemény, Vogul népköltési. I. kötet. Kiegészitö füzet. Budapest 1902. (Von der Magyar Tudományos Akadémia.)

70. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Lieferung 14—16. St.-Pétersbourg 1901—1903.

71. Zu Fb 12. 4⁰. *Brandes*, J., Beschrijving der Javaansche, Balineesche en Sasaksche Handschriften aangetroffen in de nalatenschap von Dr. H. N. van der Tuuk . . . 2e Stuk. Ghaṭotkatjaçaraṇa—Putrupasadji. Batavia 1903. (Von der Königlich Niederländischen Regierung durch deren Gesandtschaft in Berlin.)

72. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XX. Part I; Vol. XX, Supplement Part II, III (Section I), V; Vol. XXI; Vol. XXII, Part I—III; Vol. XXIII; Vol. XXIII Supplement; Vol. XXX, Part I. Yokohama 1892—1902. (Ergänzung vorhanden gewesener Lücken, durch die Güte der Asiatic Society of Japan.)

73. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XLVI. No. 3. Tome XLVII. No. 1—3. Paris 1902. 1903.

74. Zu Ia 123. 4⁰. Review, The Princeton Theological. Vol. I. No. 3. July 1903. Philadelphia.

75. Zu Ia 125. Revue Biblique Trimestrielle (Von Tome IV ab: Revue Biblique Internationale) Publiée Sous la direction des Professeurs de l'École (Von T. VII ab: Pubiée par l'École) pratique d'Études bibliques établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem. Année 1—3. 1892—1894. Paris o. J.; Année 5—11. Tome 5—11. Paris 1896—1902. (Unsere Serie ist damit jetzt vollständig.) — Année 12. No. 4. 1903. Paris.

76. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestrial. 1903. No. 2. 3. Paris 1903.

77. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Quinto, Giugno, Luglio, Agosto, Settembre, Ottobre, Novembre 1903. Firenze 1903.

78. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 1. Aflevering 4. Haarlem 1903.

79. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXVI. Heft 4. Leipzig 1903.

80. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins . . . Leipzig 1902. Nr. 3—5. 6. 1903. No. 1. 2.

81. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXV. Part 7. [London] 1903.

82. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 241. 242. 243. 244. Bd. VI. Nr. 8. 9. 10. 11. August, September, Oktober, November 1903.

83. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome II. Juillet-Août, Septembre-Octobre 1903. Paris 1903.

84. Zu Ne 47. *Becker*, Carl H., Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam. Zweites Heft. Strassburg 1903. (Vom Verf.)

85. Zu Nf 342. 2°. Progress Report of the Archæological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1903. (Vom Government of Bombay. General Department. Archaeology.)

86. Zu Nf 343. 2°. Progress Report, Annual, of the Archæological Surveyor, Punjab Circle, for the year ending 31st March 1903. (Vom Punjab Secretariat, P. W. Department.)

87. Zu Nf 805. *Wilhelm*, Eugen, Perser. [= Jahresberichte der Geschichtswissenschaft. 1901.] (Vom Verf.)

88. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. 91, 2; 92, 1. Wien 1902.

89. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Diplomataria et Acta. LV. Band. Wien 1902.

90. Zu Nh 1010. Magyarországi tanulók külföldön IV . . . Budapest 1902. (Die Matrikeln der Natio Hungarica an der Universität Wien 1453—1630, herausg. von Karl *Schrauf*.) (Von der Magyar Tudományos Akadémia.)

91. Zu Ni 415. Отчетъ о состоянія и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1902 годъ . . . С.-Петербургъ 1903. (Von der Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

92. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXVII, 1901, Выпускъ VI; Томъ XXXVIII, 1902, Выпускъ V; Томъ XXXIX, 1903, Выпускъ I—III. С.-Петербургъ 1903.

93. Zu Oa 48. 8°. Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. По отдѣленію Этнографіи. Т. XXVIII = Вып. I. С.-Петербургъ 1903.

94. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXII. No. 2. 3. 4. 5. August, September, October, November 1903. London.

95. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1903. No. 7. 8. Berlin.

96. Zu Oa 452. 4°. Сборникъ трудовъ Орхонской экспедиціи. V. Санктпетербургъ 1901.

97. Zu Ob 2780. 4°. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India Anno 1644—1645. Uitgegeven . . . onder toezicht van J. de *Hullu*. 's-Gravenhage 1903.

98. Zu Ob 2845. 4°. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snelleman*. Afl. 34. 's-Gravenhage—Leiden.

99. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXIII, 1903. January to June. London.

100. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VI. No. 5. Bombay 1903.

101. Zu Oc 2065. 4°. *Шренкъ*, Л., Объ инородцахъ Амурскаго края. Томъ третій . . . Санктпетербургъ 1903. (Von der Kais. Akademie der Wiss. in St.-Petersburg.)

102. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XVII, Article 11; Vol. XVIII, Article 3; Vol. XIX, Article 6. 7. Tōkyō, Japan 1903.

II. Andere Werke.

11646. *Liebich*, B., Das Datum Candragomin's und Kalidasa's. (SA. a. d. Jahresbericht d. Schles. Ges. f. vaterl. Kultur. Sitz. d. orient.-sprachwiss. Sektion vom 16. Juli 1903.) (Vom Verf.) Eb 2472.

11647. *Kampffmeyer*, Georg, Marokko. Halle a. S. 1903. Angewandte Geographie . . . I. Serie, 7. (u. 8.) Heft. (Vom Verf.) Ob 798.

11648. *Trumbull*, James Hammond, Natick Dictionary. Washington 1903 = Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology: J. W. Powell, Director. Bulletin 25. Fh 328. 4⁰.

11649. *Löwy*, Albert, Die Echtheit der Moabitischen Inschrift im Louvre aufs neue geprüft. Wien 1903. (Vom Verf.) Dh 9423.

11650. *Stein*, M. Aurel, Sand-buried ruins of Khotan. Personal narrative of a journey of archæological & geographical exploration in Chinese Turkestan . . . London 1903. (Vom Verleger?) Ob 2542.

11651. *Martin*, J.-B., Une carrière scientifique. M. le chanoine Ulysse Chevalier. Lyon 1903. (Vom Verf.) Nk 211.

11652. *Scriban*, August, Hiatus, Elision und Synalöphe im rumänischen Vers. (Diss.) Halle a. S. 1903. (Vom Verf.) Eh 645.

11653. *Hoffmann*, J., Mundari Grammar. Calcutta 1903. (Von dem Herrn Lieutenant Governor of Bengal.) Fe 850.

11654. Über das Haihayendracarita des *Harikavi*. Von Th. *v. Schtscherbatskoi*. St.-Pétersbourg 1900. = Mémoires de l'Académie Imp. des sciences de St.-Pétersbourg. Sér. VIII, Vol. IV, No. 9. = Ae 70/30. 4⁰.

11655. Die Fragmente des *Toparcha Goticus* (Anonymus Tauricus) aus dem 10. Jahrhundert. Von Friedrich *Westberg* . . . St.-Pétersbourg 1901. = Mémoires de l'Ac. Imp. d. sciences de St.-Pétersb. Série VIII, Tome V, No. 2. = Ae 70/30. 4⁰.

11656. Des Klerikers *Gregorios* Bericht über Leben, Wunderthaten und Translation der hl. Theodora von Thessalonich. Nebst der Metaphrase des Joannes *Staurakios*. Herausgegeben von Eduard *Kurtz*. St.-Pétersbourg 1902. = Mém. de l'Ac. Imp. des sciences de St.-Pétersbourg. Sér. VIII, Vol. VI, No. 1. = Ae 70/30. 4⁰.

11657. Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. II. III. St.-Pétersbourg 1901. (Von der Kais. Akademie der Wiss. in Petersburg.) Oc 263. 4⁰.

11658. *Wiener*, S., Bibliographie der Oster-Haggadah. 1500—1900. St.-Pétersbourg 1902. (Von derselben.) Dh 167. 4⁰.

11659. *Ethé*, Hermann, Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office. Volume I. Oxford 1903. (Von dem Secretary of State for India in Council.) Ec 1430. 4⁰.

11660. *Finck*, Franz Nikolaus, Lehrbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner. Marburg 1903. (Vom Verf.) Eb 6188.

11661. *Govindānanda Kavikankanācāryya*, Srāddha Kryā Kaumudī. Etited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus I. II. Calcutta 1903. = Bb 1200, s, 229.

11662. *Umāsvāti*, Tattvârthâdhigama. Being in the Original Sanskrit with the Bhâshya by the Author himself. Edited by *Mody Kheshavlal Premchand*. Vol. I. Fasciculus I. Calcutta 1903. = Bb 1200, s, 878.

11663. *Nigamānta-Mahā-Deçika*, Çrīman-, Çatadūṣaṇī. With the Commentary entitled Caṇḍamāmta by *Çrīman-Mahā-Cārya.* Etited by *P. Anandacharlu Vidyāvinod.* Vol. I, Fasciculus 1. Calcutta 1903. = Bb 1200, s, 545.

11664. *Narasiṃha Vājapeyī*, Nityācāra-Pradīpaḥ. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihāri Bhāṭṭācāryya.* Fasciculus 1. Calcutta 1903. = Bb 1200, s, 535.

11665. *Sarat Chandra Das*, A Tibetan English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Revised and Edited under the orders of the Government of Bengal by Graham *Sandberg* and A. William *Heyde.* Calcutta 1902. Ff 1335. 4°.

11666. Bibliothèque de l'École des langues orientales vivantes. Tome 1 (*Vinson*, Julien, Manuel de la langue tamoule . . .). Tome 2 (*Rambaud*, J.-B., La langue wolof). Paris 1903. Bb 1119/50.

11667. *Meyer*, Johann Jakob, Kāvyasaṃgraha. Erotische und esoterische Lieder. Metrische Übersetzungen aus indischen und anderen Sprachen. Leipzig o. J. [1903]. (Vom Lotus-Verlag, Leipzig.) Ef 483.

11668. Report on Archæological Work in Burma for the year 1901—02. 1902—03 Rangoon 1902. 1903. (Vom Superintendent, Government Printing, Burma.) Nf 382. 2°.

11669. *Modi*, Jivanji Jamshedji, The Parsees at the court of Akbar and Dastur Meherjee Rânâ . . . Bombay 1903. (Vom Verf.) Hb 2858.

11670. Die Gedichte des *Mutalammis*, arabisch und deutsch bearbeitet von K. *Vollers.* Leipzig 1903. (SA. aus: Beitr. zur Assyriol. . . . Bd. V, Heft 2.) (Vom Herausg.) De 9158.

11671. *Ramstedt*, G. J., Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen. Akademische Abhandlung. Helsingfors 1902. (Durch die K. Universitäts-Bibliothek, Uppsala.) Fa 2150. 4°.

11672. *Segerstedt*, Torgny Karl, Till frågan om polyteismens uppkomst. Akademisk Afhandling . . . Stockholm 1903. (Durch dieselbe.) Ha 272.

11673. *Chauvin*, Victor, „L'Abrégé des Merveilles" et Les mille et une Nuits. (In: Mélusine . . . T. IX, No. 3 [und 4?] 1898.) (Vom Verf.) De 3011/30. 4°.

11674. Catalogue of two Collections of Sanskrit Manuscripts preserved in in the India Office Library. Compiled by Charles H. *Tawney* and Frederick W. *Thomas.* London 1903. (Vom Secretary of State for India.) Eb 167.

11675. *Finck*, Franz Nikolaus, Katalog der armenischen Handschriften des Herrn Abgar Joannissiany zu Tiflis. Gedruckt Leipzig. In Kommission Marburg. 1903. (Vom Verf.) Ed 50.

11676. *Nilos Doxapatres* ταξις των πατριαρχικων θρονων armenisch und griechisch herausgegeben von Franz Nikolaus *Finck* . . . Wałaršapat 1902. (Von dems.) Ed 996. 4°.

11677. *Richter*, Gustav, Oratio in honorem Eugenii Wilhelm professoris sexagesimum diem natalem celebrantis habita. (Progr.) Jena (1903). (Vom Verf.) Nk 924. 4°.

11678. *Mûsâ Maimûnî*'s (Maimonides') Acht Capitel. Arabisch und deutsch mit Anmerkungen von M. *Wolff.* Zweite, vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leiden 1903. (Vom Herausgeber.) De 6687².

11679. *Zimmern*, Heinrich, Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Probleme . . . Berlin 1903. (Vom Verf.) Ia 440.

11680. *Lammens*, Henri, Notes sur les Musulmans indiens. Extrait des „Missions Belges de la Compagnie de Jésus“ 4e année, septembre 1902. Bruxelles 1902. (Vom Verf.) Ob 1418. 4°.

11681. *Lammens*, Henri. La future route des Indes. Extrait des „Missions Belges de la Compagnie de Jésus“. Bruxelles 1903. (Von dems.) Ob 1418/30. 4°.

11682. Bunte Geschichten vom Himalaja. Novellen, Schwänke und Märchen von *Somadewa* aus Kaschmir, deutsch von Johannes *Hertel*. München 1903. (Vom Übersetzer.) Eb 3483.

11683. *Peisker*, Martin, Severus von Antiochien. Ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus. (Diss.) Halle a. S. 1903. (Vom Verf.) Dc 2252.

11684. *Westphal*, Gustav, Die Vorstellungen von einer Wohnung Jahwes nach den alttestamentlichen Quellen. I. Teil. (Diss.) Marburg 1903. (Vom Verf.) Hb 1572.

11685. *Douglas*, Robert Kennaway, Supplementary Catalogue of Chinese Books and Manuscripts in the British Museum. London 1903. (Von den Trustees des Brit. Museums.) Ff 35. 2°.

11686. *Вестбергъ*, Фридрихъ, Комментарій на записку Ибрагима ибн-Якуба о славянахъ . . . Санктпетербургъ 1903. (Von der Kaiserlichen Gesellschaft der Wissenschaften in St.-Petersburg.) De 3775.

11687. Журналы засѣданій совѣта Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1902 г. No. 58. С.-Петербургъ 1903. (Von der Kaiserlichen Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.) Ni 410.

11688. *Теръ-Мовсесянъ*, Месропъ, Исторія перевода библіи на армянскій языкъ. С-Петербургъ 1902. Id 2245. 4°.

11689. *Тураевъ*, Б., Богъ Тотъ. Опытъ изслѣдованія въ области исторіи древне-египетской культуры. Leipzig 1898. Hb 80. 4°.

11690. *Douglas*, Robert Kennaway, Catalogue of Chinese Printed Books, Manuscripts and Drawings in the Library of the British Museum. London 1877. (Von den Trustees des Brit. Museums.) Ff 34. 2°.

11691. *Mironow*, Nicolaus, Die Dharmaparīkṣā des Amitagati. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte des indischen Mittelalters. (Strassburger Diss.) Leipzig 1903. (Von Herrn Prof. Zachariae.)

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-erscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Notes on the Maghī dialect of the Chittagong Hill Tracts.

By

Sten Konow.

Maghī is the local name for Burmese in the Chittagong Hill Tracts. According to the information collected for the Linguistic Survey of India, it is spoken by about 22 500 individuals in the Chittagong Hills, and by 16 417 in Chittagong. It is, in all essentials, the same dialect as the Burmese of Arakan.

A translation of the parable of the Prodigal Son and a folktale in Maghī have been prepared in the Chittagong Hill Tracts for the use of the Linguistic Survey. Burmese and its dialects do not, however, fall within the limits comprised by the survey, and the Maghī specimens will not, accordingly, be printed in that publication. I have therefore thought it advisable to publish them separately. We know so little about Burmese dialects that I hope that this undertaking may prove to be of some use.

The original specimens are written in Burmese characters, and in transliteration. The writer has evidently tried to write Standard Burmese as best he could. It is, therefore, possible that the specimens do not give a true impression of the accidence and syntax of Maghī. Their chief interest is that they allow us to judge of the phonetical development of the dialect, and the remarks which follow are only concerned with the relation between Maghī and Standard Burmese phonology. They are entirely based on the specimens as I have got them. I do not profess to have sufficient knowledge of Burmese to have avoided all mistakes, and what I have given cannot be considered as more than materials for the use of more competent scholars.

Standard Burmese has the following consonants:—

Gutturals, *k*, *kh*, *g*, *gh*, and *ṅ*.
Palatals, *c*, *ch*, *j*, *jh*, and *ñ*.
Cerebrals, *ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, and *ṇ*.
Dentals, *t*, *th*, *d*, *dh*, and *n*.
Labials, *p*, *ph*, *b*, *bh*, and *m*.

Semivowels, *y, r, l, w.*
Sibilant, *ϑ.*
Aspirate, *h.*

The vowels are:—*a, ā, i, ī, u, ū, e, ä, o, ō,* and *ui* (*ü*).

It is a well known fact that these sounds are not all used in modern Burmese, and we need not here discuss this question. I must also abstain from repeating the various rules for the pronunciation of Standard Burmese, my object being to point out the phonetical relation existing between the written form of the language and the Maghī dialect of the Chittagong Hill Tracts.

Pronunciation of consonants.—The pronunciation of the consonants in Maghī differs in several points from that prevailing in Standard Burmese.

The palatals are not pronounced as *ts*, *s'*, and *dz*, but like the corresponding sounds in Sanskrit. The original manuscript does not usually make any difference between *c* and *ch*, but treats both as unaspirated letters. The analogy from the other vargas, however, shows that there is a difference between them, and I have, therefore, transliterated them as *c* and *ch* respectively.

The cerebrals are pronounced as dentals, as is also the case in Standard Burmese. The only one which occurs in the specimens is *ṇ*, which we find in Pali words such as *ā-ṇā*, order; *guṇ-tsaiti*, meritorous power. I have transliterated it as *n*.

y is apparently a semi-vowel, an *i̯* and not a *y*. This I might infer from the fact that it is often written *i* and *e*, or *iy* and *ey*; thus, *khia*, to explain; *kheai*, to pity; *iyū*, to take; *peya*, to feast. It is sometimes prefixed to other vowels; thus, *ye-lä*, probably for *ī-lä*, this even, nevertheless; *ye-na*, probably for *ī-nheṅ*, therefore; *yoṅ*, Standard *auṅ*, until, so that. Compare *'a* in Tibetan.

r is pronounced as *r*, and not like *y* as in Standard Burmese. Forms such as *a-yaṅ*, former time; *pyaṅ*, prepare, which are written *a-raṅ* and *praṅ* in Standard, are probably older than the forms with *r*. *A-yaṅ* may be compared with Kōm *ayōṅ*, Khami *yāṅ-ni*, Shö *ā-yaṅ*, formerly.

rw and *rhw* correspond to Standard *lw* and *lhw*; thus, *rwai*, to excell; *rhwai*, to release.

ϑ, the sound of *th* in English 'thin', becomes *ts* in Maghī; thus, *tsā*, to drink; *tsai*, a word. The postposition *tü*, to, corresponds to Standard *ϑü*, but is perhaps a different word.

The aspirated mediae, with the exception of *bh*, do not occur in Maghī. *bh* is apparently only another spelling for *ph*. It alternates with this latter sound in *a-pha* and *a-bha*, father. In all other cases Standard Burmese *bh* is represented by *ph*; thus, *pha-nai*, a sandal; *pho-ra*, God; *phū*, a verbal suffix.

Compound consonants.—The consonants *y*, *r*, *w*, and *h*, are combined with other consonants in the some way as in Standard

Burmese. The pronunciation of such compounds is, however, in many cases different.

The compounds with *y* which occur in the specimens are *ky*, *khy*, *py*, *phy*, *by*, and *my*. Thus, *kyā*, a tiger; *khya*, to explain; *pyaṅ*, to prepare: *pheya*, i. e. probably *phyo*, to waste; *ma-tsaṅ-byā*, unworthy; *a-myā*, many. *y* is in all such cases pronounced as *y* or as *i̯*; compare spellings such as *kiyū*, to transgress; *peya*, i. e. *pyō*, to feast. The word *a-ṣeya* or *a-ṣe*, younger, has been written *a-ϑye* in Burmese characters. I have not been able to identify it with any word in Standard Burmese, where the corresponding word is *a-thwe*. It corresponds to *ṣa*, young, in Kachin; *ca* in many Kuki-Chin languages, and *chuṅ-ba* in Tibetan. It is probably pronounced *ṣa* or *ṣya*.

r is in the specimens combined with *k*, *kh*, *p*, *ph*, *b*, and *m*. Thus, *a-krong*, matter; *a-khri*, foot; *praṅ*, outside; *phrè*, to be slow; *bri*, to run; *mraṅ*, horse. It is always pronounced as *r*, and not as *y*. The form *pyaṅ*, to prepare, corresponding to Standard Burmese *praṅ*, has already been mentioned.

w is in the specimens added to *kh*, *c*, *t*, *th*, *p*, and *r*; thus, *khwai*, probably for *khywai*, to take off; *cwai*, a ring; *a-twa*, account; *pwä*, feast; *a-rwä*, age of puberty; *rhwai*, to release. In *tho*, to go out, *wa* has been contracted to *o*.

h occurs after *ṅ*, *n*, *m*, *l*, *r*, and *rw*. It has only been marked in one place, after *n*, in the original manuscript. In all other cases we simply find *ṅ*, *n*, *m*, *l*, *r*, and *rw*. Instead of *rw* we find *wh* written in one place. Thus, the same word 'to release' is given as *rwai* and as *whai*. The occasional writing of *nh* and the spelling *wh* point to the conclusion that the aspiration was really heard, and I have therefore restored the *h* throughout. Thus, *a-ṅ[h]ā*, wages; *nha*, two; *khu-n[h]a*, seven; *m[h]ai*, to think; *r[h]ang*, alive; *rw[h]ai* and *[r]whai*, to release. In *ṣyū*, to be scarce, we have probably the Standard Burmese form, while *hi*, to be, is originally different from *rhi*, pronounced *ṣi*, in Standard. Both forms occur in other connected languages; thus, Paitē and Raltē *hi* and *ṣi*, to be.

Initial consonants. — The rules regarding the consonants which can be used as initials are the same in Maghī and in Standard Burmese. The soft consonants *g*, *j*, *d*, and *b* only occur in very few words. The details are as follows:—

g occurs in borrowed words such as *gadi*, a promise; *gun-tsaiti*, meritorous power; and in *gu-lo*, up to date. The latter word corresponds to Standard Burmese *khu-lauk*, present-time-about. Compare *kha-le* and *ga-le*, young.

j occurs in the word *jā-lä*, what? This word cannot be derived from Standard Burmese *bhā-lä*. It must be compared with words such as *ye* and *zē*, what? in Lai; *ci* in Tibetan, and

so forth. *j* is written for *dz* in *dzü-dzō*, thus although, but; and *dzō-lä*, though.

Initial *d* occurs in the borrowed word *dukkha*, misery, and in the pronoun *de*, this, which corresponds to Tibetan *a-di*, this; *de*, that.

Initial *b* occurs in *Bāranasī*, Benares; *bri*, to run; *bai*, to be lost; *boi*, to shoot. The word *bri*, to run, is also pronounced with a *b* in Standard Burmese. *bai*, to be lost, probably corresponds to Burmese *pyak*, to be destroyed. 'To shoot' is *prac*, pronounced *pyet*, in Standard Burmese, but *boi* seems to be a different word and is perhaps connected with Standard *phauk*, to perforate. Compare *gu* and Standard *khu*, now.

Final consonants.—The only consonants which can end a word in Standard Burmese are *k*, *t*, *ṅ*, and *n*, and there is, according to Mr. St. John, a tendency to drop even these. This tendency is fully developed in Maghī, where only *ṅ*, and *n*, representing the nasals *ṅ*, *n*, *m*, and anusvāra, can be used as finals. Both letters, *ṅ* and *n*, are used promiscuously, and the nasal is often dropped altogether. Thus, *r[h]aṅ* and *r[h]an*, alive; *n[h]aṅ* and *n[h]a*, with; *a-tain* and *a-taṅ*, interval; *rwai*, to excell; *iṅ*, house; *a-phain*, seizure; *nai*, kiss. It must be concluded that final *ṅ* and *n* both denote the nasalisation of the preceding vowel so that really no consonant occurs as final.

Consonantal sandhi.—An initial hard consonant is changed to the corresponding soft one in compound words after a vowel or a nasal. Thus, *ca-gā*, a word; *mraṅ-ji*, a rider: *kyain-gyain*, safely; *tsu-bā-gü*, him-to.

This law is anterior to the dropping of final consonants, and the change does not, therefore, take place if the first part of a compound originally ended in a surd. Thus, *ta-ya-kü*, one-to; *wai-ci*, to cause to put on. The word *a-kü*, an elder brother, corresponds to Standard *eikkü*, and this is probably the reason why *k* is not changed to *g* in *nyiṅ-kü*, brothers. The plural suffix *tü* is usually changed to *rü*, which also occurs in Standard in *kü-rü* and *kü-dü*, yourselves. The two suffixes are probably not identical; compare Lai *rwē*.

The consonant *ts* is apparently not changed in this position. Thus, we find *tsā*, a son; and *maṅ-tsā*, a prince.

The rule about the interchange between hard and soft consonants does not apply to aspirated letters. Thus, we find *la-kha*, monthly salary; *tain-c[h]ā*, ornaments; *nā-thoṅ*, to listen. In *lan-phaṅ*, neck, the *ph* corresponds to *p* in Standard and represents another form of the same word. *ph* is probably also the initial consonant in *p[h]wai*, like; compare Standard *phway*, to be meet, suitable. It has been transliterated in various ways; thus, *a-ṅ[h]ā-tsā ta-ya pain*, servant one like; *a-yaṅ-pai*, as before; *thü-pai*, thus; *thü-pwain*, thus.

The only real exception to the rule is *a-l[h]a-pa*, beautiful. It is perhaps a miswriting.

The initial consonant is not changed after the negative *ma*; thus, *ma-koṅ*, not-good, bad.

The prefix *a*, which forms nouns from verbal roots, does not involve any change of the following consonant. Thus, *a-kroṅ*, matter; *a-ta*, skill; *a-pā*, nearness. The same is the case in Standard Burmese.

Vowels.—The pronunciation of vowels cannot, in all cases, be ascertained. I can do little more than state how they are transliterated in the original manuscript, and how I have rendered them.

Initial and final *a* remain, as a rule, without any change; thus, *a-pha*, father. The negative particle *ma* becomes *mo* before *w*; thus, *mo-waṅ*, he did not enter. The following consonants cause various changes in the pronunciation of this vowel.

ak becomes *a*; thus, *a-tsa*, life; *ra*, day. In *tho* from *thwak*, to go out, *wa* has been changed to *o*. The word *maṅ* and *mai*, to be angry, is perhaps miswritten for *mya*; compare, however, Standard *man*, anger.

ac, *at*, and *ap*, become *ai*; thus, *tsai*, a word; *tai*, to know; *a-rai*, a country. In a few places we find *a* instead of *ai*; thus, *a-ta*, skill; *pi-ja* and *pi-jai*, to marry. I have given *ai* throughout. In *ta*, one, and *n[h]a*, two, the short forms already occur in Standard.

aṅ is transliterated as *aṅ*, *an*, *a*, and *oṅ*; thus, *mraṅ* and *mran*, to see; *n[h]aṅ* and *n[h]a*, with; *moṅ* and *maṅ*, a king. The pronunciation is probably that of a nasal vowel *ã*. I have given *aṅ*. In *khain-bwain*, from *khaṅ-pwan*, a friend, the *ai* in *khain* seems to be due to an assimilation with the vowel of the following syllable. Compare *pai-ñā*, knowledge; *ae-yaṅ*, former time.

añ becomes *ä*; thus, *a-nä*, few; *lä*, also. *ai* and *ei* are sometimes written instead; thus, *a-cai*, succession; *prei* and *prä*, a country. This shows that the pronunciation is that of *ai* in English 'hair'. The forms *nyä* and *nya*, night, also occur in Standard. I cannot explain why *añ* has become *an* in *lan-phaṅ*, a neck.

an, *am*, and *aṁ* are usually transliterated *ain* and *ai*; thus, *a-tain*, interval; *rwai*, to excell; *wain*, belly; *nai*, to kiss; *a-tsein*, sound; *a-rwai*, with disgust. *aṅ* and *an* occasionally occur instead; thus, *a-taṅ* and *a-tain*, interval; *khan*, to suffer. The pronunciation is probably that of a nasal *ai*, the writing with *a* representing the Standard form. I have given *ain*.

ay becomes *ē*, *ei*, *ai*, and *ī*; thus, *a-rwē*, age of puberty; *lei*, field; *rwai*, to intend; *pī*, to reject. Standard has *ä*. The pronunciation in Maghī seems to be *ai*.

ā is pronounced as a long *ā*. Thus, *ā-nā*, order; *mā*, to be well.

i has probably on open sound like the *i* in the diphthong *ai*. It has been transliterated *i* and *e*; thus, *tsi* and *tse*, to know.

Compare *e*, below. It has sometimes a nasal sound; thus, *nyiṅ*, a younger brother; *tsa-miṅ*, a daughter. *it* and *ip* become *ei* and *im*, *iṅ*; thus, *cei*, mind; *ei-rā*, bed; *iṅ*, house. *pha-nai*, a sandal, is written *bhi-nap* in Standard.

Initial *ī* seems to become *ye*; thus, *ye-lä*, nevertheless; *ye-n[h]a[ṅ]*, therefore. Final *ī* is shortened; thus, *kri*, great; *a-ti*, what? It seems to have been nasalised in *m[h]ein*, to take shelter, Standard *mhī*.

u has probably, like *i*, an open sound, and is often written *o*; thus, *a-m[h]o*, business; *pho-rā*, God; *chu*, collect; *a-kun*, *a-kuṅ*, and *a-koṅ*, all; *a-luṅ*, globe; *lu* and *lo*, to work.

ū remains long; thus, *lū*, a man; *kiyū*, that is *kyū*, to transgress.

e is freely interchanged with *i*; thus, *ne* and *ni*, day; *pe* and *pi*, to give. The ablative suffix *ke*, which is used to form past participles, corresponds to Standard *ka*. Compare, however, Meithei *ki* and *gi*.

ä is often written *ei*, which points to the pronunciation usual in Standard; thus, *a-thä* and *a-thei*, inside. I have given *ä*.

o is usually written *o*, but also *eo* and *a*; thus, *to*, a forest; *yeo-khu-mā*, a father in law; *pra*, to say. The pronunciation is probably the same as in Standard Burmese.

ok is given as *a*, *ā*, *au*, *ao*, and *eo*; thus, *pya*, to disappear; *tsā*, to drink; *rau* and *ro*, to come; *nao*, after; *kro*, to fear; *ya* and *yeo*, a generic suffix. The occasional transliteration as *au* and *ao* is probably due to Standard Burmese. I have given *o*.

ō is transliterated *o*, *a*, *ā*, *eo*, and *aw*; thus, *kho* and *kha*, to call; *pyā*, to make merry; *keo*, to become famous; *dzü-dzaw*, but. The pronunciation is certainly, as in Standard Burmese, that of *a* in English 'all'. I have given *ō*.

ü is transliterated as *o*, *a*, and, before consonants, as *ai* and *oi*; thus, *tho*, that; *lo*, to wish; *kai*, to bite; *lai*, to follow; *koi*, to hold. I have given *ü* and *ui* respectively, but I am much in doubt with regard to the real pronunciation.

Tones and accents.—The two accents *auk-myit* and *she-pauk* are used in exactly the same way as in Standard Burmese.

In other respects Maghī pronunciation, so far as we can judge from the specimens, closely agress with Standard Burmese.

The specimens which follow are printed in transliteration only. The Burmese characters only give the corresponding in Standard, and may be restored by any Burmese scholar.

The *she-pauk* has been transliterated as a ˋ and the *auk-myit* as a ˊ above the vowel thus qualified.

Specimen I.

Lū	ta-ya-mhā	tsà	nha-ya	hi-re.	Thü	nha-ya-mhā	tsà
Man	*one-to*	*sons*	*two*	*were.*	*Them*	*two-of*	*son*

a-ṣa-ga a-pha-gü pro-re, 'A-bhā, ṅa a-wi u-cā-gü ṅa-gü
younger father-to said, 'Father, my share property me-to

pi'. Thü-a-tuìn thü-tsū-rú a-thā-mhā wi-rú pì-re. A-tain
give'. Accordingly them between dividing gave. Interval

krā-ge a-kuṅ-gü cu-rú a-wì prä ta-brä-dú là-kha-re.
long-being all collecting far country one-to went.

Tsū thü a-rai-mhā pyō-bà-rú a-kun bai-le-re. Thü u-cā
He that country-in luxuriously all lost. That property

a-kuṅ-gü phyo-bai-tä-n(a)o thü prä-mhā a-cà ṣyà-rú
all wasted-after that country-in food scarce-being

tsū kòṅ-gòṅ dukkha-ra-re. Thü-khā thü prä tsà
he highly misery-suffered. That-time that country citizen

ta-ya-bà-gü lā-rú mhein-re. Thü lū-ga tsu-gü lai-braṅ-mhā
one-to going took-shelter. That man him field-to

wa kyòṅ-phú [r]whai-lui-tä. Tsū wa-kü pì-re a-cā-gü
pigs tending-for sent. He pigs-to given food

wain prâ-yoṅ cà-phú lü-re-dzō-là ta-ya là tsu-gü ma-pì.
belly full-till eat wished-though one even him not-gave.

N(a)o tsu-ga mhai-tä pro-re, 'ṅa a-pha-mhā la-kha-jà
Then he thinking said, 'my father-with hired

a-ṅhà-tsà-rú wa-yoṅ cà-ra-re ṅā-gà ṅai-rú tsi-re;
servants satisfied-till to-eat-got I-but hungering dying-am;

ṅā tha-rú a-bha-dú là-mä tsu-gü pro-mä, "A-bha, ṅā
I arising father-to go-will himto say-will, "Father, I

a-bha-bà-mhā pho-rà-bà-mhā ma-kòṅ-mho lo-li-re; ṅa-gü
father-presence-in God-presence-in not-good-deed did; me

tsà-rú khō-phú ma-tsáṅ-byā; ṅa-gü a-ṅhà-tsà ta-ya-p[hw]ai(n)
son-being call-to not-proper; me servant one-as

thà.'" N(a)o tha-rú a-pha-dú là-kha-re. A-wì-ga-baṅ tsu
place."' Then rising father-to went. Far-from-even his

a-pha-ga tsu-gü mraṅ-re, khyai-rú tsū brì-lā-re, lan-phaṅ-gü
father him saw, loving he ran, neck

pha-rú naì[ṅ]-re. Tsà-ga a-pha-gü pro-re, 'a-bha, ṅā-re
embracing kissed. Son father-to said, 'father, I

pho-rà-bà-mhā a-rā a-bha-bà-mhā ma-kòṅ-mho lo-li-re;
God-presence-in and father-presence-in not-good-deed did;

ṅā-re a-bha tsà-rú khaṅ-phú ma-tsáṅ-byā.' Ye-là a-pha-ga
I father's son-being to-bear not-worthy.' But father

tsu a-ṅhà-tsà-rú-gü pro-re, 'a-kòṅ-chùn a-wai-kü iyū-rú
his servants-to said, 'best clothes bringing

tsu-gü chaṅ; tsu-gü la-mhā la-cwai wai-ci; khri-mhā
him dress; him hand-on ring put-let; feet-on

pha-nai cì-je; lā-lai, pyō-byō pȧ-bȧ cȧ-grai mä; a-kròṅ-gȧ
sandals put-let; come, merrily happily eat-let-us; because

ṅa tsȧ tsi-le-re, a-rā prain-rhaṅ-re, pyo-li-re prain-rú-
my son dead-was and returned-to-life, lost-was again-

ra-re.' N(a)o tsū-rú pyō-grai-tä.
found-was.' Then they merry-made.

Thü-re-khā tsu a-kü-grì lai-mhā hi-li-re. Tsū lā-rú
That-time his elder-brother field-in was. He coming

iṅ a-pȧ-gü ro-tä-khā tsū ka-tsain tì-tsain-gü
house near coming-time-at he dance-sound music-sound

krȧ-re. Thü-khā tsu a-ṅhȧ-tsȧ ta-ya-kü khō-rú mi-re, 'de
heard. That-time his servant one calling asked, 'this

a-ti-jā-lȧ?' 'Kü ñi ro-tä-rú', prain-pro-re, 'arā
what-matter?' 'Your brother having-come', (he-)answered, 'and

kü a-pha pwȧ-pì-re, a-kròṅ-mhā tsu-gü kyaìn-gyaìn-mā-mā
your father feast-gave, because him safely

prain-ra-re.' Thü-khā tsū mai-pā-rú a-thȧ-gü mo-waṅ.
back-got.' That-time he angry-being inside not-entered.

Ye-n[h]a[ṅ] a-pha-ga praṅ-dú lā-rú tsu-gü nȧ-khya-re. N(a)o
Therefore father out coming him appeased. Then

prain-rú tsū a-pha-gü prò-re, 'gu-lo tā-rhe a-bha-gü
replying he father-to said, 'now-till time-long father

rü-tsi-rú ṅā ni-re, ta-khā-lȧ a-rwai-a-kyù ma-lu;
respecting I remained, once-even against-your-will not-acted;

ye-lȧ ta khā-baṅ chei-ṣa ta-goṅ ma-pì ṅa
yet once-even goat-young one not-gave my

khain-bwaìn-rú-gü khō-rú pyō-phú. A-bha-mhā de tsȧ-gȧ
friends inviting to-feast. Father's this son

pyō-bā-rú a-kun-gü bai-kha-rú lā-re, ye-lȧ cȧ-phú tsō-phú-gü
feasting all wasting came, yet to-eat to-drink

pì-re.' A-pha-ga tsu-gü prò-re, 'ṅa tsȧ, naṅ-gȧ khā-duìṅ
(you)-gave.' Father him-to said, 'my son, thou time-every

ṅa-bȧ-mhā hi-re; ṅa-mhā hi-cwā a-kun naṅ-cwā; ṅā-rú a-tū
my-presence-in wast; mine being all thine; we together

pyō-phú waìn-t[s]ā-phú tsáṅ-re a-kròn-mhā naṅ ñiṅ
to-feast to-rejoice proper-is because thy younger-brother

tsi-li-re prain-rhaṅ-re pyō-li-re prain-ra-re.'
dead-was again-alive-came lost-was again-found-was.'

Specimen II.

Aeyaṅ-ga-khā Bāranasī pră ta-bră-mhā màṅ-grì ta-bà
Formerly Benares country one-in king one

màṅ-pru-re. Tsū krai-krai cei-kòṅ-re a-rā a-kyaṅ-là kòṅ-re.
reigned. He very honest-was and behaviour-also good-was.

Tsu-mhā mi-pho-rà khu-nhai-ya hi-re. Thŭ mi-pho-rà
Him-with queens seven were. Those queens

khu-nhai-ya-mhā ta-ya ta-ya ci tsà-gòṅ hi-re. Thŭ a-twa
seven-in one one each son-good was. That reason

nháṅ màṅ-nháṅ pră-tsà-dŭ krai-krai pyō-grai-tă. Ta-phrà-phrà
for king-with citizens very happy-were. By-and-by

màṅ-tsà-rŭ krì-lā-re. N(a)o màṅ-ga thŭ-tsū-rŭ-gŭ pai-ñā-
king's-sons great-became. Then king them wisdom-

tsaṅ-ji-re. Ta-ra-ne màṅ u-yă-mhā tsa-ra-tsì-nháṅ
to-learn-caused. One-day king's garden-in mango-fruits-with

a-khrà a-tsì-rŭ-gŭ mràṅ-byain cà-li-re. Thŭ-gróṅ màṅ-ga
other fruits flying-horse ate. Therefore king

krai-krai maṅ-pā-re; a-kròṅ-mhā tsa-ra-tsì-nháṅ a-khrà
very angry-was; because mango-fruits-with other

a-tsì-gŭ ta-lùṅ-là ma-cà-ra. Thŭ-n(a)o tsū tsà-rŭ-gŭ
fruits one-even not-to-eat-got. That-after he sons

khō-rŭ, 'mràṅ ma-cà-yong coṅ-rŭ ṅa-gŭ tsa-ra-tsì-nháṅ
calling, 'horse not-eat-that watching me-to mango-fruits-with

a-khrà a-tsì-rŭ-gŭ pì-ra-mă-rhŭ', ā-nā pì-re. Ye-n[h]a[ṅ]
other fruits give-must', order gave. Therefore

tsà khro-ya-rŭ a-cā-a-tuìṅ coṅ-grai-tă. Ye-là ta-ya-paṅ
sons six by-turn watched. But one-even

a-pha ā-nā-gŭ ma-tă-nhuiṅ. Ye-n[h]a[ṅ] tsà a-ṣa-gŭ
father's order not-do-could. Therefore son young

a-yaṅ-p[hw]ai ā-nā pè-le-re. Tsū pyō-rŭ ña-ja u-yăn-gŭ
before-as order gave. He pleased evening-in garden-to

là-kha-re, là-rŭ u-yăn-mhā coṅ-ne-re. A-tain krā-re-n(a)o
went, going garden-in watching-was. Interval long-after

mràṅ-byain-rŭ lā-ro-tă. Thŭ-khā lè-gŭ kui[ṅ]-rŭ mràṅ-
flying-horses came-arrived. That-time bow holding flying-

byain-rŭ-gŭ boi-phŭ ro-re. Thŭ-re-khā mràn-byain-rŭ-ga
horses to-shoot about-was. That-time flying-horses

kro-rŭ màṅ-tsà-bà-gŭ lā-rŭ a-tsa-gŭ rwhai-phŭ-gŭ
fearing prince-presence-to coming life saving-for

tòṅ-bain-re. Thü-khā màṅ-tsà-ga pro-re, 'naṅ-rú ṅa ca-gà-gü
entreated. Then prince said, 'you my word

nà-thoṅ-ge rwhai-mä.' Mràṅ-rú-ga mì-re, màṅ-tsà-ga
kept-having (I-)spare-will.' Flying-horses asked, prince

pro-re, 'ṅā naṅ-rú-gü toṅ-da-khā lā-ra-mä'. Mràṅ-rú-ga
said, 'I you requiring-time-at come.' Horses

ga-di khain-re. Ye-n[h]a[ṅ] mràṅ-rú-gü tsai-tsì a-nà-a-ṣa
promise gave Therefore horses-to fruits a-little

pì-rú rwhai-lui-tä. Mû-làṅ-ge tsū iṅ-gü
giving let-off. Sky-light-becoming (i. e., *at dawn*) *he house-to*

là-kha-re. Màṅ-grì yàṅ-ni ei-rā-ga tha-rú krá-re tsai-tsì-rú
went. King that-day bed-from rising saw fruits

a-kuṅ-a-brá. Màṅ-grì-ga krai-krai pyō-re. Thü-n(a)o
all-together. King very pleased-was. That-after

màṅ-grì-ga tsà khro-ya-kü prä-ga nhaṅ-re. Thü-tsū-rú
king sons six country-from banished. They

a-pha ā-nā-gü ma-pai-nhuiṅ-rú to tho-phú yoṅ-
father's order not-disregard-able-being forest go-to pre-

grai-tä. Thü-re-khā tsà a-ṣa-là là-phú pyaṅ-re. A-pha-ga
pared. Then son youngest-also go-to prepared. Father

tsà a-ṣa-gü hain-re. Ye-là tsū a-kü-rú-gü khyai-rú
son youngest prevented. But he brothers loving

a-tū lui-kha-re. Thü-khā thü-tsū-rú là-jä-là-jä a-khrà
together followed. Then they going-a-long-way another

màṅ-ni-mrú a-pà to ta-khu-dú ro-rú thü to-mhā
kingdom near forest one-to coming that forest-in

ni-grai-tä. Thü prä màṅ-grì-mhā tsa-mìṅ ta-ya a-lha-pa
remained. That country king-of daughter one beautiful

hi-re. Thü tsa-mìṅ-tha a-rā tsà-tsa-mìṅ
was. That daughter-more-than other sons-and-daughters

ma-hi. A-tsa-a-rwai ro-tä-khā tsu lha-khràṅ-gü a-rai
not-were. Of-age coming-time-at her beauty country

lè mya-nhā-dú kyō-re. Lha-re-p[hw]ai
four quarters-of-the-sky-to known-became. Beautiful-was-just-as

a-tai pa-ñā là tai-tä. Tsū mràṅ-jì-tsū-rà-gòṅ-p[hw]ai
skill wisdom also understood. She rider-soldier-good-like

mràṅ cì-phú nuiṅ-re. Màṅ-grì-ga thü-p[hw]ai a-tai-pa-ñā
horse ride-to excelled. King thus skill-wisdom

tai-tä-gü mraṅ-rú kòṅ-gòṅ pyō-re. Màṅ-tsa-mìṅ
understanding seeing well pleased-was. King's-daughter's

lha-khràṅ pa-ñā-tai-khràṅ-gü prä a-koṅ-dü kyō-re.
beauty wisdom-skill country all-to known-became.

Ye-n[h]a[ṅ] gun-tsai-ti hi-re màṅ-tsà-rű lā-rű thü
Therefore merits being king's-sons coming that

prä-mhā ro-tä. Thü-khā mòṅ-grì-ga ā-nā pì-re, 'ṅa
country-in arrived. That-time king order gave, 'my

tsa-mìṅ-n[h]a[ṅ] mràṅ pruiṅ-rű oṅ-ge, thü-tsū-gü ṅa
daughter-with horse racing conquered-having, him my

tsa-mìṅ-n[h]a[ṅ] pì-jai-mä.' Thü-p[h]wai(n) ne-duiṅ màṅ-
daughter-with give-join-will.' Accordingly day-every king's-

tsà màṅ-tsa-mìṅ-dű mràṅ pruiṅ-grai-tä. Ae-yaṅ pro-le-re
sons king's-daughter-to horse raced. Before said

màṅ-tsà-rű là krà-rű krā-khyaṅ-grai-tä. Ta-ra-ne ñā-ga
king's-sons also hearing to-see-wished. One-day night-after

tha-màṅ cà-rű ñi-ṣa-gü a-còṅ-thà-rű
food eaten-having brother-youngest as-watchman-leaving

pwà krā-phú ñiṅ-kü khro-y(e)o là-kha-re. Thü-khā
sport see-to brothers six went. That-time

ñi a-ṣa màṅ-wai-taìn-chā-gü chaṅ-rű mràṅ-
brother youngest king's-robes-and-ornaments putting-on flying-

byain-gü tòṅ-da-re. Mràṅ-byain ro-ke
horses asked-for-wanted. Flying-horses arrived-having

cì-rű a-kü-tse-rű ma-tsi-ra-yoṅ mràṅ pruiṅ-re. Thü
mounting brothers not-learned-so-that horse raced. That

màṅ-tsà màṅ-tsa-mìṅ mràṅ-gü rwai[n]-re-gü màṅ-grì-ga
king's-son king's-daughter's horse excelled-that king

mraṅ-rű pyō-re, a-rā tsu-bà-gü iyū-kha-rhű ā-nā
seen-having pleased-was, and his-presence-to bring-to order

pì-re, dzű-dzō màṅ-tsà-ga kòṅ-gaṅ-gü pyain-rű tsu tà-
gave, but king's-son sky-to flying his abode-

iṅ-gü là-kha-re; tsū a-kü-rű-gü còṅ-ni-re, a-rā
house-to went; he brothers-for waiting-was, and

màṅ-wai-taìn-chā-gü kh[y]wai-rű rwhai-lui-tä Ña-
king's-robes-and-ornaments changing let-go(-the-horses). Evening-

ja a-kü-rű iṅ-gü lā-rű thü a-kròṅ-gü pro-li-re.
in brothers home coming that matter told.

Thü-p[hw]ai khu-nhai ra tuiṅ-yoṅ a-khů mràṅ
Thus seven days' extent-for secretly horse

pruiṅ-re. Khu-nhai-ra-ci-re-ni thü màṅ-tsà a-phaìn khain-
(he-)raced. On-the-seventh-day that king's-son seizure under-

le-re. Thü prä-mhā thü mȧṅ-tsa-miṅ-n[h]a[ṅ] khu-nhai
went. That country-in that king's-daughter-with seven

ra tuiṅ-yong pwȧ-pì-rű pì-jai-tä.
days' duration-for feast-giving (the-king-)gave-joined(-him).

A-kü-rű-ga thü a-kròṅ-gü ma-tsi-rű kyȧ kui-yoṅ
Brothers that matter not-knowing tiger bit-that

thaṅ-re; ṅü-rű-ṅü-rű thü prä-gü waṅ-li-re. N̈iṅ-
thought; crying that country-to entered. The-younger-

ga a-kü-rű-gü mraṅ-rű khō-re; u-cā a-myȧ pì-rű
brother his-brothers seeing called; property great giving

rwhai-lui-tä. N(a)o tsū a-pha-nháṅ y(e)o-khu-ma tsi-re-khā
dismissed. Then he father-with father-in-law died-when

nhai prä-lùṅ-gü pòṅ-rű mȧṅ-pru-le-phů-re.
two kingdoms uniting reigned.

Pahlavi Yasna XIV, XV, XVI with all the MSS. collated.

By

L. H. Mills.

Yasna XIV.

1 *) *Aūharmaẑd rāī*[*1] *yemalelūnam māno*[*2] *mānpato rat va*[*3] *ẑag vīs vīspato rato*[*4] *ẑag ẑand ẑandpato rato*[*5] *va*[*6] *ẑag matā dāhūpat*[*7] *rato ẑag.*

2 *vag(h)dān*[*1] *rato yemalelūnam deno ī maẑdayasnāno*[*2] *aharišvang*[*3] *va*[*4] *pārendič*[*5] [*aēγšān*[*6] *rato ī*[*7] *vag(h)dān*[*8] *yemalelūnam*].

[*2] so we find in K[5] (Sp.); reading *yastāno* one might think of '*yat*'.

3 *manōč*[*1] *dōpatistāno aharūvīno*[*2] *aē*[*3] [*aēγ nešā I*[*4] *ī*[*5] *nēvako afaš*[*6] *rato ī*[*7] *vag(h)dāno*[*8] *yemalelūnam*] *denā*[*8] *damīg mano ẑag ī*[*9] *lanā dahešn*[*10] *būrtār*[*11] [*afaš rato ī*[*12] *vag(h)dān yemalelūnam*[*8]].

4 *dōsto*[*1] *būrtar*[*2] *tano rato yemalelūnam ī*[*3] *ātaxš ī aūharmaẑd* [*māno aūharmaẑd dōsto*[*4] *afaš*[5] *pavan tano māhmān*[*6] *afaš rato*[*7] *ī ātaxš yemalelūnam*].

5 *valā ī*[*1] *kabed ranjo*[*2] *rasešnotūm*[*3] *ī kār-varẑītārtūm*[*3] *min gabrāān ī*[*4] *aharūvāno va*[*5] *vāstryōšāno rato yemalelūnam.*

6 *valā*[*1] *mano*[*2] *šustoṭartūm*[*3] [*tīr*] *pavan aharāyīh arteštārān*[*4] *rato yemalelūnam.*

7 *valā*[*1] *mano maẑdayastāno*[*2] (read -*yasnāno*?)[*2] *ākāsīh ī*[*3] *pavan dēno*[*4] *ī maẑdayastāno* [-*yasnāno*][*5] *asravanāno rato yemalelūnam*[*6] *ī*[*7] *čāšītārtūm min valāšāno.*

[*2] -*yasnāno*, or -*yaštāno*.

8 *rato yemalelūnam*[*1] *va*[*2] *rato yegavīmūnēnam*[*3] *min amešospendān*[*4] *ī*[*5] *sūṭēmandāno*[*6] *dānāktūm ī rāsto gōvešntūm ī*[*7] *avarmaṭartūm ī*[*8] *kabed xrato karṭārtūm.*

9 *valā mano*[*1] *ẑag ī mahisto amāvandīh gūfto yegavīmūnēṭ pavan dēno ī maẑdayasnāno*[*2] (so) [*magōpatāno*[*3] *magōpat*[*4]] *aēγ asravanāno*[*5] *artēštārāno va vāstryōšāno* [*rato ẑag*].

[*2] so K[5] (Sp.) at 2.

---

*) I find an '*r*' sound lurking in -*ešn*, recall -*urus* latin fut. act, *aša* is *arša*; see Gāthas, III a, p. 107 (729) Dict.

10 barā*1 avo*2 lekūm amešospendāno*3 ī*4 hūxvatāī ī hūdehākāno*5 havēto** (so)*6 yehabūnam žag*7 ī*7 li*7 tano va žag*8 ī 'č*8 ī*8 nafšā jān*9.

** havā-ēt can hardly have been meant.

11 barā*1 harvisp hūžāyešnīh*2 [hamāk*3+4 būn va bar].

12 aētūno pavan mīnešno mīnom*1 aētūno yemalelūnam va aētūno varžam.

13 aētūno čēgon lak pavan žag ī*1 kolā II*2 aūharmažd*2 [pavan*2 žag*2 ī*2 kolā*2 II*2 mindavam ī*3 mīnavad va stīh*4] mīnešno havīh*5 (sic) [aēγ mindavam ī lak γal*6 mīnešno] va gōvešno havīh*7 (sic) [aēγ mindavam ī*8 lak γal gōvešno] va*9 dahešno havīh*5+10 [aēγ tano barā avo lak dahešno] va varžešno [aēγ mindavam ī lak γal*11 varžešno]*11 ī*11 šapīr*11 [ī*12 pavan hamāī*13 kār*14 laxvār].

*5 reading havih for havāih (sic).

14 aētūno avo*1 lak yehabūnam [benafšā] va*2 aētūno čāšam*3 [avo aīšāno] va*4 aētūno lak pavan yātūnešno [amat ben gēhāno γal yātūnam-ī*5 va*6 γal*6 važdūnam-ī]*5 at*7 γal*8 yežbexūnam.

15 afam aētūno*1 nīyāyešnēnīh nēvakīh ī*2 stīh afam aētūno āvāmēnīh [aēγam*3 āvām*4] pavan lak yehvūnāto aūharmažd*5.

16 pavan žag ī šapīr xvēšīh*1 va xvēš-rōvešnīh** [aēγ lak nafšā havam*2 (sic) va*3 pavan aē*4 ī lak yegavīmūnam*5] pavan žag ī šapīr tarsakāsīh*6 barā*7 avo lak barā yehemtunam [aēγ tarsakāsīh*8 pavan mindavam ī lak*9 šapīr*10 vebedūnam-ī*11]

**ravešnīh?

*for havā-am (sic) which is not rational.

17 pavan žag ī*1 šapīr*2 sardārīh*3 [xōrdat*4 va amerōdat] pavan žag ī*5 šapīr bōndag mīnešnīh*6 [aēγ pavan mindavam ī šapīr bōndag mīnešnīh*7 barā yehvūnam*8].

18 gōspend ī hūdehāk*1 va gayōmarto'c*2 ī*3 aharūvo fravāhar*4 yežbexūnam.

19 zartūšto ī*1 spītāmāno latamā ī*2 aharūvo aīš*2 fravāhar*4 yežbexūnam*4 [aharāyīhič*5 ī*5 kār*5 va*5 kirfak*5 yežbexūnam*5].

Yasna XV.

1 mekadlūnam-ī*1 min lekūm amešospendāno*2 stāyešno va*3 zōṭīh va*4 karīṭūnešnīh*5 va*6 yašṭārīh pravāmešn*7 madam vexdūnešnīh žag ī lekūm*8 yažešno va nīyāyešno*9 mano amešospend*10 [havēt** γal vebedūnam-ī*11].

** hardly havā-ēt.

2 žag ī*1 lanā hū-axūoīh*2 va*3 aharūvoīh*4 mano sūtēmandān*5 ī aharūvo [havēm*6 (sic)].

*6 hardly havā-ēm.

3 barā avo lekūm amešospendāno*1 ī*2 hūxvatāī ī*3 hū-dehāk*4 yehabūnam žag ī*5 li tano va*6 žagič ī*7 nafšā aīš*8.

4 *barā harvispo hū-zāyešnīh**1 [*ī**2 *būn va**3 *bar*].

5 *pavan denā zōharako va**1 *barsom harvisp**2 *žag ī**3 *aharūvo yažato**4 [(*ī*)** *mīnavad**5] *bavīhūnam avo denā yažišno**6 *harvispo ī**7 *žag ī**3 *aharāyīh rato bavīhūnam avo denā yažišno.*

** *ī* supplied.

6 *pavan**1 *hāvano**1 *madam**2 *ratīh va**3 *savang va**4 *vīsīč**5 *madam**6 *ratīh rato ī**7 *harvispo**8 *ī**8 *mas ī**9 *madam**10 *ratīh.*

7 *fravāmam maždayastīh* (sic)*1 *ī zartūšto* [*aēγ andarg ī**2 *sarīṭarāno yemalelūnam*] *ī**3 *yavīṭ**4*-šēdā**5 (so) [*aēγ**6 *aš šēdā**7 *levatā lōīt**6] *ī aūharmažd**8*-dēnā* [*aēγaš dēnā**9 *žag ī aūharmažd*].

*1 read *-yasnānīh* or *-yaštīh*, or may we refer it to a '*yat*'?

*4 so better than *javīṭ*, or otherwise; it should be *yūṭ*.

8 *af**1 *hāvan ī**2 *aharūvo ī aharāyīh rato pavan yažešno va nīyāyešno va**3 *šnāyēnīṭārīh va**4 *frāž**5 *afrīgānīh.*

9 *savang va**1 *vīsīč ī**2 *aharūvo ī aharāyīh rato pavan yažešno va nīyāyešno va**3 *šnāyēnīṭārīh va**4 *frāž afrīgānīh.*

10 *rato ī**1 *yōm va**2 *ašnīh**3 *hangām va**4 *māhīgāno* [*va**5 *gāsānbār*] *va**6 *šnat mano**7 *havand**7 *pavan yažešno va nīyāyešno va**8 *šnāyēnīṭārīh va**9 *frāž va**9 *afrīgānīh.*

*7 *havā(n)d*, would not be rational.

Yasna XVI.

1 *pavan āmūxtišno* [*amat mindavam ī frārūno āmuxto**1 *yegavīmūnam*] *va**2 *aīyyārīh* [*ī**3 *amešospendāno**4] *rāmešno ī nafšā.*

2 *amešospendāno pavan žag* (*ī*) *šapīr nēvako šēm karītūnam.*

3 *frāž yažōm**1 *pavan aržūko**2 *žag**3 *ī**4 *šapīr aharāyīh avāyasto**5 (so) [*ī**6 *avo kār va kirfako aržūko*] *ī**7 *dēno ī**7 *šapīr ī maždayast* (so)*8 (*avāyasto val**9 *denā dēno rāī**10).

*8 perhaps we may emend to *maždayasn* which occurs at Y, 14, 2 in K[5] (Sp.).

4 *valā**1 *mano lī**2 *min aharāyīh avākīh ī**3 *pāhlūm* [*aēγ avākīh min aharāyīh rāī*] *min yažešno* [*min**4 *žag mas ī lī yažešno*] *madam.*

5 *avo valā ākās aūharmažd mano**5 *yehvūnt havand*** *va**6 *manoč**7 *yehvūnd.*

6 *valāšān yažōm**8 *pavan žag ī nafšā šēmīg**9 *afšāno madam yehemtūnam avo aīyyārīh* [*aēγšāno hamāk**10 *aīyyār-āōmandīh γal vebedūnam-ī**11 *va**12 *γal yehabūnam*].

** not *havānd* here.

7 *valā ī šapīr**1 *xvatāī pavan kāmako bahar avar-rōvešnīh**2 [*aēγ bahar**3 *γal**3 *valā yehabūnam mano xvatāyīh ī**4 *nēvak avāyato**5].

Zur Geschichte der syrischen Typen.

Von

Eberhard Nestle.

Auf dem Hamburger Orientalistenkongress hat Herr Johannes Baensch-Drugulin das erste Exemplar seines Prachtwerks vorgelegt „Marksteine aus der Weltlitteratur in Originalschriften. Zur Erinnerung an das fünfhundertjährige Geburtsfest des Altmeisters Johannes Gutenberg erschienen im Jahre MCMII. Im Verlage der Officin W. Drugulin in Leipzig". In den Erläuterungen zu meinem in Estrangelo gedruckten Beitrag zu diesem Werke habe ich einige Mitteilungen zur Geschichte des syrischen Drucks in Europa gemacht, S. 35—37 der zweiten Abteilung des Gesamtwerks, S. 14 f. des vollständigeren, nur in 20 Exemplaren hergestellten Sonderdrucks.

Bei demselben Anlass war in Hamburg auf der Stadtbibliothek eine Ausstellung ihrer Seltenheiten von orientalischen Handschriften veranstaltet worden, und wie ich mir dieselbe besah, stiess ich auf einen Beitrag zur Geschichte der syrischen Typen, den ich nicht verloren gehen lassen möchte. In den Marksteinen habe ich gesagt: „am verdientesten wurde der österreichische Kanzler Johann Albrecht Widmannstadt, der für sein 1555 in Wien gedrucktes Neues Testament durch den aus Ellwangen gebürtigen Johann Krafft sehr schöne Typenstempel auf Cicero schneiden liess". Ich habe dort nicht angegeben, dass Widmannstadt bei dieser Ausgabe durch den syrischen Priester Moses aus Mardin unterstützt wurde. Nun sah ich in der genannten Ausstellung als Cod. or. 278 ein folgendermassen beschriebenes MS.:

„Thesaurus rituum ecclesiasticorum, auf Befehl Kaiser Ferdinands I. von dem katholisch-syrischen Priester Moses Meridinaeus im Januar 1566 zu Wien abgeschrieben. Gehörte Uffenbach und Wolf".

In dieser Beschreibung ist die Jahreszahl 1566 in 1556 zu ändern; denn S. 304 der Handschrift heisst es: „Hunc librum rituum ecclesiasticorum, qui Thesaurus inscribitur .... Dñi Ferdinandi ... iussu ex antiquissimo codice descripsit Moyses Meridinaeus Syrus presbyter catholicus, Viennae Austriacae, mense Januario, Anno MDLVI". S. 316 ist das Datum auch noch syrisch gegeben,

als Jahr der Griechen ܐܦܣܘ, Jahr Christi ܐܢܢܘ. Als ich die Handschrift ansah, fielen mir sofort die Typen des Neuen Testaments von 1555 ein, die aufs allergenaueste die Handschrift des Moses von Mardin wiedergeben. Es wird in der Geschichte des Buchdrucks selten sein, dass man noch nach 350 Jahren die individuelle Handschrift nachweisen kann, welche das Vorbild für die Drucktypen abgegeben hat wie in diesem Fall. Darum möchte ich, nachdem ich an dem genannten Orte die Verdienste meiner Landsleute hervorgehoben, hier auch noch dem Moses von Mardin seine Ehre widerfahren lassen. Zugleich möchte ich die Fachgenossen darauf aufmerksam machen, dass in der genannten Handschrift S. 313—14 die Nachahmung einer alten Schrift, eine Geheimschrift, sich findet, die ich nicht herausbringen konnte, auch nicht mit Unterstützung eines gleichzeitig die Sammlung besichtigenden Fachgenossen. Sie sei den Bemühungen der Hamburger Orientalisten empfohlen.

Ānandavardhana's Dhvanyāloka.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Fortsetzung.)

Der „Ton“ mit gleichzeitig empfundenem tieferen Sinn, welcher die Seele einer Komposition bildet, gelangt, wie allgemein bekannt, im Rāmāyaṇa, Mahābhārata und anderen Werken zum Ausdruck; wie das geschieht soll jetzt gezeigt werden.

10—14. Dass eine Komposition die Stimmung etc. zur Empfindung bringe, hängt von folgenden Bedingungen ab:

1) Der der Erzählung zugrunde liegende Stoff, sei er nun gegeben oder vom Dichter erfunden, muss so beschaffen sein, dass er durch die Angemessenheit der Faktoren, Gefühle, Effekte und Konkurrenten schön ist.

2) Wenn der überlieferte Stoff unpassende Dinge bietet, müssen diese weggelassen und ein anderer, der beabsichtigten Stimmung angemessener Lauf der Erzählung erfunden werden.

3) Die 5 Fugen (des Dramas) und die zugehörigen Glieder[1]) müssen (vom Dichter) mit Hinsicht auf die Hervorbringung der Stimmung angewandt werden, nicht aber bloss um den Vorschriften des Śāstra zu genügen.

4) Die Hauptstimmung muss hin und wieder, je nach Umständen, verstärkt und geschwächt, und wenn sie erloschen zu sein scheint, aufs neue belebt werden.

5) Auch wenn der Dichter erfinderisch in poetischen Figuren ist, so darf er sie nur, so weit sie dem Zwecke entsprechen, anwenden.

Weil auch die Komposition die Stimmung etc. zum Ausdruck

---

1) Die Fugen (*sandhi*) sind die fünf Entwickelungsphasen der dramatischen Handlung; und Glieder (*anga*) heissen die bei der Darstellung derselben angewandten Mittel. Darüber wird in der Dramatik gehandelt z. B. Daśarūpaka I 22 ff.

bringt, so werden jetzt die Bedingungen, unter denen sie dieselbe
zum Ausdruck bringt, besprochen. 1) Zuerst also die Beschaffenheit
(*vidhi*) der Fabel, die durch die Angemessenheit der Faktoren,
Gefühle, Effekte und Konkurrenten schön ist; (das will sagen): die
Fabel muss so beschaffen sein, dass sie schön ist durch die An- 145
gemessenheit desjenigen Faktors, Gefühls, Effekts oder Konkurrenten,
der in Hinsicht auf die darzustellen beabsichtigte Stimmung, Ge-
fühl etc. angemessen ist; das ist eine Bedingung für die Hervor-
bringung der Stimmung. Die Angemessenheit der Faktoren (d. h.
der handelnden Personen) ist nun allgemein bekannt. Die An-
gemessenheit ihrer Gefühle richtet sich nach der Angemessenheit
von deren (der Faktoren) Natur; diese ist nun unterschiedlich eines-
teils, je nachdem sie erhaben, mittelmässig oder gering, andernteils,
je nachdem sie göttlich, menschlich etc. ist. Wenn nun mit ge-
höriger Beachtung derselben das dominierende Gefühl unvermischt
(mit andern) dargestellt wird, so kommt ihm die Angemessenheit
zu. Andernfalls wenn z. B. der Mut[1]) eines göttlichen Helden durch-
aus wie bei einem rein menschlichen, oder der eines menschlichen
Helden durchaus wie bei einem rein göttlichen dargestellt wird,
so ist das betreffende Gefühl unangemessen. So wenn bei der
Schilderung eines rein menschlichen Königs etc. Thaten wie das
Hinübersetzen über die sieben Weltmeere dargestellt werden, so
erscheinen sie selbst bei vollendeter Eleganz der Darstellung un-
bedingt als abgeschmackt. Der Grund dafür liegt in der Unan-
gemessenheit. (Man könnte einwenden): „Von Sātavāhana und
andern Königen werden doch Thaten wie eine Höllenfahrt erzählt;
liegt denn eine Unangemessenheit darin, dass solche zur Beherrschung
der ganzen Erde befähigten Könige wegen ihrer übermenschlichen
Erhabenheit als über das natürliche Maass hervorragend geschildert
werden?“ Dieser Einwand trifft nicht zu. Wir behaupten nicht,
dass es unangemessen sei, die Grösse von Königen als über das
natürliche Maass hinausgehend zu schildern, sondern dass die für
göttliche Wesen geltende Angemessenheit nicht in einer frei er-
fundenen Erzählung angebracht werden dürfe, in der nur Menschen
vorkommen. In einer Erzählung von halb göttlichem halb mensch-
lichem Charakter beiderlei Angemessenheit in Anwendung zu bringen,
ist durchaus unversagt, wie z. B. in der Erzählung von den Pandu-
ingen. Aber bei Sātavāhana und dergleichen (historischen Personen)
erscheinen nur solche Grossthaten angemessen, die in genauer An-
lehnung an die Überlieferung dargestellt werden; was aber darüber
hinaus dargestellt wird, ist unangemessen. Den eigentlichen Kern-
punkt (spricht folgender Vers aus):

Ausser dem Mangel an Angemessenheit thut nichts anderes der Stimmung Abbruch; das wahre Geheimnis für die Stimmung ist die Befolgung der Angemessenheit, wie sie nun einmal feststeht.

---

1) *utsāha* ist noch etwas mehr als Mut, cf. RG. p. 32.

146 Darum spricht Bharata[1]) es als Grundsatz aus, dass man zur Fabel eines Schauspiels einen durch litterarische Werke schon bekannten Stoff und zum Helden eine edle ebenso bekannte Person wählen solle. Dann irrt sich nämlich der Dichter nicht bei der Beurteilung dessen, was für seinen Helden angemessen sei oder nicht. Wenn er aber die Fabel für sein Drama frei erfindet, so macht er arge Fehler bei der Schilderung des noch nicht feststehenden und (daher leicht) unangemessenen Charakters seines Helden.

(Man kann nun einwenden): „Wenn bei der Schilderung von solchen Gefühlen wie Mut es vielleicht berechtigt ist, die göttliche oder menschliche Angemessenheit in Erwägung zu ziehen, so möge man es thun; aber welchen Zweck hätte es bei der Liebe etc.? Denn es gilt als Regel, die Liebe auch der göttlichen Wesen gemäss dem für unsere Erde[2]) angemessenen Verhalten zu schildern.“ Das trifft nicht zu. Bei diesem Gegenstande bewirkt die Hintansetzung der Angemessenheit unbedingt einen Fehler. Denn wie lächerlich würde es sein, die Liebe einer erhabenen Natur so darzustellen, wie es für eine niedrige angemessen wäre! (Der Gegner könnte antworten: „wir bezweifeln nicht), dass hinsichtlich der Liebe auf Erden die Angemessenheit der Darstellung sich nach der Natur der betreffenden Person richtet; wenn aber von einer andern Angemessenheit hinsichtlich göttlicher Personen geredet wird, so findet das auf unsern Gegenstand keine Anwendung.“ (Ganz schief!) Auch wir sagen nicht, dass es in der Erotik eine besondere, nur für göttliche Wesen geltende Angemessenheit gebe; sondern dass, wenn bei göttlichen Wesen die Liebe so wie bei Königen und andern Personen höchsten Ranges hier auf Erden geschildert wird, das allgemeinen Beifall findet. In Dramen wird die Liebe von Königen etc. nicht in einer Form geschildert, die als vulgär feststeht; ebenso ist eine derartige Schilderung bei den Göttern zu vermeiden. Wendet
147 man ein, dass dies vermieden wird, weil das Drama aufgeführt wird und die Liebeslust nicht Gegenstand dramatischer Aufführung sein kann, so widersprechen wir. Denn wenn die Aufführung eines solchen Gegenstandes anstössig ist, so sieht man nicht ein, warum ein Gedicht gleichen Inhaltes es nicht auch sein sollte. Darum ist es in einem Gedichte, werde es nun mimisch dargestellt oder nicht[3]),

---

1) Nāṭyaśāstra 18, 10.

2) Bhāratavarṣa.

3) Ich verbessere *abhineyārthe ca kāvye* in *abhineyārthe 'nabhineyārthe ca kāvye*; denn ich glaube, dass der Gegensatz zwischen *abhineyārtha* und *anabhineyārtha* beabsichtigt ist (wie p. 138, 139). Wenn der gedruckte Text richtig ist, muss man einen Gegensatz zwischen *nāṭakādi* (*abhineyārtha*) und *kāvya* (*abhineyārtha*) konstruieren, wobei man *abhineyārtha* in der von Abh. in dem p. 139, Note 1 angegebenem Sinne zu fassen hätte. Aber welche Gedichte eignen sich zum mimischen Vortrag? Und darf in den andern der Coitus von Königen etc. ganz plump dargestellt werden? Wegen dieser Bedenken halte ich meine Textveränderung für geboten.

durchaus anstössig, wenn der gemein sinnliche Liebesgenuss zwischen Königen, bez. ähnlichen Personen höchsten Ranges und eben solchen Frauen geschildert wird, gerade so wie wenn dies von den eigenen Eltern geschieht. Und ebenso verhält es sich, wenn es sich um die höchsten Götter handelt. Übrigens ist der Coitus nicht die einzige Form der Liebeslust, insofern es auch noch andere giebt, wie Kundgeben der gegenseitigen Liebe etc. Warum sollten diese nicht bei Personen höchsten Ranges dargestellt werden? Darum muss man sich bei der „Liebe“ ebenso gut wie bei dem „Mut“ etc. nach dem richten, was der Natur der darzustellenden Person angemessen ist. Dasselbe gilt von den Gefühlen wie „Staunen“ etc. Wenn aber bei einem dergleichen Gegenstand sogar klassische Dichter thatsächlich unbesonnen verfahren, so ist das eben ein Fehler. Oben aber haben wir dargelegt, dass er nicht in die Augen fällt, weil er durch das Talent des Dichters verdeckt wird. — Die Angemessenheit der Effekte (d. h. der Äusserung der Gefühle) ist im Werke Bharata's und in andern festgestellt. Was wir sagen wollen, ist dies: auch wenn sich ein Dichter nach dem von Bharata etc. festgesetzten richtet, die Werke der Klassiker mit kritischem Verständnis mustert und seine Eingebung befolgt, so muss er immer auf der Hut sein und sich die grösste Mühe geben, um nicht gegen die Angemessenheit der „Faktoren“ etc. zu verstossen.

Mit der obigen Bemerkung, dass durch die Wahl einer den Bedingungen der Angemessenheit entsprechenden Fabel, sei es einer feststehenden oder einer vom Dichter erfundenen, die Stimmung zum Ausdruck gebracht werde, soll folgende Lehre gegeben werden: wenn auch in der epischen Litteratur ein reicher Schatz stimmungsvoller Erzählungen [1]) enthalten ist, so soll man doch nur solche Stoffe wählen, die den Bedingungen der Angemessenheit der „Faktoren“ etc. genügen, sonst keine. In noch höherem Grade als bei einem feststehenden Stoff muss man sich bei dem zusammen nehmen, den man selbst erfindet. Denn dabei kommt ein Dichter leicht durch Unbedachtsamkeit zu Fall und setzt sich dem schweren Vorwurf mangelhafter künstlerischer Durchbildung aus.

Hierüber handelt folgender Zusatzvers:

Eine selbsterfundene Fabel ist so zu gestalten, dass alles in ihr stimmungsvoll erscheint.

Die richtige Methode hierbei ist, sich genau nach der An- 148
gemessenheit der „Faktoren“ etc. zu richten. Darüber ist oben gehandelt.

(Ein Spruch sagt):

Ein Stoff aus dem Rāmāyaṇa und anderen epischen Gedichten, in denen, wie jeder zugiebt, die Stimmung immer zur Empfindung

1) d. h. von solchen Erzählungen, die als stimmungsvoll gelten, ohne aber den strengen oben dargelegten Anforderungen zu genügen.

gelangt, darf nicht nach eigenem Gutdünken abgeändert werden, (wenigstens nicht) im Widerspruch mit der Stimmung.

Diese epischen Stoffe soll man nicht nach eigenem Gutdünken ändern. Denn es ist gesagt: „man soll nicht vom Gang der Erzählung abweichen". Und wenn man einmal nach eigenen Gutdünken ändern muss, soll dies nicht im Widerspruch mit der (einmal geltenden) Stimmung geschehen.

2) Folgendes ist eine weitere Bedingung dafür, dass die Komposition die Stimmung zum Ausdruck bringe. Wenn der überlieferte Stoff Dinge enthält, die sich irgendwie für die Stimmung nicht eignen, so müssen diese weggelassen und ein anderer, für die beabsichtigte Stimmung angemessener Lauf der Erzählung erfunden werden, wie in den Werken Kālidāsa's [1]) oder im Harivijaya Sarvasena's, oder in meinem Kunstgedicht Arjunacarita. Ein Dichter, der ein Werk schafft, muss sich ganz und gar von der Stimmung leiten lassen. Wenn er dann in dem überlieferten Stoffe der Stimmung unangemessene Dinge findet, so soll er sie unterdrücken und selbständig eine andere, der Stimmung angemessene Erzählung erfinden. Denn es ist nicht die Aufgabe des Dichters, nur die überlieferte Geschichte darzustellen, weil dieselbe schon aus der epischen Litteratur bekannt ist.

3) Eine andere sehr wichtige Bedingung dafür, dass die Komposition die Stimmung etc. zum Ausdrucke bringe, liegt darin, dass man die 5 Fugen (der im Drama darzustellenden Handlung): *mukha*,
150 *pratimukha*, *garbha*, *avamarśa* und *nirvahaṇa*,[2]) sowie deren Glieder wie *upakṣepa* etc. mit Rücksicht auf die Hervorbringung der Stimmung gestalte, wie es in der Ratnāvalī der Fall ist; nicht aber um nur den Vorschriften des *śāstra* zu genügen, wie im zweiten Akte des Veṇīsaṃhāra das *vilāsa* genannte Glied der Fuge *pratimukha*, obschon es der Hervorbringung der eigentlich beabsichtigten Stimmung widerspricht, von dem Dichter nur in dem Streben, die Lehren Bharata's zu befolgen, angebracht worden ist.

4) Eine fernere Bedingung dafür, dass die Komposition die Stimmung zum Ausdruck bringe, liegt darin, dass die Hauptstimmung

---

1) Abh. bemerkt, dass sich in der epischen Litteratur (*itihāsa*) die Hochzeit Aja's und anderer Könige, die im Raghuvaṃśa beschrieben wird, nicht finde.

2) Im *mukha* wird der Zweck des Stückes angedeutet und der Grund für die Stimmung desselben gelegt; im *pratimukha* wird der Zweck teilweise enthüllt, im *garbha* rückt die Erreichung des Zweckes abwechselnd in die Nähe und Ferne und wird als Ziel erkannt, im *avamarśa* wird die Erreichung desselben leidenschaftlich verfolgt und im *nirvahaṇa* werden alle Zwecke erreicht. Jede dieser „Fugen" hat eine Anzahl „Glieder", durch die ihr zum Ausdruck verholfen wird. Auf die etwas gekünstelte Theorie kann ich mich hier nicht weiter einlassen. Der Leser findet sie im 1. Kapitel des Daśarūpa. Ich bemerke nur noch zum Verständnis des Textes, dass das „Glied" *upakṣepa* die erste summarische Andeutung des Zweckes ist, und das „Glied" *vilāsa* das Verlangen nach Befriedigung der Liebe ist. Im zweiten Akte des Veṇīsaṃhāra wird uns nämlich Duryodhana in Unterhaltung mit seiner Gattin Bhānumatī gezeigt, eine Scene, die in ihrem Zusammenhang recht abgeschmackt ist.

je nach Gelegenheit ....[1]) verstärkt und abgeschwächt werde, wie in der Ratnāvalī. Ferner muss die Hauptstimmung, wenn sie erloschen zu sein scheint, aufs neue belebt werden, wie im Tāpasavatsarāja.[2]) 151

5) Folgendes ist auch als eine Bedingung dafür zu erkennen, dass eine bestimmte Komposition, ein Drama oder dergleichen, die Stimmung zum Ausdruck bringe, nämlich, dass der Dichter, auch wenn er erfinderisch in poetischen Figuren ist, sie doch nur anwende, soweit sie dem Zwecke entsprechen. Denn ein begabter Dichter beginnt zuweilen ein Werk, indem er die Rücksicht auf die Erweckung der Stimmung bei der Anbringung poetischer Figuren in seiner Eingenommenheit für dieselben vergisst; zur Belehrung eines solchen ist dies gesagt. Es giebt nämlich Dichter, die in ihren Werken nur auf die Anbringung poetischer Figuren bedacht sind und keine Rücksicht auf die Stimmung nehmen.[3])

15. Auch diejenige Art des „Tones", in der der tiefere Sinn gewissermassen nachklingt, gelangt in einigen Kompositionen zum Ausdruck.[4]) 152

Die beiden Arten des Tones, bei dem der tiefere Sinn nachklingt und der selbst eine Unterart desjenigen ist, bei welchem das Ausgesprochene zwar gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft, (also beide Arten, sowohl die auf der Bedeutung der Wörter als auch die auf der Bedeutung des Inhaltes beruhende) gelangen in einigen Kompositionen zum Ausdruck.[5]) Wie die Reden Pāñcajanya's im Madhumathanavijaya, oder wie (die Reden) der Genossen des Liebesgottes in meiner Viṣamabāṇalīlā, oder im Mahābhārata in dem Gespräch des Geiers und des Schakals.[6])

---

1) Hier fehlt ein Wort, entweder *antarā* oder eine dies erklärende Phrase. Die ganze Wendung fehlt in 2 Mss. Gemeint ist, dass die Stimmung nicht, ohne zu ermüden, auf derselben Höhe erhalten werden kann; darum solle der Dichter selbst für ein crescendo und decrescendo sorgen, wie auch die Verliebtheit durch Hindernisse und Widerstand nur verstärkt werde.

2) In diesem Stücke glaubt Udayana seine Lieblingsgemahlin in einem Palastbrande umgekommen, wird aus Kummer Asket, heiratet Padmāvatī und wird später wieder mit Vāsavadattā vereinigt. Hier scheint des Königs Liebe zu Vāsavadattā während mehrerer Akte zu Ende zu sein, durch geeignete Strophen aber wird ihr Fortbestehen immer wieder angedeutet.

3) Abh. citiert einen Vers aus einem solchen euphuistischen Drama, der *svapnavāsavadattā*.

4) Abh. erklärt den Vers anders, indem er *vyañjakatayā* ergänzt und davon *dhvaner asya* abhängig sein lässt. Über den so gewonnenen Sinn siehe Einleitung S. 402. Dass diese Deutung unmöglich ist, zeigen die klaren Worte der Vṛtti.

5) Aber, wie Abh. bemerkt, kommt es schliesslich darauf hinaus, dass die Stimmung zum Ausdruck gelangt. Wenn der Autor das nicht gemeint hätte, sagt Abh., wäre diese Stelle mitten in der Untersuchung über die Stimmung gar nicht am Platze.

6) Mahābhārata XII 153. Die Verwandten klagen auf dem Friedhof bei der Leiche des einzigen Sohnes eines Brahmanen. Ein Geier setzt ihnen die Thorheit ihres Benehmens auseinander und bewegt sie heimzukehren. Ein

153 **16.** Durch die Kasus- und Personalsuffixe, den Numerus und die Wortverbindung, ferner durch die Bedeutung der Kasus, sowie durch die Kṛt und Taddhita Suffixe und die Komposita kann hin und wieder der Ton mit gleichzeitig empfundenem Unausgesprochenem ans Licht gestellt werden.

Der Inhalt des gleichzeitig empfundenen Tones, die Stimmung etc.[1]), findet sich auch durch die Wahl der Kasus und Personalsuffixe, des Numerus und der Wortverbindung, durch die Bedeutung der Kasus, durch die Wahl der Kṛt und Taddhitasuffixe und durch die Komposita, und wie das Wort *ca* andeutet, durch die Partikeln, Präpositionen, die Tempora, zum Ausdruck gebracht; z. B. (Hanumannāṭaka 9, 15).[2])

„Es ist eine Erniedrigung für mich: diese meine Feinde;"
„und da ist auch jener Büsser, und der selbst tötet die Rākṣasa-"
„Rasse; es lebt, ach, Rāvaṇa; wehe über den Indrabesieger (Indra-"
„jit); wozu ist Kumbhakarṇa in wachem Zustande, wozu diese"
„(10) Arme, die umsonst anschwollen beim Plündern elender Götter-"
„dörfer." 15.

Denn in dieser Strophe tritt in grösserer Fülle die Andeutungsfähigkeit aller dieser Details deutlich zu Tage, nämlich in den Worten *„me yad arayas"* (diese meine Feinde) die der Kasusendung, der Wortverbindung und des Numerus;[3]) in *tatrāpy asau*
154 *tāpasaḥ* (und da ist auch jener Büsser) die des Taddhitasuffixes[4]) und der Partikul (*api*); in *„so py 'atraiva nihanti rākṣasakulam, jīvaty aho Rāvaṇaḥ"* (und der selbst tötet die Rākṣasa-Rasse; es lebt, ach, Rāvaṇa) die der Personalendung und der Kasusbedeutung;[5]) in der zweiten Hälfte der Strophe die der Kṛt und Taddhita-Suffixe,

---

Schakal aber wirft ihnen Mangel an Gefühl vor etc. und bewegt sie umzukehren. Hier ist der nachtönende tiefere Sinn, dass beide die Leiche verzehren wollen, der Geier dies aber nur am Tage thun kann, während der Schakal in der Nacht das Feld für sich hat. In letzter Linie dient dies aber dazu, die Stimmung, den *śānta rasa* hervorzurufen. So Abh. — Im Com. werden die Verse 11. 12. 19. 65 mit mehreren Varianten von unserem Text namentlich im letzten Verse citiert. Für die Kritik des MBh. sind diese Zitate nicht uninteressant.

1) Ich lese *rasādiḥ* statt *rasādibhiḥ*, womit ich nichts anzufangen weiss.

2) Abh.'s Erklärung der Einzelheiten dieser Strophe wird in dankenswerter Weise von Hemacandra Kāvyānuśāsana ed. Kāvyam. p. 181 ergänzt.

3) Die Verbindung von *me* mit *arayas* ist bedeutungsvoll: dass ich Feinde habe; nicht blos einen, sondern viele, im Plural. Die Bedeutsamkeit der Kasusendung muss wohl mit der des Numerus zusammengezogen werden.

4) *tāpasa* ist nämlich mit dem Taddhitasuffix *aṇ* gebildet (Pāṇ. V 2, 103) und bedeutet nach Pāṇ. V 2, 94 einen, der Busse hat: von Tapferkeit ist dabei keine Rede (Abh.).

5) Die Personalendung *ti* bezeichnet den Büsser als den Töter und Rāvaṇa als den Lebenden, zwei einander so widersprechende Agens sollten nicht nebeneinander bestehen; die Subjektsbedeutung von Rāvaṇa in diesem Zusammenhange zeigt, dass Rāvaṇa nicht einfach als nomen proprium zu nehmen ist, sondern ähnlich zu deuten ist wie in 2, 1 p. 61 das Wort Rāma.

des Kompositum[1]) und der Präpositionen.[2]) In einem derartigen Gedichte, in dem eine Anzahl Details bedeutsam ist, offenbart sich eine unübertreffliche Schönheit der Komposition. Denn wenn auch nur ein einziges Wort sich zeigt, welches etwas Unausgesprochenes ans Licht bringt, so eignet diesem Gedichte eine gewisse Schönheit der Komposition; um wie viel mehr, wenn solcher Wörter mehrere vereinigt sind, wie in der eben citierten Strophe! Denn in dieser Strophe, die schon in dem Worte Rāvaṇa durch die Unterart des „Tones", wobei das Ausgesprochene einen andern Sinn annimmt, geschmückt ist, wirken ausserdem noch die eben genannten andeutenden Details. Dergleichen schöne Stellen finden sich zahlreich bei besonders begabten Dichtern.

So z. B. in dem Verse des grossen Ṛṣi Vyāsa (MBh. I, 128, 6.): 155

„Die Zeiten sind derart, dass das Glück der Vergangenheit"
„angehört und das Unheil vor der Thüre steht, jedes ‚morgen'"
„bringt der Erde, deren Jugend dahin ist, einen Tag für noch"
„schlechtere Menschen (oder einen noch schlimmeren Tag)."

Denn hier wird durch die Kṛt-Suffixe (*ta* in *atikrānta* und *upasthita*), das Taddhitasuffix (*īyas* von *pāpīya*)[3]) und den Numerus (von *kālāḥ*) der „Ton" mit gleichzeitig empfundenen Unausgesprochenem, und in *pṛthivī gatayauvanā* (die Jugend der Erde ist dahin) der „Ton", bei dem das Ausgesprochene seine Bedeutung ganz verliert, zum Ausdruck gebracht.

Und diese Details wie Kasusendungen etc. erscheinen je einzeln und zusammenwirkend in der Rolle die Stimmung hervorzurufen meistens in den Werken klassischer Dichter, doch auch anderswo;[4]) so ruft ein Substantiv Stimmung hervor in Meghadūta 76:

„(Die Sitzstange) auf der sich, wenn der Tag vorüber, dein"
„Freund, der Pfau, niederlässt, von meiner Geliebten zum Tanzen"
„gebracht mit dem Schlagen von Rhythmen,[5]) bei denen ihr Arm-"
„band lieblich klingelt." 17.

ein Verbum, wie in Hāla 706:

„Geh ab! wische nicht meine nur zum Weinen geschaffenen"
„verwünschten Augen ab, die (schon) durch deinen blossen Anblick"
„bethört dein (schlechtes) Herz nicht erkannten." 18.

---

1) Śakrajit wird statt des nom. pr. Indrajit gebraucht, um daran zu erinnern, dass er den Indra besiegt hat. *prabodhitavatā* soll nicht part. perf. act. sondern, wie mich Kielhorn belehrt, aus *prabodhita* mit dem besitzanzeigenden Taddhita-Suffix *vat* gebildet sein.

2) Das *vi* in *viluṇṭhana* deutet die Gewaltsamkeit des Angriffes an.

3) Unsere Ausgaben lesen *śvaḥ śvaḥ pāpiṣṭhadivasāḥ*; das ändert die Konstruktion.

4) Wie die Worte *prāyeṇānyatrāpi* zu verstehen sind, ist nicht recht klar. *anyatrāpi* kann nicht im Gegensatz zu *mahākavi* gesagt sein, da das nächste Beispiel aus Kālidāsa genommen ist. Da die folgenden Beispiele nur je ein solches Andeutemittel zeigen, wie Abh. bemerkt, so scheint *anyatra* auf deren *vyastatva* zu gehen. Aber liegt letzteres nicht schon in *ekaikaśas*?

5) *tālaiḥ*, der Plural deutet hier die Geschicklichkeit des Mädchens an, und diese erhöht die Stimmung des Liebesschmerzes.

Oder wie in Hāla 961[1]):

„Versperr' mir nicht den Weg; geh' weg junger Mann; o du"
„bist schamlos! ich habe zu gehorchen: ich muss das leere Haus"
„bewachen." 19.

156 Die Wortverbindung:

„Geh anderswohin, junger Fant! was betrachtest du mich so"
„genau im Bade? Dies ist, Verehrter, für Pantoffelhelden kein"
„heiliger Badeort." [2])

In Stellen wie den vorliegenden, in denen das Suffix *ka* angewandt ist, zeigt sich die Andeutungsfähigkeit der Taddhitasuffixe und der Komposita, wenn sie in Angemessenheit mit der Tonart (*vṛtti*) angewandt sind.[3])

Die Partikeln z. B. Vikramorvaśī v. 73:

„Diese schwer zu ertragende Trennung von der Geliebten"
„traf plötzlich ein und es mussten die Tage angenehm werden"
„durch ihre Kühle infolge des Heraufziehens frischer Wolken." 21.

Hier ist es das Wort und (das doppelte *ca*); oder in Śakuntala III 25:

„Des schönbewimperten Mädchens auf der Schulter sich wen-"
„dendes Antlitz, welches, während ihr Finger immer wieder die"
„Unterlippe deckte, unter abwehrenden Worten verschüchtert und"
„doch reizend war, hab ich, wie weiss ich nicht, emporgehoben,"
„geküsst aber nicht." 22.

Hier ist es das Wort aber (*tu*). Die allbekannte Fähigkeit der Partikeln, etwas anzudeuten, wird hier mit Rücksicht auf die Stimmung gelehrt.

Die Andeutungsfähigkeit der Präpositionen z. B. in Śakuntala I 9:

„Unter den Bäumen liegen Körner wilden Reises, die den"
„Öffnungen der von Papageien bewohnten Astlöcher entfallen"
„sind; hier und da zeigen sich ganz ölige[4]) Steine, die zum Zer-"
157 „quetschen der Ingudīfrüchte dienen; die zutraulich gewordenen"

1) Bei Weber mit den Sinn ändernden Varianten. — Das Verb ‚geh weg' deutet folgendes an: Du bist noch sehr grün, dass du so vor den Leuten es verrätst; das leere Haus sei unser Stelldicheinsort, komm dahin! (Abh.)

2) Ich restituiere den Vers, der auch in Hemacandras Kāvyānuśāsana ed. Kāvyam. p. 54 entstellt überliefert ist, folgendermassen:

annattha vacca bālaa ṇhāantiṃ kīsa maṃ puloesi |
eaṃ ho jāyābhīruāṇa tūhaṃ cia ṇa hoi. ||

Nach Pischels schriftlicher Mitteilung lesen die Mss. *kīsa maṃ puloesi.* Abh.'s Erklärung *prakarṣeṇālokayasi* verbürgt *puloesi.* — Die Verbindung der Worte *jāyābhīrukāṇām etat tīrtham* deutet die Eifersucht der verliebten Dirne an.

3) Das Suffix *ka* in *jāyābhīrua* soll nicht *svārthe*, sondern *kutsite* sein wie im Sanskrit. — Ich lese *prakṛteṣu* statt *prākṛteṣu*, wie wahrscheinlich auch Abh. — Das Kompositum *jāyābhīrua* an und für sich verhilft der Stimmung zum Ausdruck, abgesehen davon, dass die richtige Verwendung von Komposita sich nach der Stimmung richten muss.

4) *prasnigdha*; die verstärkende Präposition *pra* deutet den blühenden Zustand der Einsiedelei an, weil die Ingudīsträuche darin so üppige Früchte tragen. (Abh.)

„Gazellen wandern ungestört durch den Lärm (des Wagens), und" „die Pfade zum Brunnen zeichnen Streifen des von den Zipfeln" „der Bastgewänder abtropfenden Wassers." 23.

„Dieser von verkrüppelten Bäumen dünnbestandene Wald," „wo brünstige Tauben girren und Pfauen auffliegen, furchtbar" „beim Betreten wie ein Unheil wandelt er sich weiterhin in Ent-" „setzen." 24.

Hierin zeigt sich eine grosse Andeutungsfähigkeit der Präposition *pra* (in *pravirala*) und des Metrums Aupacchandasika.

Die Häufung von zwei oder drei Präpositionen in einem Worte ist kein Fehler, wenn sie der Hervorrufung der Stimmung dient, wie im Sūryaśataka 4:

„Glück mögen euch verleihen die Strahlen der Sonne, welche" „diese ausbreitet wie Fäden, wenn sie beim Entgleiten der mantel-" „gleichen Finsternis die Wesen ohne Hülle erblickt" etc. 25.

(*sam ud vi* in *samudvīkṣya.*) Oder in folgender Strophe:

„Ihn den HERRN, den die grössten Asketen kaum erkennen" „können, der in Menschenweise hienieden wandelte, suchen Thoren" „mit ihren Schlüssen zu erkennen, indem sie sich Beweise kon-" „struieren aus der allgemeinen Natur ihres Geistes."[1]) 26.

Dasselbe gilt von Partikeln, z. B. in Kum. III 20: Ei! Oh! Du bist um deine Kraft zu beneiden etc." 27.

Oder in:

„Die dadurch leben, denen es zu eng im eignen Leibe wird" „vor Freude, die tanzen mit Freudethränen in den Augen und" „von Wonneschauern ergriffen werden, wenn sie den Erfolg eines" „Vortrefflichen sehen — Ach und weh! wohin soll ich mich ver-" „kriechen vor diesen Männern, die das lumpige Schicksal zur" „Vernichtung führt, während es den Feinden der Guten Gedeihen" „verleiht!" 28.

und in ähnlichen Fällen.[2])

Zuweilen ruft auch eine Wiederholung, wenn sie mit der Ab- 158
sicht, die Stimmung zu verstärken gebraucht wird, einen besonderen Effekt hervor; z. B.:

„Dass mit der Absicht zu betrügen, auf ihren Vorteil bedacht" „schlechte Menschen erlogenes Zeug mit vielen Schmeicheleien" „gewürzt vorbringen, das wissen wohl die Guten, sie wissen es," „aber sie bringen es nicht über sich, ihnen nicht den Gefallen" „zu thun." 29.

Das Tempus ist andeutend z. B. in Hāla 675:

„Bald werden die Wege sogar für die Wünsche unpassier-" „bar sein, da (durch den steten Regen) Eben und Uneben auf"

---

1) Nur die Anfangsworte sind angeführt. Abh. giebt den ganzen Vers. Das Ms. führt noch die Anfangsworte einer anderen Strophe *yaḥ svapne sadupānatasya* an, die im Com. übergangen wird und auch sonst unbekannt scheint.

2) In 27 *aho bata*, in 28 *hā dhik kaṣṭam aho.*

„ihnen schwindet und überall nur ganz langsames Gehen möglich"
„ist.[1]) 30.

Denn hier in der Stelle „bald werden die Wege sein" trägt der Futurcharakter von *bhaviṣyanti* sehr zur Verstärkung der Stimmung bei. Denn der Sinn der Strophe wirkt stimmungsvoll, wenn man ihn versteht als „Faktor" der Stimmung Liebeschmerz bei Trennung durch Reise.[2]) — Wie hier der Suffixteil andeutend wirkt, so zuweilen auch der Stammteil, z. B.:

„Jenes Haus mit einfallenden Mauern, dieser himmelanstrebende"
„Palast; jene alte Kuh, hier treiben sich wolkenähnliche Herden"
159 „von Elefanten umher; jenes gemeine Geräusch von einem Reis-
„mörser, dieser liebliche Gesang von Frauen: wunderbar wie in"
„Tagen dieser Brahmane es zu einer solchen Höhe gebracht"
„hat!" 31.

Denn in dieser Strophe ist der Stammteil des Wortes *divasaiḥ* (in Tagen) das Andeutende. Auch den Pronomina kommt diese Funktion zu, wie in der eben angeführten Strophe. Weil sich der Dichter der Andeutungsfähigkeit der Pronomina hier bewusst war, hat er Wörter wie *kva kva* (zu demselben Zwecke) nicht gebraucht.

Nach diesen Fingerzeigen werden sich verständige (Leser) selbst auch andere Arten von Andeutungsmitteln zurecht legen können. Obgleich nun alles eben gesagte durch die frühere Behandlung (III ff.) des Problems der Andeutungsfähigkeit der Wörter, Sätze und Satzbildung eigentlich schon vorweggenommen war, so ist es doch hier zur möglichst vielseitigen Instruktion nochmals gesagt worden; und wir sagen nicht, dass die Stimmung etc. (nur) durch die Tragweite des Inhaltes ins Dasein gerufen werden könne. Denn dann wäre es sinnlos, die mannigfaltige Andeutungsfähigkeit der Kasusendungen etc. zu besprechen. Dies ist (oben unter III 1) behandelt worden, wo von der Andeutungsfähigkeit der Wörter die Rede war. Und weiter: wenn auch die Stimmung etc. durch einen besonderen Inhalt ins Dasein gerufen wird, so ist doch, weil ein solcher Inhalt stets in Verbindung mit andeutenden Worten vorkommt, eine detaillierte Erkenntnis vom Wesen der Andeutungsmittel, wie wir es gelehrt haben, ein Erfordernis. Die Gesichts-
160 punkte, nach denen oben und anderswo[3]) die Schönheit der Wörter gelehrt worden ist, beruhen eben in der Andeutungsfähigkeit der Wörter; das hat man sich klar zu machen. Die Sache verhält sich nämlich so: wenn sich da, wo die (Schönheit) ursprünglich nicht erscheint, bei bestimmter stimmungerregender Fassung eine gewisse Eleganz dieses oder jenes gewohnheitsmässig dazu verwendeten Wortes zeigt, so tritt sie auch (nachher) wegen der

---

1) Weber giebt die Überschrift: Kommt er nicht **bald**, so kann er überhaupt garnicht mehr kommen.

2) D. h. als Ausspruch einer Person, die für den Leser oder Hörer Träger der betreffenden Stimmung wird.

3) Nach Abh.: „im Comm. zum Bhāmaha", also von Udbhaṭa.

häufigen Wiederholung (dieser Association mit der Stimmung) auch bei dem isolierten Worte zu Tage.[1]) Auf andere Weise liesse sich nicht erklären, weshalb bei Wörtern von der gleichen Bedeutung ein Unterschied hinsichtlich der Schönheit sein sollte. Wenn ein Gegner sagt, dass es eine gewisse Eigentümlichkeit (der Wörter) sei, die eben nur Leute von Geschmack empfinden können, so fragen wir: was ist die charakteristische Eigenschaft der Leute von Geschmack? Besteht sie darin, dass jemand in einer bestimmten gelehrten Übereinkunft (oder Schulmeinung) über die Poesie geschult ist, welche keine Rücksicht auf die Stimmung nimmt, oder dass er gründlich das Wesen der Poesie versteht, das aus Stimmungen, Gefühlen etc. besteht. Bei der ersteren Ansicht würde kein objektiver Grund vorhanden sein, weshalb dieses oder jenes Wort schön sein sollte, wie es solcherart „Leute von Geschmack" festgesetzt haben. Denn nach einer andern gelehrten Übereinkunft könnte es auch wieder anders festgesetzt werden. Nach der zweiten Ansicht ist „Geschmack haben" soviel wie „Stimmung kennen". Da die von dergleichen Leuten von Geschmack empfundene Eigentümlichkeit der Wörter die diesen innewohnende Fähigkeit ist, Stimmung etc. zu erwecken, so beruht ihre wesentliche Schönheit auf ihrer Andeutungsfähigkeit. Dagegen ist die auf Aussagefähigkeit der Wörter beruhende „Klarheit" eine Eigentümlichkeit derselben, wobei auf ihre Bedeutung Rücksicht genommen wird. Die Alliteration und anderer lautlicher Schmuck nimmt aber Rücksicht auf die Bedeutung.[2])

Nachdem bisher das Wesen der Andeutungsmittel der Stim- 161
mungen etc. gezeigt worden ist, geht er jetzt dazu über zu zeigen, was der Stimmung etc. hinderlich ist:

17. Wenn ein Dichter in einer Komposition oder auch in einer Einzelstrophe die Stimmung etc. zum Ausdruck bringen will, muss er sich weislich bemühen, das hinderliche zu vermeiden.

Ein auf die Hervorrufung einer Stimmung oder eines Gefühles in seiner Komposition oder auch in einer Einzelstrophe bedachter Dichter muss sich die grösste Mühe geben zu vermeiden, was

---

1) Der Sinn dieser nicht leichten Stelle ist klar; an und für sich und von Haus aus wohnt einem Worte nicht die Fähigkeit inne, eine bestimmte Stimmung zu erwecken, es erhält sie erst und damit auch seine Schönheit dadurch, dass es oft in Wendungen gebraucht wird, welche diese Stimmung erwecken, sodass es endlich auch für sich allein schon dazu im stande ist. — Ich lege meiner Übersetzung die Lesarten von G zu Grunde.

2) Der Gedanke ist wohl folgender: Bei der Alliteration wird zwischen synonymen Wörtern gewählt. Die Synonymität ist eben durch die Rücksicht auf die Bedeutung bedingt. — Es wurde oben gelehrt, dass die Klarheit nicht einer bestimmten Stimmung eigen, sondern allen gemein sei. Darum wird wohl hier bemerkt, dass die Klarheit (*prasāda*) in dem *vācakatva*, nicht im *vyañjakatva* ihren Sitz haben.

hinderlich ist. Denn sonst kommt auch nicht eine einzige stimmungsvolle Strophe recht zustande.

Es wird nun gelehrt, welche jene Hinderungsgründe sind, die ein Dichter mit Bedacht zu meiden hat.

18. 19. Hindernd ist für die Stimmung:

1) Die Aufnahme von Faktoren etc., die zu einer widersprechenden Stimmung gehören,

2) die ausführliche Darstellung eines heterogenen Gegenstandes, wenn derselbe auch in irgendwelcher Beziehung zu dem eigentlichen Gegenstande steht,

3) die unmotivierte Unterdrückung und die unmotivierte Darstellung der Stimmung,

4) die stets erneute Betonung der Stimmung, trotzdem sie schon ihre Höhe erreicht hat, und

5) die Angemessenheit mit der *vṛtti*.

1) Als ein Hinderungsgrund der Stimmung gilt die Aufnahme von Faktoren, Effekten und Konkurrenten, welche zu einer Stimmung gehören, die in Widerspruch zu der beabsichtigten Stimmung steht.
162 Die Aufnahme der Faktoren einer widersprechenden Stimmung z. B.: wenn sofort, nachdem Faktoren der quietistischen Stimmung eben als Faktoren dieser Stimmung dargestellt sind, die Liebe etc. geschildert wird. Die Aufnahme von Gefühlen, die einer widersprechenden Stimmung angehören z. B.: wenn das Mädchen in verliebtem Streite gegen ihren Geliebten erzürnt ist, dieser sie mit Gründen des Lebensüberdrusses zu besänftigen sucht.[1]) Die Aufnahme von Effekten einer widersprechenden Stimmung z. B.: wenn die Geliebte in verliebten Zorn geraten ist und sich nicht versöhnen lässt, der Liebhaber aber so in Zorn gerät, dass seine Gefühlsäusserungen der zornigen Stimmung entsprechen.

2) Ein anderer Hinderungsgrund der Stimmung ist die ausführliche Schilderung eines in Hinsicht auf die Stimmung heterogenen Gegenstandes, wenn er auch zu dem eigentlichen Gegenstande in irgendwelcher (entfernten) Beziehung steht; z. B. wenn ein Dichter den Liebesschmerz seines Helden zu schildern begonnen hat, und dann in seiner Sucht, künstliche Reime und ähnlichen Schmuck anzubringen, eine umfangreiche Schilderung von Bergen etc. liefert.

3) Ein weiterer Hinderungsgrund der Stimmung ist die unmotivierte Unterdrückung der Stimmung und die unmotivierte Darstellung derselben. Das Aufhören der Stimmung bei unpassender Gelegenheit, z. B. wenn die Liebe eines Mannes mit einem

---

1) Wenn er z. B. sagt „die einmal vergangene Zeit kann niemals zurückkehren". Nach Abh.

begehrenswerten Mädchen auf die höchste Stufe gebracht und die
Gegenseitigkeit ihrer Liebe erkannt ist, dann aber das natürlich
gegebene Aufsuchen eines Mittels, wie sie zusammenkommen können,
beiseite gelassen und dafür in Unabhängigkeit davon ein anderes
Motiv ausgeführt wird. Darstellung bei unpassender Gelegenheit
z. B.: wenn während einer dem Weltuntergang ähnlichen Schlacht, 163
in der verschiedene Helden scharenweise ihren Untergang finden,
ohne passende Veranlassung die Liebesszene eines götterähnlichen
Helden, dessen Trennung von der Geliebten nicht zum Thema gehört, geschildert wird.[1] Und in einem solchen Falle ist es keine Rechtfertigung, dass der betreffende Held der Fabel[2] durch das Fatum verblendet ist; denn die Darstellung der Stimmung soll für einen Dichter die Haupttriebfeder seines Schaffens sein, die Schilderung der Geschichte aber nur das Mittel dazu; wie oben I 9 gesagt wurde: „wie jemand, der es hell haben will, sich um die Flamme seiner Lampe Mühe giebt, eben weil das das Mittel dazu ist, so auch der Dichter um den ausgesprochenen Sinn, wenn er auf jenen (den verborgenen) bedacht ist“. Weil nun Dichter in dergleichen Fehler verfallen, wenn sie ihr Hauptaugenmerk auf die Schilderung der Geschichte richten und wenn sie Stimmung und Gefühle darstellen, ohne zu beachten, was über- und was untergeordnet ist, darum sollen sie stets und in erster Linie an das Unausgesprochene in Gestalt der Stimmung etc. denken. Dieser Gedanke leitete uns bei unserer Arbeit, nicht bloss der Wunsch, den „Ton“ zu lehren.

4) Noch ein anderer Hinderungsgrund für die Stimmung ist in Betracht zu ziehen: die stets erneute Betonung der Stimmung, trotzdem sie schon ihre Höhe erreicht hat. Denn wenn eine Stimmung durch Anwendung der entsprechenden Mittel ihren vollkommenen Ausdruck gefunden hat und dann doch noch immer wieder auf ihr herumgeritten wird, so bekommt sie eine Ähnlichkeit mit verwelkten Blumen.

5) Endlich ist auch noch die Unangemessenheit der *vṛtti*, d. h. des Benehmens, ein Hinderungsgrund der Stimmung; so wenn eine Heldin ihrem Geliebten gegenüber ihr Verlangen direkt, nicht durch passendes äusserliches Verhalten kund giebt. Oder wenn die aus dem Bharata bekannten *vṛtti*'s Kaiśikī etc., oder die in andern Werken über Poetik bekannten *vṛtti*'s Upanāgarikā etc. unangemessen d. h. in ungehöriger Weise dargestellt werden, so ist das ebenfalls ein Hinderungsgrund der Stimmung.

So muss ein guter Dichter bedacht sein, die genannten und andere nach diesen Fingerzeigen selbst aufzusuchende Hindernisse der Stimmung zu vermeiden. Darüber handeln folgende Zusatzstrophen:

1) Nach Abh. geht das erste Beispiel auf Ratnāvalī 4. act, das zweite auf Veṇīsaṃhāra 2. act.

2) Im Veṇīsaṃhāra der pratināyaka.

164 Das Hauptgebiet der Thätigkeit guter Dichter ist die Stimmung etc. Bei ihrer Darstellung dürfen sie sich nie eine Nachlässigkeit zu schulden kommen lassen. — Ein Werk, in dem die Stimmung fehlt, verunglimpft einen Dichter sehr; es macht ihn zu einem Undichter, den noch keiner definiert hat.[1])

Allerdings sind frühere Dichter zu Ruhm gelangt, trotzdem ihre Muse der Regeln spottete; aber ein Verständiger wird nicht mit Berufung auf sie die obige Anleitung beiseite setzen.

Unsere Regeln stimmen überein mit der Tendenz der berühmten Dichterfürsten, an deren Spitze Vālmīki und Vyāsa stehen.

20. Wenn die beabsichtigte Stimmung auf die richtige Höhe gebracht ist, so ist die Darstellung von widersprechenden (Elementen), sei es nun, dass sie paralysiert werden können oder in ein Subordinationsverhältnis (gegenüber der Hauptstimmung) getreten sind, nicht verwehrt.

Wenn die beabsichtigte Stimmung durch die entsprechenden Mittel zu voller Geltung gebracht ist, so ist die Darstellung von widersprechenden Elementen, d. h. von Gliedern einer widersprechenden Stimmung, sei es nun dass sie paralysiert werden können oder in ein Subordinationsverhältnis (gegenüber der Hauptstimmung) getreten sind, nicht fehlerhaft. Die widersprechenden Elemente können paralysiert werden, wenn es möglich ist, sie zurücktreten zu lassen, sonst nicht. Ihre Darstellung gereicht dann zur Kräftigung der vorherrschenden Stimmung. Gegen die Darstellung von solchen Elementen, die zur Hauptstimmung in ein Subordinationsverhältnis getreten sind, ist nichts einzuwenden, wie z. B. beim Liebesschmerz dessen Glieder[2]) Krankheit etc., nicht aber die Glieder eines andern. Wenn auch der Tod ein Glied des Liebesschmerzes sein kann, so ist es doch nicht statthaft, ihn darzustellen. Denn wenn der
165 Träger der Stimmung aufhört zu sein, so erlischt die Stimmung total. Wenn man nun einwendet, dass in einem derartigen Falle die traurige Stimmung stark zur Geltung gelangt, so ist das nichtig; denn (in einem derartigen Falle) war sie (die traurige Stimmung) nicht beabsichtigt, und die beabsichtigte Stimmung (nämlich der Liebesschmerz) ist vernichtet. Wenn aber die traurige Stimmung in einem Gedichte beabsichtigt ist, dann ist (die Schilderung des Todes) nicht unstatthaft. Auch bei der erotischen Stimmung ist sie es gegebenen Falls nicht absolut, wenn eine Wiederbelebung in nicht zu langer Zeit vorgesehen ist. Tritt sie aber erst nach langer Zeit ein, so wird für die Zwischenzeit die Kontinuität der (erotischen Stimmung) unterbrochen; deshalb soll ein vorzüglich auf die Stim-

1) Oder: weil ein anderer nicht das Kennzeichen eines Dichters an ihm findet.

2) *aṅga* Glied ist das was subordiniert ist, d. h. so mit einer Stimmung verbunden werden kann, dass es derselben nicht Abbruch thut, sondern sie vielmehr fördert.

mung bedachter Dichter es vermeiden, eine derartige Geschichte darzustellen.

Wenn die beabsichtigte Stimmung auf die richtige Höhe gebracht ist, ist die Darstellung solcher Glieder einer widerstreitenden Stimmung, die paralysiert werden können, nicht fehlerhaft, wie z. B. in der folgenden Strophe, (in der Yayāti von seiner Liebe zu Devayānī spricht):

„Es ist etwas Verbotenes (1) und ich bin ein Mitglied des“
„Mondgeschlechtes; könnte ich sie doch noch einmal sehen (2)!“
„die eigene Weisheit wehrt mir Fehltritte (3); ach, selbst im“
„Zorn war ihr Antlitz lieblich (4). Was werden die makellosen“ 166
„weisen Männer sagen (5)? Auch im Traum kommt sie nicht zu“
„mir (6). Herz, ermanne dich! (7) Welcher wahrhaft glückliche“
„Jüngling wird ihre Lippe kosten (8).“ 32.[1])

Oder wie in der Unterweisung, welche der zweite junge Muni dem in die Mahāśvetā sterblich verliebten Puṇḍarīka giebt (Kādambarī p. 146 ed. Petersen).

Wenn das Subordinationsverhältnis in der Natur der betreffenden Glieder selbst begründet ist, ist deren Darstellung nicht fehlerhaft z. B. in der Strophe (cf. oben II 24):

„Das aus der Wolken-Schlange entstandene Wasser (und Gift)“
„verursacht in hohem Grade Umherirren, Unlust, Herzschwäche,“
„Ohnmacht, Bewusstlosigkeit, Umneblung der Sinne, Verfall des“
„Körpers und Tod bei Mädchen, die von ihrem Liebsten getrennt“
„sind.“ 33.

Ebensowenig wenn dabei eine Übertragung zu Grunde liegt, z. B. in der Strophe:

„Dein blasses, eingefallenes Antlitz, dein Herz voll Humores“
„(oder: Liebe) verraten, o Freundin, dass du eine ganz unheilbare“
„Krankheit hast.“ 34.[2])

Oder wie in der Strophe II 19 p. 93.

Es giebt noch eine andere Art, wie widerstreitende Elemente sich der Hauptstimmung subordinieren können, wenn sich nämlich zwei einander widerstreitende Stimmungen oder Gefühle ein und demselben Gedanken unterordnen, welcher als der Grundgedanke des Satzes die Hauptsache bildet.[3]) Auch diese Art der Sub-

---

1) Hier treten nacheinander die Konkurrenten: 1 *vitarka*, 2 *autsukya*, 3 *māti*, 4 *smṛti*, 5 *śaṅkā*, 6 *dainya*, 7 *dhṛti*, 8 *cintā* auf, so dass jede die vorhergehende authebt; das Resultat ist die Verstärkung der erotischen Stimmung. K.P. zu 4, 13. Abhinavagupta p. 66, Pischel, GGG 1885, p. 762.

2) Cf. K.P. 7, 15. Die angeführten Symptome sind „Effekte“ der „Krankheit“, eines „Gliedes“ der traurigen Stimmung; sie widersprechen aber nicht der erotischen Stimmung, weil sie hier in übertragener Bedeutung gemeint sind.

3) In den vorherbesprochenen Fällen treten die widerstreitenden Elemente in ein Subordinationsverhältnis gegenüber der herrschenden Stimmung, und zwar direkt, hier ordnen sie sich aber nur dem Grundgedanken unter, also höchstens indirekt der Stimmung. Es handelt sich somit hier um den *rasavad alaṃkāra*, die Stimmung als Schmuck.

ordinierung ist nicht fehlerhaft, wie oben zu II, 6 (p. 73): „Fortgestossen ergriff er" etc. gesagt worden ist. Weil jene beiden (Stimmungen etc.) als einem anderen Zwecke dienend auftreten, findet dabei kein Widerspruch statt. Fragt man, wie der Widerspruch wegfalle, wenn zwei einander widersprechende Dinge sich einem anderen unterordnen, so antworten wir: fehlerhaft ist das Zusammenauftreten von zwei sich widersprechenden Dingen nur, wenn sie das Prädikat (*vidhi*), nicht aber wenn sie das Subjekt (*anuvāda*)[1]) einer Aussage bilden, z. B.

„‚Komm, geh; fall, steh auf; sprich, halt den Mund!' so spielen"
„Reiche mit Armen, die vom Dämon ‚Hoffnung' besessen sind." 35.

Denn da hier Gebot und Verbot als Subjekt der Aussage zusammen auftreten, so ist das kein Widerspruch. Ebenso wird es sich in unserm Falle verhalten. Denn in jener Strophe (Amaru 2) bilden die beiden Stoffe, welche die Träger der erotischen Stimmung, bez. Liebesschmerz aus Eifersucht, und der traurigen Stimmung sind, nicht das Prädikat des Hauptgedankens. Denn letzteren bildet die gewaltige Macht des Feindes von Tripura, und jene beiden Stimmungen sind ihm untergeordnet. Auch kann man nicht sagen, dass bei Stimmungen nicht von Prädikats- und Subjektsverhältnis (in erweitertem Sinne) die Rede sein könne; denn sie werden als der eigentliche Satzsinn anerkannt. Wenn aber der Satzsinn und das Ausgesprochene im Prädikats- und Subjektsverhältnis stehen, so kann keiner dies von den Stimmungen, die durch jene zur Empfindung gelangen, verneinen. Diejenigen aber, welche nicht zugeben, dass die Stimmungen etc. direkt den Inhalt der Poesie ausmachen, müssen unbedingt zugeben, dass derselbe die wirkende Ursache der (Stimmungen) ist. So ist auch in unserer Strophe kein Widerspruch. Denn aus dem als „Prädikat" auftretenden Teile,[2]) bei welchem mitwirkt das aus beiderlei Stimmung bestehende
168 Element,[3]) dessen wirkende Ursache die als „Subjekt" auftretende Glieder[4]) sind, entsteht die Wahrnehmung eines bestimmten Gefühles.[5]) Somit findet hier kein Widerspruch statt. Erfahrungsmässig kann nämlich ein bestimmtes Produkt aus einer Ursache hervorgehen, bei der zwei widerstreitende Elemente zusammenwirken.[6]) Denn nur eine solche Ursache wäre in sich widersprechend, welche gleich-

---

1) Subjekt und Prädikat sind in allgemeinerer Bedeutung, nicht in der streng grammatischen aufzufassen. Das Prädikat (*vidhi*) bildet die eigentliche Aussage und ist das wichtigere; das Subjekt (*anuvāda*) ist nur das Substrat der Aussage.

2) Nämlich die Worte: „der möge eure Sünden versengen".

3) *rasavastu* erklärt durch *rasasajātīya*; gemeint sind die beiden Stimmungen als solche.

4) Durch welche die Stimmung hervorgebracht wird: das Schlenkern der Hände etc.

5) Die Verehrung der Gottheit verbunden mit dem *preyolaṃkāra*, cf. p. 73f.

6) Beim Kochen des Reises wirken das heisse Feuer und das (nach indischer Ansicht) von Natur kalte Wasser zusammen; das Produkt ist der Reisbrei.

zeitig die materielle Ursache[1]) zweier einander widersprechender Produkte sein sollte, nicht aber eine solche, bei welcher zwei einander widersprechende Elemente mitwirken. Wenn man nun die Frage aufwirft, wie ein solches Stück, das zwei einander widersprechende Stoffe enthält, mimisch darzustellen sei,[2]) so wäre zu antworten, dass sich die Sache hier gerade so verhalten wird wie in dem anderen Falle („Komm, geh!" etc.), in dem derartiges (nämlich einander widersprechendes) Ausgesprochenes als Subjekt auftritt. Auf diese Weise ist für unsere Strophe mit Zugrundelegung des Prinzips vom Prädikats- und Subjektsverhältnis der Widerspruch gehoben.

Wenn nun die Machtfülle des Helden, dessen Erfolg uns erfreut, geschildert wird und dabei seine Gegner Träger der traurigen Stimmung werden, so erregt dies bei nachdenkenden Lesern nicht Betrübnis, sondern bewirkt vielmehr, dass ihre Verehrung für 169
den Helden steigt.[3]) Weil also eine solche Stimmung nur mit gebrochener Kraft widerstreitend wirken kann, so ist dabei nichts auszusetzen. Man muss also sagen, dass eine Stimmung einer andern wirklich widerstreitet, wenn sie im Widerspruch steht zu einer Stimmung oder einem Gefühl, welche den eigentlichen Inhalt des Satzes bilden; nicht aber zu einer solchen, welche als subordiniert auftritt.

Es kann aber auch irgend ein trauriger Gegenstand, selbst wenn er den eigentlichen Inhalt des Satzes bildet, mit einem derartigen erotischen Stoffe auf Grund einer geschickten Wendung so in Verbindung gesetzt werden, dass die Stimmung eine Steigerung erfährt. Denn von Natur liebliche Dinge, die in eine bedauernswerte Lage geraten sind, rufen eine noch grössere Intensität des Schmerzes hervor, wenn man sich der ihnen in einem früheren Zustande anhaftenden Reize erinnert. Wie (in der Klage der Witwe[4]) Bhūriśravas', Mahābhārata XI, 24, 19):

Mit dieser Hand schob er mir den Gürtel hoch, presste er den schwellenden Busen, strich er über Nabel, Schenkel, Hüfte und löste er mir das Gewand. 36 etc.

Wenn also in der früheren Strophe gesagt wird, dass der von Śambhu's Pfeilen ausgehende Feuerbrand so gegenüber den Frauen von Tripura aufgetreten sei, wie ein auf einer Untreue ertappter Liebhaber aufzutreten pflegt,[5]) so wird auch auf diese Weise der

1) Lies *upādāna* für *utpādana* mit K., Kh. und dem Com.

2) D. h. wie eine solche Strophe vorzutragen wäre, wenn sie in einem mimisch darzustellenden Werke vorkäme. Interessant ist die hierzu von Abh. gegebene Anleitung.

3) Dabei scheinen die Inder nur Schadenfreude empfunden zu haben.

4) Nach Abh. kommt dieser Vers in der Klage der Geliebten (*kāntās*) Bhūriśravas' vor. Das ist ein Irrtum; die Klage derselben steht vor der Klage der Gattin voraus. — Es ist hier die Rede von dem Arm des Bhūriśravas, welchen ihm Arjuna abgeschossen hatte, MBh. VII, 142.

5) Dadurch wird man an das frühere sorglose Liebesleben dieser Frauen erinnert und so wird ihre jetzige Lage in noch grelleres Licht gesetzt.

(angebliche) Widerspruch gehoben. Darum wie man die Sache auch ansieht, auf jede Weise erscheint sie tadellos.

Und so in folgender Strophe:

„Deiner Feinde Frauen irren jetzt im brennenden Walde“ „umher, furchtsam ihrer Gatten Hand ergreifend, als wenn sie“ „wieder ihre Hochzeit feierten: mit ihren Füssen, die vom Blut“ „der verletzten zarten Zehen träufen, als löste sich von ihnen die“ „rote Schminke, schreiten sie (ja auch jetzt) über Darbhagras-“ „reiche Stellen, wobei ihr Antlitz (ebenfalls) von Thränenfluten“ „gebadet ist.“ 37.

und allen ähnlichen ist der Verdacht eines Widerspruches unbegründet.

170 So ist denn gezeigt worden, wo eine Stimmung etc. mit einer widersprechenden Stimmung etc. zusammen auftreten darf, und wo nicht. Jetzt soll gelehrt werden, welche Methode innezuhalten ist, wenn mehrere Stimmungen in einer grösseren Komposition dargestellt werden.

21. Wenn es auch eine allgemein bekannte Thatsache ist, dass in einer Komposition verschiedene Stimmungen dargestellt werden können, so ist doch eine derselben zur Hauptstimmung zu machen,[1]) wenn die Komposition hohe Vorzüglichkeit erhalten soll.

Wenn auch thatsächlich in Kompositionen wie Kunstgedichten etc. oder in Dramen viele Stimmungen dargestellt werden, sei es in bunter Mannigfaltigkeit (je wie die einzelnen Teile des Stoffes dazu Veranlassung geben), oder indem eine der andern subordiniert ist, (wenn sie bei ein und demselben Träger auftreten), so thut doch ein Dichter, der seinen Kompositionen einen hervorragenden Glanz verleihen will, besser daran, dass er unter allen diesen Stimmungen eine einzige, an der ihm besonders gelegen ist, als die dominierende darstellt.

Ist es nun nicht widerspruchsvoll, dass unter vielen Stimmungen, die alle zum vollen Ausdruck gebracht sind, eine die dominierende sein solle? Um dies Bedenken zu zerstreuen, heisst es weiter:

22. Die gleichzeitige Darstellung von anderen Stimmungen als der in erster Linie beabsichtigten hebt nicht die übergeordnete Stellung der letzteren auf, wenn sie als die dominierende auftritt.

Wenn mit derjenigen Stimmung, welche in einer Komposition als in erster Linie beabsichtigt hervortritt und, weil sie immer wieder geltend gemacht wird, die dominierende ist, also mit ihr, die alle Stadien der Erzählung[2]) durchzieht, andere in Zwischenräumen auftretende Stimmungen zusammen dargestellt werden, so hebt das nicht die übergeordnete Stellung der ersteren auf.

---

1) Lies *aṅgī kartavyas* als zwei Wörter.

2) Ich lese mit K., Kh. *sandhi* statt *rasa*.

Um dies klar zu machen, heisst es weiter: 171

23. Wie ein Motiv (*kārya*) sich durch eine ganze Komposition hinzieht, so wird es auch mit der Stimmung gemacht; darin liegt keinerlei Widerspruch.

Wie ein das ganze aus den „Fugen“ (*sandhi*) bestehende Corpus einer Komposition durchziehendes Motiv als Grundmotiv gilt und nichtsdestoweniger mit andern (Neben)motiven verflochten wird und trotz dieser Vermischung seine übergeordnete Stellung keine Schwächung erleidet, so findet auch kein Widerspruch zu einer Stimmung statt, wenn andere gleichzeitig mit ihr dargestellt werden. Im Gegenteil, es bereitet ein derartiger Stoff gescheiten Leuten von gereiftem Urteil und feinem Verständnis einen ganz besondern Genuss.

Man könnte nun sagen, dass das Verhältnis von dominierender 172
und subordinierter Stimmung zugegeben werden könnte für widerstreitende Stimmungen, wie heroische und erotische, erotische und komische, zornige und erotische, heroische und märchenhafte, heroische und zornige, zornige und traurige, erotische und märchenhafte;[1]) dass aber dies Verhältnis undenkbar bei solchen Stimmungen sei, die sich gegenseitig vernichten,[2]) wie erotische und ekelhafte, heroische und furchtsame, quietistische und zornige, quietistische und erotische. Um dies Bedenken zu zerstreuen heisst es weiter:

24. Weder eine widerstreitende, noch eine nicht widerstreitende Stimmung darf, wenn eine andere die übergeordnete ist, zur vollen Entwicklung gebracht werden; auf diese Weise tritt kein Widerspruch ein.

Wenn eine übergeordnete Stimmung, z. B. die erotische, den tieferen Sinn einer Komposition bildet, dann darf weder eine widerstreitende, noch eine nicht widerstreitende Stimmung zur vollen Entwicklung gebracht werden.

Die erste Art, wie die volle Entwicklung vermieden wird,
besteht darin, dass der nicht widerstreitenden[3]) Stimmung nicht ein
bedeutendes Übergewicht im Verhältnis zu der übergeordneten ge- 173
geben werde. Auch wenn beide von gleicher Stärke sind, tritt
kein Widerspruch ein, z. B.:

---

1) Sodass also der Widerstreit aufhörte, z. B. wenn ein Held eine geliebte Schöne gewinnt (*vīra* und *śṛngāra*), oder ein Rākṣasa verliebt dargestellt wird (*raudra* und *śṛngara*) etc.

2) Das Sāhityadarpaṇa macht diesen Unterschied zwischen *paraspara-virodha* und *bādhyabādhakabhāva* nicht.

3) G. hat *virodhino*, widerstreitende. Sachlich macht es keinen Unterschied; denn es sind nur diejenigen widerstreitenden Stimmungen gemeint, deren Widerspruch gehoben werden kann.

„Einerseits schluchzt die Geliebte, anderseits tönt die Schlacht-“ „posaune: zwischen Liebe und Kampflust schwankt das Herz des“ „Kriegers.“ 38.

Oder wie in folgender Strophe:

„Vom Nacken sich die Halskette reissend und sie wie einen“ „Rosenkranz in der Hand wendend, in der Paryankapositur eine“ „mächtige Schlange statt der Gürtelschnur (benutzend), ein unter-“ „drücktes Lachen verratend, indem ihre Lippen sich unter dem“ „Vorwande des Gebetemurmelns bewegen: dieser Anblick der“ „Devī, die durch ihre Eifersucht auf Sandhyā den Śiva zum“ „Lachen bringt, möge euch zum Heile gereichen.“ 39.

Eine zweite Art, (die volle Entwicklung einer untergeordneten Stimmung zu verhindern), besteht darin, nicht zu viele ihrer Konkurrenten,[1]) die der übergeordneten widersprechen, anzubringen, oder wenn dies geschehen, sofort Konkurrenten der übergeordneten Stimmung folgen zu lassen. Eine dritte Art besteht darin, die untergeordnete Stimmung, wenn sie auch zu grösserer Entwicklung
174 gebracht wird, immer wieder auf ihre untergeordnete Stellung zurückzuführen. Nach diesen Fingerzeigen kann man sich auch noch andere Arten zurechtlegen. Jedwede widerstreitende Stimmung muss man im Verhältnis zu der übergeordneten zur inferioren machen,[2]) wie z. B. die erotische, wenn die quietistische Stimmung die übergeordnete ist und vice versa. Wirft man ein, dass von „Stimmung“ nicht die Rede sein könne, wenn sie nicht zur Entwicklung gebracht sei, so antworten wir, dass gesagt worden ist „im Verhältnis zur übergeordneten Stimmung“. Denn zu so grosser Entwicklung wie die übergeordnete Stimmung darf die widerstreitende nicht gebracht werden. Wer aber wollte die ihr zukommende statthafte Entwicklung verbieten? Dagegen aber, dass eine Stimmung einen relativen Vorrang erlangt, können auch diejenigen nichts einwenden, welche nicht zugeben wollen, dass in Kompositionen, die viele Stimmungen enthalten, diese im Verhältnis vom Übergeordneten und Untergeordneten stehen.[3]) Auf diese Weise waltet kein Widerspruch, wenn in Kompositionen widerstreitende und nicht widerstreitende Stimmungen dargestellt werden nach dem Verhältnis von Übergeordnetem und Untergeordnetem. Alles dies ist nach der Ansicht derer gesagt, die lehren, dass eine

---

1) Lies mit K., Kh. *prācuryeṇāniveśanam.* Die Richtigkeit dieser Lesart geht aus dem Com. hervor, wo *parituṣṭa* in *paripuṣṭa* verbessert werden muss.

2) Der gedruckte Text hat *nyūnatā na sampādanīyā.* Das *na* muss gestrichen werden, wie der Zusammenhang des folgenden deutlich zeigt.

3) Nach dem Com. berufen sich einige auf Bharata Nāṭyaśāstra 7, 112 um zu zeigen, dass nur e i n *rasa* in einem Gedichte sein könne, da nur der vorherrschende *bhāva sthāyin* sein könne, wodurch er zum *rasa* werde, während diesem gegenüber die anderen *bhāva*'s nur *vyabhicārin* seien. *Bhāguri* sage ausdrücklich, dass das Verhältnis von *sthāyin* und *vyabhicārin* (permanent und intermittierend) auch bei den *rasa*'s gelte.

Stimmung im Verhältnis zu einer anderen zu einem „Konkurrenten"
(*vyabhicārin*) derselben werde. Aber auch nach der anderen An- 175
sicht, dass die dominierenden Gefühle, welche die Stimmungen veranlassen, in übertragener Weise auch Stimmungen genannt werden, besteht kein Widerspruch darin, dass zwischen den Stimmungen das Verhältnis von Übergeordnetem und Untergeordnetem obwalte.

Nachdem eine generelle Methode gelehrt worden ist, wie der Widerspruch vermieden wird, wenn sowohl widerstreitende als auch nicht widerstreitende Stimmungen zusammen mit einer übergeordneten in der Komposition waltenden Stimmung dargestellt werden sollen, soll jetzt eine Methode gelehrt werden, wie bei widerstreitenden Stimmungen zu verfahren ist.[1])

25. Wird eine Stimmung dadurch zu einer widerstreitenden, dass sie mit der dominierenden denselben Träger hat, so soll sie von einem andern Träger repräsentiert werden; dann ist auch ihre volle Entwicklung nicht fehlerhaft.

Eine Stimmung widerspricht nämlich einer andern entweder, wenn beide denselben Träger haben, oder wenn die eine sofort nach der anderen dargestellt wird. Widerstreitet eine Stimmung der in der Komposition obwaltenden, übergeordneten dominierenden, so dass unser Gefühl der Angemessenheit verletzt wird, wenn sie mit jener denselben Träger hat, wie die furchtsame und die heroische, so soll sie durch einen andern Träger repräsentiert werden: sie soll bei dem Gegner des Helden, welcher der Träger der heroischen Stimmung ist, dargestellt werden. Denn wenn der Gegner als sehr feige geschildert wird, so rücken dadurch die vortrefflichen
Eigenschaften des Helden, wie Klugheit, Tapferkeit etc. in grelle 176
Beleuchtung. Und dies erkennt man klar in meinem Arjunacarita, wo Arjuna in die Unterwelt hinabsteigt.[2])

So haben wir gezeigt, dass eine Stimmung, die einer andern in ein und demselben Träger widerstreiten würde, aufhört es zu thun, wenn sie im Subordinationsverhältnis zu dieser in der Komposition obwaltenden dominierenden Stimmung dargestellt wird. Um dasselbe für die zweite Art (widerstreitender Stimmungen) zu lehren, heisst es weiter:

26. Ein verständiger Dichter soll eine Stimmung, die fehlerlos

---

1) Statt *virodhaikāśrayo* lies *viruddhaikāśrayo*, wie auch die Vṛtti hat.

2) Abh. citiert den ersten Vers der betreffenden Stelle: „als sich des Kirīṭins schreckenerregender Bogenschall erhob, da entstand grosse Niedergeschlagenheit in der Stadt der Purandarafeinde". Aus Abh.'s Bemerkung, dass durch diese und ähnliche Verse (*ityādinā*) dies gezeigt worden sei (*pradarśitam*), erkennt man, dass das Arjunacarita kein Lehrgedicht war. Dasselbe ist auch für die *Viṣamabāṇalīlā* anzunehmen, p. 241. Ānandavardhana beruft sich auf diese namentlich aufgeführten Gedichte als auf Muster, wie auf seine poetischen Werke überhaupt (p. 222).

ist, wenn sie in demselben Träger mit einer andern auftritt, dagegen widerspruchsvoll, wenn sie unmittelbar nach ihr auftritt von dieser durch eine andere (dritte Stimmung) getrennt darstellen.

So sind im Nâgânanda die quietistische und erotische Stimmung dargestellt, (indem zwischen beide die märchenhafte tritt).

Es wird nämlich die quietistische Stimmung, deren charakteristisches Merkmal die volle Entwicklung der Seligkeit nach dem Schwinden der Weltlust ist, wirklich empfunden.

So heisst es (im MBh. XII 174, 46. 177, 51):

„Denn das Liebesglück auf Erden und das hohe Glück im"
„Himmel wiegen nicht ein Lot auf von der Seligkeit nach dem"
„Schwinden der Weltlust." 40.

177 Wenn auch die quietistische Stimmung nicht in den Bereich der Erfahrung aller Leute fällt, so kann sie doch darum nicht geleugnet werden, ebensowenig wie etwa Gefühle eines für diese Welt incommensurablen Grossen;[1]) noch darf sie unter der heroischen Stimmung mit einbegriffen werden, weil diese als aus Selbstgefühl bestehend hingestellt wird, jene aber durch und durch Erlöschen des Ichbewusstseins ist. Wenn diese beiden Stimmungen
178 trotz einer derartigen Verschiedenheit als eins betrachtet würden, so müsste dasselbe auch für die heroische und zornige Stimmung gelten. Die Gemütsart *dayâvîra*, (die einen mitleidigen, generösen Helden zum Träger hat), und andere müssen, wenn die ihnen eignenden Gefühle durchaus frei von Ichbewusstsein sind, als Unterarten der quietistischen Stimmung betrachtet werden, andernfalls aber als Unterarten der heroischen. Bei dieser Betrachtungsweise besteht kein innerer Widerspruch. Darum giebt es eine Stimmung (sui generis): die quietistische. Und es macht sich kein Widerspruch geltend, wenn sie durch eine nicht widerstreitende Stimmung davon getrennt mit einer widerstreitenden zusammen dargestellt wird, wie in dem genannten Stücke.

Um dies noch mehr zu erhärten, heisst es weiter:

27. Denn der gegenseitige Widerspruch bei dem Zusammenauftreten zweier Stimmungen, selbst wenn sie sich in demselben Satze befinden, schwindet, wenn sie durch eine andere Stimmung getrennt sind.

Dass der Widerspruch zweier sich widerstreitenden Stimmungen, die in d e r s e l b e n K o m p o s i t i o n auftreten und durch eine andere Stimmung getrennt sind, schwindet, ist umsoweniger zu bezweifeln, als auf die angegebene Weise dies selbst bei zwei in einem Satze auftretenden Stimmungen der Fall ist, z. B.:

„Damals erblickten von Neugierde erfüllt, auf dem Polster"

1) Diese können nicht von jedem nachempfunden werden; darum darf man aber nicht bestreiten, dass sie zu einem *rasa* werden können.

„himmlischer Wagen gelagert, die Helden ihre eigenen gefallenen“ „Leiber, auf welche die Nymphen mit ihren Finger wiesen; ihre“ „mit irdischem Staub besudelten (Leichen), während ihre Brust von“ „dem Blütenstaube frischer Pārijātakränze dufteten; ihre von“ „Schakalinnen fest umklammerten (Leichen), während sie am Busen“ „der göttlichen Jungfrauen ruhten; ihre von den schwingenden,“ „blutigen Fittichen der Aasvögel gefächelten (Leichen), während sie“ „selbst von duftenden, sandelwasserbesprengten Seidentüchern, die“ „der Himmelsbaum hervorbringt, gefächelt wurden.“ 41—43.
und in ähnlichen Fällen. Denn hier ist das Zusammenauftreten 179
der erotischen und der ekelhaften Stimmung, bez. von deren Gliedern, nicht widerspruchsvoll, weil die heroische Stimmung sich dazwischen schiebt.[1])

28. Auf diese Weise soll man überall prüfen, ob ein Widerspruch besteht oder nicht, besonders aber bei der erotischen Stimmung, weil diese ganz besonders zarter Natur ist.

Ein Dichter von Geschmack soll unter Berücksichtigung der angegebenen Kennzeichen bei allen Stimmungen sowohl in grösseren Kompositionen, als auch sonst, prüfen, ob ein Widerspruch besteht oder nicht, besonders aber bei der erotischen Stimmung. Denn da diese ihrem Wesen nach die volle Entwicklung der „Liebe“ ist, und die „Liebe“ auch durch eine geringfügige Ursache Abbruch erleiden kann, so ist die erotische Stimmung viel zarter als alle übrigen Stimmungen und verträgt darum auch nicht im geringsten das gleichzeitige Auftreten eines widerstreitenden Elementes.

29. Bei dieser Stimmung muss ein guter Dichter ganz besonders auf der Hut sein;[2]) denn bei ihr wird ein Versehen sofort bemerkt.

Bei dieser Stimmung, die alle übrigen Stimmungen an Zartheit übertrifft, muss ein Dichter auf der Hut, d. h. sorgfältig sein. Wenn er nämlich sich bei ihr ein Versehen zu schulden kommen lässt, wird er alsbald für Leute von Geschmack ein Gegenstand der Geringschätzung. Denn weil die erotische Stimmung für alle Sterblichen ein Gegenstand ihrer Erfahrung werden muss, so nimmt sie den Vorrang unter allen Stimmungen wegen ihrer Angenehmheit ein. Und da sich das so verhält,

30. So ist die Berührung von Gliedern derselben (der erotischen Stimmung) mit einer widerstreitenden Stimmung nicht fehlerhaft zur Verschönerung des Gedichtes und um diejenigen zu gewinnen, welche man unterweisen will.

---

1) Es ist also nicht nötig, dass die trennende Stimmung auch im Texte selbst zwischen den beiden andern stehe.

2) Lies *atiśayavān*.

180 Die Berührung der Glieder der erotischen Stimmung mit einer widerstreitenden ist nicht nur dann nicht fehlerhaft, wenn die Bedingungen für die Vermeidung des Widerspruchs erfüllt sind, sondern auch wenn sie angewandt wird, um diejenigen zu gewinnen, welche man belehren will, oder um das Gedicht zu verschönern. Wenn nämlich die zu Belehrenden durch Glieder der erotischen Stimmung gewonnen sind, nehmen sie gern die Belehrung an. Denn die weisen Meister[1]) haben dargethan, dass der Inhalt eines Dramas etc. in der Form einer Unterweisung im rechten Wandel zu Nutz und Frommen der zu belehrenden Leute dienen könne. Und ferner vermehrt das gleichzeitige Auftreten der erotischen Stimmung, weil sie für alle Menschen von grosser Lieblichkeit ist, die Schönheit des Gedichtes ungemein. Auch auf diese Weise schwindet also der Widerspruch bei dem gleichzeitigen Auftreten der Glieder der erotischen Stimmung mit einer widerstreitenden Stimmung. Daher ist in Strophen wie der folgenden:

„Lieblich sind fürwahr die Weiber, köstlich ist fürwahr das"
„Glück, doch das Leben ist vergänglich wie verliebter Frauen"
„Blick." 44.[2])

nicht der Fehler eines Widerspruches der Stimmungen.

181 **31.** Wenn ein guter Dichter so erkannt hat, in welchem Falle die Stimmungen etc. einander widersprechen und wann nicht, so geht er nirgends fehl bei der Abfassung seines Gedichtes.

Wenn ein guter Dichter so, d. h. auf die oben angegebene Weise, von Stimmung etc., d. h. Stimmungen, Gefühlen und beider scheinbarem Auftreten, die Sphäre ihres gegenseitigen Widersprechens und Nicht-Widersprechens erkannt hat, dann wird er, sofern er auf dem Gebiete der Poesie eine hohe Erfindungsgabe besitzt, bei der Abfassung seines Gedichtes nirgends fehlgehen.

Nachdem gezeigt worden ist, wozu die Untersuchung über das Widersprechen und Nichtwidersprechen bei Stimmungen etc. nützlich ist, wird dies jetzt auch von der Untersuchung über die Andeutungsmittel: den sachlichen Inhalt (*vācya*) und den sprachlichen Ausdruck (*vācaka*), welche sie (die Stimmung) zum Objekt hat, gelehrt:

32. Die Anbringung von sachlichem Inhalt und sprachlichem Ausdruck gemäss der auf den Stimmungen etc. beruhenden Angemessenheit ist die Hauptaufgabe eines grossen Dichters.

Die Anbringung von Inhalt, den Erzählungsstoffen, und von Ausdrucksmitteln, die sich auf jene beziehen, gemäss der auf den Stimmungen etc. beruhenden Angemessenheit ist die Hauptaufgabe

1) Nach Abh.: Bharata etc. So auch im K. P. 1, 2 *kāvyaṃ .... kāntāsamitatayo 'padeśayuje.*

2) Nach Kṣemendra Aucityavicāracarcā von Maharṣi Vyāsa.

eines grossen Dichters. Dies ist nämlich die Hauptaufgabe des Dichters, dass er die Stimmungen etc. zum eigentlichsten Inhalt seines Gedichtes erhebend in einer der Hervorbringung derselben (d. h. der Stimmungen) angemessenen Weise Wörter und Gedanken wählt.

Von Bharata und andern ist längst gelehrt worden, dass die Abfassung von Gedichten die Stimmungen etc. zum Endziele haben müsse; um dies zu zeigen, heisst es weiter:

33. Das der Stimmung etc. gemässe, nach der Angemessenheit 182
sich richtende Verhalten in Gedanken und Wörtern ist das, was als die verschiedenen *vṛtti*'s bezeichnet wird.

Denn Verhalten (*vyavahāra*) wird *vṛtti* genannt. Das der Stimmung etc. gemässe, nach der Angemessenheit sich richtende Verhalten des Inhaltes ergiebt die (4) *vṛtti*'s Kaiśikī (Sāttvatī, Ārabhaṭī und Bhāratī),[1]) dasjenige des sprachlichen Ausdrucks die *vṛtti*'s Upanāgarikā etc.[2]) Denn die nur zum Zweck der Stimmung etc. angewandten *vṛtti*'s verleihen dem Drama und dem Gedichte einen eigentümlichen Reiz, weil die Stimmung etc. das Lebensprinzip der beiden (von Drama und Gedicht) ist; die Fabel ist nur ihr Leib.

Hier sagen einige: „Bei der Stimmung etc. in ihrem Verhältnis zur Fabel, muss man von Eigenschaften und Substrat, nicht aber von Leben und Leib sprechen; denn der Inhalt erscheint als aus Stimmung etc. bestehend, nicht aber als etwas von den Stimmungen etc. verschiedenes.“[3]) Darauf erwidern wir: angenommen, dass der Inhalt in der Weise aus Stimmung etc. bestände, wie der (menschliche) Körper aus Weisse; dann müsste ebenso wie die Weisse in die Erscheinung tritt, wenn der Körper es thut, auch für Jeden, habe er Geschmack oder nicht, mit dem Inhalt zugleich auch die Stimmung etc. zur Erkenntnis gelangen. Das ist aber nicht der Fall, wie es ja im ersten Kapitel (zu v. 7) gelehrt worden ist. Man könnte nun denken,[4]) dass wie das Wertvollsein eines Edelsteines von Kennern erkannt wird, so auch das Aus-Stimmung-Bestehen bei dem Inhalt. So ist es aber nicht. Denn wie bei einem als wertvoll erscheinenden Edelsteine das Wertvollsein nicht
als etwas von der Natur des Steines verschiedenes erkannt wird, 183
so würden auch die Stimmungen etc. als von dem Inhalt in Gestalt von Faktoren, Effekten etc. nicht verschieden[5]) erkannt werden. Das ist aber nicht der Fall. Denn keiner nimmt an, dass Faktoren,

---

1) Über die *vṛtti*'s handelt der 20. adhyāya des Bharata. Es sind vier verschiedene Darstellungsarten des dramatischen Stoffes.

2) Gewöhnlich werden 3 *vṛtti*'s — wir haben sie Tonarten genannt — aufgeführt, siehe oben S. 583.

3) Man nimmt also nicht erst den Inhalt und dann die Stimmung wahr.

4) Es giebt nämlich zwei Arten von Eigenschaften. 1 solche wie Farbe etc., 2 solche wie Wertvollsein oder Echtheit bei Edelsteinen.

5) Ich lese mit G. *vācyānatiriktatvam* und verbessere *lakṣyeta.*

Effekten und Konkurrenten die Stimmungen seien. Da nun die Wahrnehmung der Stimmung etc. nie ohne die Wahrnehmung der Faktoren etc. erfolgt, und diese beiden Wahrnehmungen im Verhältnis von Ursache und Folge stehen, so liegt auch notwendig ein zeitliches Nacheinander zwischen beiden vor. Weil es sich aber, wie man der Einfachheit halber annehmen muss,[1]) nicht zeigt, wird gelehrt: „Die Stimmungen etc. werden empfunden, ohne dass dabei das zeitliche Nacheinander bemerkt wird."

Man könnte nun folgendermassen argumentieren: „Gesetzt, der durch das Thema etc. determinierte sprachliche Ausdruck erzeugt zugleich die Wahrnehmung des Ausgesprochenen und des Unausgesprochenen, wozu bedarf es da noch der Annahme eines zeitlichen Nacheinander? Die Andeutefähigkeit des sprachlichen Ausdrucks beruht nämlich nicht auf der Reflexion über den durch jenen ausgesprochenen Gedanken. Denn auch durch die Töne des Gesanges etc. wird (direkt) die Stimmung etc. hervorgerufen, ohne dass eine Reflexion über Ausgesprochenes dazwischenträte."[2]) Darauf
184 erwidern wir: Es ist auch unsere Ansicht (cf. I 13), dass die Wörter, insofern sie durch den Zusammenhang etc. determiniert sind, das Unausgesprochene andeuten. Jedoch beruht ihre Fähigkeit dies anzudeuten zuweilen auf ihrer speziellen Natur (als Lautkomplexe), zuweilen auf ihrer Bedeutungsfähigkeit (als Begriffszeichen). Wenn in letzterem Falle die Andeutefähigkeit ohne die Wahrnehmung des ausgesprochenen Sinnes, nur durch die ihrer eigenen Natur (beim blossen Anhören) zustande käme, dann könnte sie eben nicht auf der Bedeutungsfähigkeit beruhen; wenn jene also doch auf dieser beruhen soll, so ergiebt sich notwendig, dass die Wahrnehmung des Unausgesprochenen zeitlich auf die Wahrnehmung des Verhältnisses des Wortes zu seiner Bedeutung folgt. Was macht es aber aus, wenn das Nacheinander, wie man der Einfachheit halber annimmt, nicht zum Bewusstsein kommt? Wenn man nun, ohne den ausgesprochenen Sinn zu verstehen, lediglich aus den durch den allgemeinen Zusammenhang determinierten Wörtern die Stimmung etc. wahrnähme, so müssten es auch solche Leute thun, welche weder den Zusammenhang selbst herausgebracht haben,[3]) noch in das Verständnis des Verhältnisses von Wort und Bedeutung eingedrungen sind, und zwar müssten sie es lediglich durch Anhören des Gedichtes. Und wenn die Wahrnehmung des Ausgesprochenen mit der des Unausgesprochenen lediglich gleichzeitig entstände, dann trüge erstere zu letzterer nichts bei; und wenn sie etwas zu ihr

---

1) Der Prozess muss sich so schnell vollziehen, dass er sich der Beobachtung entzieht. Diese Annahme ist einfacher als die andere Alternative, dass es überhaupt kein zeitliches Nacheinander dabei gäbe; denn ohne dies können wir uns das Verhältnis von Ursache und Folge gar nicht denken.

2) Wenn nämlich die Melodie nicht auf Worte sondern meinetwegen auf den Vokal *a* gesungen wird; das „etc." deutet auf jede Art von Musik.

3) Sondern ihn von andern erfahren haben, bez. bereits sonstwie kennen.

beitragen soll, so kann sie nicht lediglich gleichzeitig sein. Auch
bei denjenigen Wörtern, deren Andeutefähigkeit auf der Wahr-
nehmung ihrer speziellen Natur beruht, wie bei den Wörtern eines 185
Gesanges, muss die Wahrnehmung der Stimmung zeitlich auf die
ihrer eigenen Natur folgen.[1]) Bei der Stimmung aber, die von
allem Aussprechbaren verschieden ist und (darum) zu dem Ausge-
sprochenen in keinem Gegensatz steht, nimmt man nicht wahr, dass
die beiden Funktionen des Wortes (zu benennen und anzudeuten)
zeitlich verschieden sind, weil eben die Diktionsarten,[2]) die nur die
(Wahrnehmung der betreffenden Stimmung) und nichts anderes
(d. h. keiner andern) zum Resultat haben, äusserst schnell wirken.
Die zeitliche Verschiedenheit kommt aber anderswo doch zum Be-
wusstsein, wie z. B. bei der Wahrnehmung des gewissermassen
nachtönenden tiefern Sinnes. Wie das geschieht, das soll jetzt ge-
zeigt werden.

Bei dem Tone, dessen gewissermassen nachklingender tieferer 186
Sinn auf der Bedeutung des Inhaltes beruht, sind die Wahrnehmung
des Satzsinnes und die Wahrnehmung des durch dessen Bedeutung
suggerierten Sinnes, weil dieser von dem ausgedrückten Sinne total
verschieden ist,[3]) zwei total verschiedene Wahrnehmungen, so dass
sich ihr gegenseitiges Verhältnis als das von Ursache und Folge
nicht wegleugnen lässt; darum findet offenbar eine zeitliche Folge
zwischen ihnen statt, wie in den im ersten Kapitel (p. 16 ff.) zum
Beweise für das Bestehen des erratenen (vom ausgesprochenen ver-
schiedenen) Sinnes gegebenen Strophen. Und in dergleichen Fällen
lässt sich wegen der totalen Verschiedenheit des ausgesprochenen
von dem unausgesprochenen Sinnes nicht behaupten, dass derselbe
Wahrnehmungsakt den einen wie den andern Sinn erfasse. In dem
Tone aber, dessen nachklingender tieferer Sinn auf der Bedeutung
der Wörter beruht, wie z. B. in II 29 (Sūryaś. 9): „Mögen euch
unbegrenztes Glück verleihen die Strahlen (Kühe) der Sonne, die
den Wesen Wonne bereiten“ etc., findet bei der rein durch die
Wörter bewirkten Wahrnehmung eines doppelten Inhaltes die Wahr-
nehmung desselben in der Form des Vergleichgegenstandes und des
zu Vergleichenden statt, ohne dass ein die Vergleichung aus-

---

1) Lies *niyamabhāvī*, mit K. und Kh.

2) *ghaṭanā*, nach Abh. sind damit die Charakterarten *mādhurya* etc. gemeint. Nach der Candrikā, deren Erklärung Abh. abweisend citiert, wäre diese Stelle folgendermaassen zu übersetzen. „Da die Hervorbringung seiner (des Ausdrucks) Wirkung (nämlich Wahrnehmung des Ausgesprochenen und des Unausgesprochenen), die durch nichts anderes (als die Funktion des Ausdrucks) zu erreichen ist, schnell eintritt.“ Für diese gedankenlose Erklärung erteilt Abh. seinem *pūrvaja* den Vorwurf der *gajanimīlikā*.

3) Ich übersetze, als wenn *abhidheyavilakṣaṇatayā* nicht *abhidheyāntaravilakṣaṇatayā* im Texte stände. Mir scheint *abhidheyāntara* aus der drei Zeilen vorher gebrauchten Wendung hier hineingekommen zu sein. Hier widerspricht es dem Sinne. Denn der unausgesprochene Gedanke ist nicht ein solcher, der nicht durch andere Worte ausgesprochen werden könnte.

sprechendes Wort dabei steht, und wird daher diese Wahrnehmung durch die Tragweite des Satzsinnes suggeriert. Dabei ist ebenfalls die zeitliche Verschiedenheit der beiden Wahrnehmungen, nämlich derjenigen des ausgedrückten Doppelsinns und derjenigen der unausgesprochenen poetischen Figur, leicht zu erkennen.

Bei dem „Tone“, dessen nachklingender tieferer Sinn auf der Bedeutung der Wörter beruht und durch ein Wort angedeutet wird, wird dasselbe, ein auf beide inhaltliche Elemente beziehbares Attribut,[1]) mit beiden verbunden, nicht ausgesprochenermaassen, weil ein verbindendes Wort fehlt, sondern dem Sinne nach; somit ist auch hier wie vorher die zeitliche Verschiedenheit der beiden Wahrnehmungen, nämlich derjenigen des ausgedrückten Sinnes und derjenigen der durch dessen Bedeutung suggerierten poetischen Figur,[2]) sofort ersichtlich. Zwar tritt in solchen Fällen das Verständnis (des unausgesprochenen Sinnes) „dem Sinne nach“ ein; aber man bezeichnet es als auf der Bedeutung der Wörter beruhend, weil es durch das auf beide inhaltlichen Elemente beziehbare Wort[3]) frisches Leben erhält.

Bei dem „Tone“, bei dem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, muss eine zeitliche Verschiedenheit sein, weil der andere Sinn erst bewusst werden kann, nachdem man gemerkt hat, dass ein
187 Wort in seiner feststehenden eigentlichen Bedeutung nicht gebraucht ist. Aber hierbei (d. h. bei diesem „Tone“) kam, weil das Ausgesprochene nicht gemeint ist, die zeitliche Verschiedenheit zwischen Ausgesprochenem und Unausgesprochenem nicht (als unterscheidendes Merkmal) in Betracht.[4]) Weil also zwischen der Wahrnehmung des Ausgesprochenen und der des Unausgesprochenen ähnlich wie zwischen der Wahrnehmung des Wortes und der seines Begriffes das Verhältnis von Ursache und Folge obwaltet, so muss auch notwendig eine zeitliche Verschiedenheit zwischen beiden stattfinden. Diese kommt aber in der angegebenen Weise in dem einen Falle zum Bewusstsein, in dem andern nicht.

Nachdem so die verschiedenen Arten des „Tones“ aus dem Gesichtspunkte, was das Andeutende sei, untersucht worden sind, könnte einer[5]) sagen: „Was ist nun diese Andeutefähigkeit, welche

1) Vgl. das Beispiel III, 5, p. 126; es handelt sich dabei um *jaḍa*, ein Attribut, das auf *aham* und *kūpa*, zwei inhaltliche Elemente, bezogen werden kann.

2) Der Text hat noch *mātra*, dass ich in meiner Übersetzung nicht passend wiederzugeben vermag. Durch dieses *mātra* wird die gewöhnlich vorhandene Wahrnehmung der Stimmung als hier nicht in Betracht kommend bezeichnet.

3) Lies *yogya* für *yogā* und verbinde es mit *śabda*°.

4) Ich übersetze nach K., Kh. Gemeint ist, dass beim *avivakṣitavācya* nicht wie beim *vivakṣitavācya* der *lakṣyakrama* und *alakṣyakrama* einen Einteilungsgrund abgiebt.

5) Nach Abh. ein Mīmāṃsaka. Diese Philosophen lassen bekanntlich nur *adhidhā* und *lakṣaṇā* als *vyāpāra* des *śabda* zu, nicht *vyañjanā*, um die es sich hier handelt.

den unausgesprochenen Gedanken ans Licht stellt? Denn derselbe Inhalt (oder Gedanke) kann nicht zugleich das Andeutende und das Angedeutete[1]) sein. Denn da sich das Angedeutetsein auf das Erwiesensein eines Andeutenden gründet und da letzteres ein Angedeutetes voraussetzt, so hätten wir einen circulus vitiosus. Werft ihr ein, dass gar keine Veranlassung zu unserer Frage sei, denn ihr hättet schon früher (im 1. Kapitel) das Unausgesprochene als etwas von dem Ausgesprochenen verschiedenes nachgewiesen, und dass, wenn dies erwiesen sei, die Erwiesenheit des Andeutenden folge; so ist das ganz richtig. Durch die früher angegebenen Gründe ist
erwiesen, dass es eine von dem Ausgesprochenen verschiedene Sache 188
gebe; aber warum bezeichnet ihr diesen Sinn als das Unausgesprochene? Wo (der Wortsinn)[2]) die Hauptsache nicht bildet, da muss jener (der tiefere Sinn) als das Ausgesprochene bezeichnet werden, weil die Aussagefähigkeit (*vācakatva*) darauf hinauskommt. Und darum ist die Funktion des dies (das Unausgesprochene) offenbarenden Satzes die Aussagefähigkeit. Wozu bedarf es da noch der Annahme einer andern Funktion des Satzes (der Andeutefähigkeit)? Darum muss der eigentlich beabsichtigte Sinn in erster Linie als der ausgesprochene gelten. Wie aber das Verständnis der Wortbedeutung nur ein Mittel für das Verständnis des Satzsinnes ist, so auch das vorausgehende Verständnis des speziellen Ausgesprochenen für das Verständnis jenes (beabsichtigten Sinnes, der wie eben gesagt der ausgesprochene *κατ' ἐξοχήν* ist)."

Darauf erwidern wir: Wo ein Wort seinen Begriff aussagt und noch einen andern Sinn zu erkennen giebt, da hat es also die Fähigkeit seinen Begriff auszusagen und ist die Ursache für das Erkennen eines andern Sinnes; ist nun (zwischen den beiden dem Worte beigelegten Eigenschaften) kein Unterschied oder besteht ein solcher? Nicht das erstere, weil zwei ihrem Wirkungskreis und ihrer Natur nach verschiedene Funktionen thatsächlich wahrgenommen werden. Nämlich die Funktion des Wortes, welche als Aussagefähigkeit (*vācakatva*) bezeichnet wird, hat (des Wortes) eigene Bedeutung zum Objekt, und die, welche als Andeutefähigkeit (*gamakatva*) bezeichnet wird, hat einen anderen Sinn zum Objekt. Darum ist es nicht möglich, bei dem ausgesprochenen und hinzuzudenkenden Sinn der Bezeichnung „eigen" und „ander" zu entraten, weil man den einen als direkt verbunden wahrnimmt, den andern als indirekt verbunden. Denn der ausgesprochene Sinn ist direkt mit dem Worte verbunden; der von ihm verschiedene aber, der durch die Tragweite des Ausgesagten suggeriert wird, ist verbunden mit dem, was mit dem Worte verbunden ist (nämlich seiner eigent-

1) *vyangya*, was wir gewöhnlich mit „Unausgesprochenes" oder „tieferer Sinn" übersetzen.

2) Man muss diesen Begriff ergänzen, wenn man nicht im Text *anavasthānam* in *avasthānam* ändern will.

lichen Bedeutung). Und wenn er direkt mit ihm verbunden wäre, so würde man nicht von „anderm Sinn" sprechen. Somit ist die Verschiedenheit des Objektes beider Funktionen wohl begründet. Aber auch der Unterschied ihres Wesens steht fest. Denn die Fähigkeit des Benennens kann nicht zugleich die Fähigkeit des
189 Zur-Kenntnis-bringens sein. Die Laute eines Gesanges, obschon sie nichts bedeuten (nicht *vācaka* sind) bringen ein Etwas zur Kenntnis, nämlich die Stimmung etc.;[1]) von Gesten etc., obschon sie nicht Wörter (oder Laute) sind, steht fest, dass sie einen bestimmten Gedanken zur Kenntnis bringen, wie denn ein guter Dichter in der Strophe III 11 p. 132 „als sie in Gegenwart der Älteren schämig geneigten Hauptes" etc. gezeigt hat, dass gewisse Gesten Ausdrucksmittel eines Gedankens sind. Darum, weil sie verschiedenen Wirkungskreis haben und verschiedener Natur sind, hat das Wort die Fähigkeit seinen Begriff auszusagen, und ist es die Ursache für das Erkennen eines andern Sinnes, sodass die Verschiedenheit beider Eigenschaften deutlich ist.

Wenn man nun (nach obiger Alternative behauptet, dass eine) Verschiedenheit vorhanden ist, dann darf man den hinzuzudenkenden,[2]) durch die Tragweite des ausgesagten suggerierten anderen Sinn nicht als den ausgesprochenen bezeichnen. Wir beanspruchen aber auch für ihn, dass er Objekt einer Funktion des Wortes sei, jedoch sofern er das Anzudeutende ist.

Wenn man diesen speziellen Sinn als Wirkung eines speziellen Wortes, das seine eigene Bedeutung bereits ausgesprochen hat, anerkennt, so ist es recht, dies als ein ans-Licht-stellen (*prakāśana*, nicht *vācakatva*) zu bezeichnen; denn man nimmt diesen Sinn nicht als den ausgesprochenen wahr, noch als den, der mit einem Worte durch Nennkraft oder Übertragung verbunden (*i. e. vācya*) sein könnte.[3])

Es besteht aber nicht zwischen dem ausgesprochenen und un-
190 ausgesprochenen Sinne dasselbe Verhältnis wie zwischen der Bedeutung der Wörter und der des Satzes. Denn einige Gelehrte sind der Ansicht, dass (während die Satzbedeutung wahrgenommen wird), die Wortbedeutung wahrgenommen werde; auch diejenigen, welche dies nicht ganz leugnen,[4]) müssen zwischen Satzsinn und Wortbedeutung ein ähnliches Verhältnis wie zwischen dem Topf

1) Wenn *vācaka* = *gamaka* wäre, so könnte nicht *avācaka* auch *gamaka* sein, und was *gamaka* ist, müsste zugleich auch *vācaka* sein. Beides trifft wie im Text ausgeführt ist, nicht zu.

2) Lies mit K., Kh. *avagamanīyasya*.

3) Hier haben im Text Umstellungen stattgefunden, wie aus der gleichen Verwirrung des Com. zu ersehen ist. Ich schlage folgende Neuordnung vor, die sich auf einzelne Momente des Com. stützt: *tat tu vyaṅgyatvenaiva. tasyārthāntarasya śabdāntareṇa . . . . . . yuktā: na vācyatvena prasiddhābhidhānāntarasambandhayogyatvena ca tasyārthāntarasya pratīteḥ.*

4) Nach Abh. sind mit den erstern die Grammatiker, mit den zweiten die Mīmāṃsaka gemeint.

und seiner materiellen Ursache annehmen. Wie nämlich nach der Herstellung des Topfes dessen materielle Ursachen nicht für sich wahrgenommen werden, ebenso müsste, wenn nach Erfassung des Satzes oder seines Inhaltes die Wörter oder ihre Bedeutung für sich wahrgenommen würden, der Satzsinn selbst aus dem Bewusstsein rücken. Dieses Verhältnis waltet aber nicht zwischen dem Ausgesprochenen und Unausgesprochenen ob. Denn während der Wahrnehmung des Unausgesprochenen tritt der durch den ausgesprochenen Sinn gegebene Gedanke nicht im Bewusstsein zurück, weil es (das Unausgesprochene) nie ohne die fortbestehende Erkenntnis des Ausgesprochenen zur Erkenntnis gelangt. Darum ist zwischen diesen beiden ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Topf und Lampe. Wie nämlich, wenn mittelst der Lampe die Wahrnehmung des Topfes erfolgt ist, die Beleuchtung der Lampe nicht schwindet, so auch nicht die Erkenntnis des Ausgesprochenen, wenn das Unausgesprochene wahrgenommen wird. Wenn aber im ersten Kapitel v. 10 gesagt wurde: „wie auf Grund der Wortbedeutung der Satzsinn verstanden wird, ebenso hat die Erfassung des Unausgesprochenen das Verständnis des Ausgesprochenen zur Voraussetzung", so sollte damit nur gesagt werden, dass wie in dem einen so auch in dem andern Falle das eine das Mittel zum andern sei. Man könnte einwenden, dass auf diese Weise ein Satz zum Träger zweier Gedanken gemacht würde, und dass er infolge dessen aufhörte ein Satz zu sein, weil es ein charakteristisches Merkmal des Satzes ist, nur einen Sinn zu haben. Dieser Einwurf trifft nicht zu, weil (die beiden nicht von einander unabhängig sind, sondern) der eine Sinn dem andern subordiniert ist. Denn zuweilen ist das Unausgesprochene die Hauptsache und das Ausgesprochene ist ihm subordiniert, zuweilen ist das Ausgesprochene die Hauptsache und das andere 191
subordiniert. Wenn das Unausgesprochene die Hauptsache ist, so spricht man von „Ton"; wenn das Ausgesprochene die Hauptsache ist, so (handelt es sich um) eine andere Art Poesie, (die später) gelehrt werden wird. Somit steht fest, dass selbst dann, wenn das Unausgesprochene die Hauptsache in einem Gedichte ist, es nicht ausgesprochen, sondern vielmehr nur augedeutet wird. Und wenn ferner das Unausgesprochene nicht als Hauptsache beabsichtigt ist, so könnt ihr es doch nicht als das Ausgesprochene bezeichnen, weil ja der sprachliche Ausdruck (*śabda*) nicht seinetwegen da ist. Also können die Wörter gewisse Gegenstände andeuten. Auch wo das Unausgesprochene die Hauptsache ist, lässt sich da irgendwie seine eigene Natur verwischen?[1]) So ist denn das Andeuten etwas anderes als das Aussagen. Und auch darum ist es etwas anderes, weil das Aussagen den Wörtern allein innewohnt, das Andeuten aber den Wörtern oder dem Inhalt; denn wir haben oben gelehrt,

1) Nämlich, dass es nicht direkt ausgesprochen, sondern nur indirekt zur Kenntnis gelangt.

dass beide, der sprachliche Ausdruck und der Inhalt, die Fähigkeit anzudeuten haben. Auch die übertragene Bedeutung (*guṇavṛtti*) wohnt beiden (Wort und Sinn) bei durch bildliche Ausdrucksweise (*upacāra*) und Übertragung (*lakṣaṇā*). Aber auch davon unterscheidet sich die Andeutefähigkeit sowohl ihrem Wesen als ihrem Wirkungskreise nach. Der Unterschied hinsichtlich ihres Wesens ist folgender: die übertragene Bedeutung ist die sekundäre Funktion[1])
192 (des Wortes), die Andeutefähigkeit aber eine primäre Funktion. Denn die Wahrnehmung der drei Arten des Unausgesprochenen (Stimmung etc., poetische Figur, Gedanke) auf Grund des Satzsinnes erscheint nicht im Geringsten als etwas Sekundäres. Ein weiterer Unterschied hinsichtlich ihres Wesens ist, dass die übertragene Bedeutung als eine sekundär auftretende Aussagefähigkeit bezeichnet werden kann, die Andeutefähigkeit aber absolut von dem Aussagenden verschieden ist, wie dies vorhin nachgewiesen wurde. Und auch dies ist ein weiterer Unterschied hinsichtlich ihres Wesens, dass bei der übertragenen Bedeutung die eigentliche Wortbedeutung zur Bezeichnung eines associerten Begriffes dient, und dann in der Gestalt des associerten Begriffes transformiert erscheint, wie in dem Beispiel *gaṅgāyāṃ ghoṣaḥ*;[3]) wohingegen, wenn im Falle der Wirksamkeit der Andeutefähigkeit ein Sinn einen andern ans Licht bringt, ersterer, indem er sich selbst zur Geltung bringt, als gleichzeitig den andern ins Licht setzend wahrgenommen wird, ähnlich wie eine Lampe. So in dem Beispiel II 34: „Pārvatī zählte die Blätter der Lotusblume, mit der sie tändelte“. Und wenn überall da, wo ein Sinn, ohne dass er für unser Bewusstsein zurückträte, einen andern Sinn hervorruft, die Bezeichnung „Übertragung“ (*lakṣaṇā*) angewandt werden sollte, so würde unter dieser Bedingung die Übertragung als eine primäre Funktion des sprachlichen Ausdruckes bezeichnet werden müssen, weil meistens die Sätze einen von dem ausgesprochenen Sinne verschiedenen Sinn, der sich auf die Absicht oder den Hintergedanken des Redenden[4]) bezieht, ans Licht bringen. Fragt uns der Gegner, welche Art von Funktion dem (sprachlichen Ausdruck) bei unserer Ansicht dann zukomme, wenn der Sinn (oder Inhalt) eine der drei Arten von Unausgesprochenem ans Licht bringe, so antworten wir, dass die fragliche Andeutefähigkeit dem S i n n e zukomme nur kraft des durch den Zusammenhang etc. determinierten sprachlichen Ausdruckes, und dass also die Mitwirkung des letztern nicht in Abrede gestellt werden könne.

Hinsichtlich des Objektes (oder Wirkungskreises) ist der Unter-

---

1) Sie tritt erst ein, wenn die ursprüngliche Bedeutung, die erste Funktion, nicht in Anwendung kommen kann.

2) Lies mit K., Kh. *vyavasthita*. Die Lesart von G. *vyavahita* würde denselben Sinn geben, wenn nicht *amukhyatvena* dabei stände.

3) Wo *gaṅgā* den associerten Begriff *gaṅgātaṭa* annimmt.

4) *tātparya*.

schied zwischen übertragener Bedeutung und Andeutefähigkeit ganz klar, weil letztere auf dreierlei gerichtet ist: 1) auf die Stimmung etc., 2) auf eine poetische Figur und 3) auf einen durch das Unaus- 193
gesprochene bestimmten Gedanken; und hierbei hat nun dreierlei statt: 1) Die eigentliche Bedeutung der Wörter stösst nicht auf ein Hindernis ihrer Anwendung, 2) das Verhältnis des Wortes zu seiner Bedeutung bildet dabei keinen Faktor, 3) der (unausgesprochene Sinn) gelangt als ein (von dem ausgesprochenen) verschiedener zur Erkenntnis, [wie oben bei der Darlegung der Unterschiede hinsichtlich des Wesens ausgeführt wurde]. Dass die Wahrnehmung von Stimmung etc. identisch mit der übertragenen Bedeutung sei, behauptet keiner und es kann auch nicht behauptet werden; ebenso wenig dass die Wahrnehmung einer unausgesprochenen poetischen Figur es sei. Und so ist auch derjenige Gedanke ein unausgesprochener, welchen (der Dichter) um eines besonderen Reizes willen ohne Zuhilfenahme des direkten Ausdruckes darstellen will; das alles fällt nicht in das Gebiet der Übertragung,[1]) weil auch metaphorische Ausdrücke (ohne Reiz) gebraucht werden wegen ihrer allgemeinen Gebräuchlichkeit oder ihrer Leichtverständlichkeit, wie oben p. 53 gezeigt wurde. Und wo ihr Gebiet, mit dem der Andeutefähigkeit zusammenfällt, geschieht es, weil sie dann zu letzterer noch hinzutritt. Darum ist die Andeutefähigkeit von der Übertragung absolut verschieden. Sowohl von der Aussagefähigkeit als von der Übertragung verschieden hat sie ihren Sitz in diesen beiden. Denn zuweilen hat sie ihren Sitz in der Aussagefähigkeit, wie in dem „Tone“, dessen Ausgesprochenes gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft; zuweilen in der Übertragung, wie in dem Ton mit nicht gemeintem Ausgesprochenen. Eben um diesen zweifachen Sitz (der Andeutefähigkeit) zu lehren, ist der „Ton“ zunächst in zwei Arten geteilt worden. Und weil sie (die Andeutefähigkeit) diesen zweifachen Sitz hat, kann sie nicht mit einer der beiden anderen Funktionen identifiziert werden. Denn die Andeutefähigkeit ist nicht mit der Aussagefähigkeit identisch, weil sie zuweilen auf der Übertragung beruht; noch mit der Übertragung, weil sie in andern Fällen auf der Aussagefähigkeit beruht. Noch kann sie mit jeder der beiden identisch sein, indem sie die Eigenschaften beider
hätte, weil sie auch die Eigenschaft von Lauten ist, denen jegliche 194
Aussagefähigkeit, Übertragung etc. abgeht. Denn auch die Töne des Gesanges haben eine auf Stimmung etc. bezügliche Andeutefähigkeit; und diesen kann man doch keine Aussagefähigkeit oder Übertragung beilegen. Und weil man auch auf anderem Gebiete als dem der Wörter die Andeutefähigkeit findet, so ist es ungereimt zu behaupten, dass dieselbe, wie Aussagefähigkeit etc., eine (aus-

---

1) Ich gebrauche hinfort der Kürze halber Übertragung für übertragene Bedeutung (*guṇavṛtti*), da der Unterschied von *upacāra* und *lakṣaṇā* nicht in Betracht kommt.

schliessliche) Eigenschaft der Wörter sei. Wenn man die Andeutefähigkeit trotz ihrer Verschiedenheit von den bekannten Arten der Worteigenschaften:[1]) Aussagefähigkeit, Übertragung etc. als eine solche auffasst, warum nicht einfach als eine Art des Wortes selbst?[2]) Somit giebt es auf sprachlichem Gebiete drei Arten (von Kräften): Aussagefähigkeit, Übertragung und Andeutefähigkeit. Und wenn bei Anwesenheit letzterer das Unausgesprochene die Hauptsache ist, dann liegt der „Ton" vor;[3]) die beiden Arten desselben, derjenige, bei welchem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, und derjenige, bei welchem es zwar gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft, sind zuerst aufgestellt und dann ausführlich behandelt worden.

Ein anderer Gegner könnte sagen: „Wenn du sagst, dass in dem „Tone", bei dem das Ausgesprochene zwar gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft, von Übertragung nicht die Rede sein könne, so ist das wohl begründet. Denn wie könnte dort von Übertragung die Rede sein, wo man einen andern Sinn versteht auf Grund der vorausgehenden Wahrnehmung des Ausgesprochenen und des Aussprechenden? Bei der Übertragung nämlich, sei es,
195 dass ein Wort aus irgend einem Grunde in anderem Sinne gebraucht wird, wobei es seine eigene Bedeutung gänzlich verliert, z. B. „der Bursche ist Feuer", oder sei es, dass es einen Teil seiner Bedeutung beibehält und durch denselben zu einem anderen Sinne gelangt, wie in *gaṅgāyāṃ ghoṣaḥ*, (in beiden Fällen) trifft nicht zu, dass das Ausgesprochene gemeint sei.[4]) Auch darum ist es vernunftgemäss, bei dem „Tone", bei dem das Ausgesprochene zwar gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft, von Andeutefähigkeit (und nicht von Übertragung) zu sprechen, weil bei ihm sowohl das Ausgesprochene als auch das Aussprechende vollständig wahrgenommen werden und der (tiefere) Sinn (obendrein) verstanden wird. Andeutend aber heisst etwas, das etwas anderes zum Bewusstsein bringt, indem es selbst bewusst bleibt. In solchen Fällen kann man aber den Begriff Übertragung ganz und gar nicht anwenden,[5]) indem man etwa sagte: die Aussagefähigkeit schliesst die Andeutefähigkeit in sich ein. (Soweit stimmen wir überein.) Wie aber kann man den „Ton" mit nicht gemeintem Ausgesprochenen von der Übertragung unterscheiden, da doch in dessen beiden Arten[6]) das Wesen der (oben besprochenen) beiden Arten der Übertragung (*gauṇa* und

1) Lies *śabdadharmaprakārāṇām* statt *śabdaprakārāṇām*.

2) Abh. sagt: wenn man Aussagefähigkeit und Andeutefähigkeit als synonym hinstellt, warum nicht auch Wort und Andeutefähigkeit; denn die Willkür ist an nichts gebunden.

3) Lies *dhvanis* statt *dhvanes*.

4) Trenne *tadā* von *vivakṣita*°.

5) Ich lese °*vyavahāro* .... *kartum*. Meine Übersetzung gebe ich wegen der Unsicherheit des Textes nur mit Vorbehalt.

6) Nämlich *atyantatiraskṛtavācya* und *arthāntarasaṃkramitavācya*.

lākṣaṇika) zur Erscheinung kommt?" Auch dieser Einwand trifft nicht zu,[1]) weil der „Ton" mit nicht gemeintem Ausgesprochenen zwar auf dem Gebiete der Übertragung basiert, nicht aber mit der Übertragung identisch ist. Denn die Übertragung kommt auch ohne die Andeutefähigkeit vor, und die Andeutefähigkeit (die hier in Betracht kommt) ist stets verknüpft mit etwas Unausgesprochenem, das der Grund zu der oben besprochenen Schönheit ist. Die Übertragung dagegen kann (erstens) metaphorische Gleichstellung 196
(*abhedopacāra*) sein, wobei sie einesteils auf einer Eigenschaft des Ausgesprochenen, andernteils auf dem Anzudeutenden als solchem (d. h. ohne ästhetische Nebenabsicht) beruht. So z. B. wenn wegen seiner Leidenschaftlichkeit gesagt wird: „Der Bursche ist Feuer", oder wegen der Lieblichkeit: „ihr Antlitz ist der Mond", oder: „bei der Geliebten ist nichts tautologisch". Auch die *lakṣaṇa*-Übertragung[2]) kann ebenfalls ohne Wahrnehmung eines schönen Unausgesprochenen stattfinden, indem sie lediglich auf der Verbindung mit dem zu bezeichnenden Dinge beruht, wie in solchen Fällen wie „die Tribünen jubeln".[3]) Wo aber die Übertragung die Wahrnehmung eines schönen Unausgesprochenen bewirkt, da geschieht dies nur dadurch, dass sie zur Andeutefähigkeit noch hinzutritt, gerade wie es bei dem Ausgesprochenen der Fall ist. Wo es sich aber um die Übertragung eines in der Natur der Dinge nicht Bestehenden handelt wie bei „den goldenen Blumen der Erde", da giebt Veranlassung dazu die Wahrnehmung eines schönen Unausgesprochenen;[4]) wenn also in einem solchen Falle auch Übertragung vorliegt, so haben wir auch da Grund, vom „Ton" zu reden. Darum findet zwar bei beiden Unterarten des „Tones", bei dem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, eine Übertragung statt, die von einer Art der Andeutefähigkeit untrennbar ist, aber die Übertragung ist nicht identisch mit der Andeutefähigkeit, weil, wenn (bei dem genannten „Tone") ihre Wahrnehmung Leute von Geschmack entzückt, (die Andeutefähigkeit) die Empfindung (der 197
Schönheit) bewirkt, und weil sie in andern Fällen (z. B. der Bursche ist Feuer) auch ohne dies Moment (der Schönheit) erscheint.[5]) All dies ist zwar schon vorher [im 1. Kap.] angedeutet, hier aber des klareren Verständnisses wegen wiederholt worden.

Niemand kann leugnen, dass diejenige Eigenschaft von Ausdruck und Inhalt, welche durch die Andeutefähigkeit charakterisiert ist, sich nach (deren) feststehender Verbindung richtet. Die fest-

---

1) Ich lese: *lakṣyata eva yataḥ. ayam api na doṣaḥ.*

2) Cf. K.P. 2, 5. 3) *mañcāḥ krośanti.*

4) Denn die Gleichstellung eines Dinges mit einem Unding befriedigt uns nicht, wenn wir nicht den Grund dieser Gleichstellung wissen; und der ist eben dasjenige, was angedeutet werden soll.

5) Der Text ist hier nicht in Ordnung. Ich gebe eine Übersetzung mit Benutzung der vorhandenen Wörter um den im Kommentar klar ausgesprochenen Gedanken zum Ausdruck zu bringen.

stehende Verbindung zwischen Ausdruck und Inhalt ist nämlich das Verhältnis von Ausgesprochenem und Aussprechendem. In Abhängigkeit von demselben tritt die durch Andeutefähigkeit charakterisierte Funktion als eine wegen ihrer Verbindung mit andern Faktoren bedingte in Kraft. Darum also unterscheidet sie sich von der Aussagefähigkeit. Letztere macht nämlich für ein Wort dessen feststehende Natur aus, die eben in der Verbindung (von Laut und Sinn) besteht; denn ohne dieselbe kommt das Wort nie vor, nachdem jemand es zu gebrauchen gelernt hat. Jene aber (die Andeutefähigkeit) ist nicht eine feststehende Eigenschaft eines Wortes, weil sie an bestimmte Bedingungen geknüpft ist. Denn man nimmt sie wahr infolge des Zusammenhanges etc., nicht aber unabhängig (von dgl. Faktoren).

Man könnte nun sagen: wenn (die Andeutefähigkeit) keine notwendige (also eine unwesentliche) Eigenschaft ist, wozu denn ihr Wesen untersuchen? Dieser Einwurf ist unberechtigt. Denn sie ist zwar nicht notwendig hinsichtlich des Wesens des Wortes, dagegen ist sie eine notwendige Eigenschaft für ihr Objekt, das Anzudeutende (oder Unausgesprochene).

Das Wesen des Andeutenden ist aber durchaus analog demjenigen des Grundes im Schlusse, nämlich so: der Grund erscheint nicht notwendig[1]) mit dem Gegenstande verknüpft, auf den er sich bezieht, weil etwas erst durch den Wunsch, auf es einen Schluss zu bauen, zu einem Grunde wird; innerhalb seiner eigenen Sphäre wirkt er aber mit Notwendigkeit. Beides trifft nun auch, wie gezeigt worden ist, bei der Andeutefähigkeit zu. Sie kann nun
198 nicht als eine Modalität der Aussagefähigkeit angesehen werden, weil diese dem Worte als solchem notwendig zukommt. Denn wenn sie eine Modalität der Aussagefähigkeit wäre, müsste sie dem Worte als solchem ebenso notwendig zukommen wie jene.

Eine solche bedingte Eigenschaft der Worte (die Andeutefähigkeit) müssen Sprachphilosophen, welche die uranfängliche Verbindung von Wort und Bedeutung behaupten,[2]) notwendigerweise anerkennen, wenn sie einen Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Rede annehmen. Denn wenn sie dieselbe nicht anerkennten, würde für sie, die ja die ewige unabänderliche Verbindung von Wort und Bedeutung annehmen, kein Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Rede hinsichtlich der Mitteilung des Inhaltes bestehen. Wenn sie dieselbe aber anerkennen, so kann (für sie) die menschliche Rede, ohne dass ein Wort die Verbindung mit seiner Bedeutung aufgiebt, unwahr sein, weil nämlich ein Satz noch eine andere bedingte Funktion in Angemessenheit mit dem Willen des Menschen erlangen kann. Denn wir sehen, dass

---

1) Lies *aniyatāvabhāsam* nach Maassgabe des Com.

2) Die Jaimineya sind gemeint. Nach ihnen ist der Veda *apauruṣeya*, d. i. von Ewigkeit zu Ewigkeit; alle andere Rede ist *pauruṣeya*.

manche Dinge, ohne ihre eigene Natur aufzugeben, auch konträre Wirkungen ausüben können, wenn sie durch Hinzutreten anderer Faktoren eine andere, bedingte Funktion erlangen. So bewirkt bekanntlich z. B. der Mond, die Quelle der die ganze Wesenheit erquickenden Kühle, dennoch Glut, wenn ihn Menschen betrachten, deren Herz verbrannt wird von dem Feuer der Trennung von der Geliebten. Wer daher es begreiflich machen will, dass menschliche Rede trotz der von Anbeginn bestehenden Verbindung zwischen dem Wort und seiner Bedeutung unwahr sein könne, muss offenbar irgend etwas von der Aussagefähigkeit verschiedenes, an andere Bedingungen geknüpftes angeben; und das ist nichts anderes als die Andeutefähigkeit. Diese besteht nämlich darin, das Anzudeutende (das Unausgesprochene) zur Erkenntnis zu bringen. Menschliche Rede bringt aber als das wichtigste die Absicht des Redenden zur Erkenntnis. Diese wird aber angedeutet, nicht ausgesprochen, weil mit ihr das Aussagen nicht in einer Verbindung steht, die durch 199
das Verhältnis von Aussagendem zum Ausgesagten bestimmt wäre.

Man könnte einwerfen, dass nach dieser Auffassungsweise alle übermenschlichen Reden als „Ton“ bezeichnet werden müssten, weil nach ihr alle andeutend sind. Vollkommen recht! Wenn aber die Andeutefähigkeit in der Klarstellung der Absicht des Redenden[1]) bestehen soll, dann kommt sie gleicherweise allen menschlichen Reden zu. Aber diese[2]) (Art von Andeutefähigkeit) unterscheidet sich nicht von der Aussagefähigkeit, weil dies Unausgesprochene dabei als (mit dem Ausgesprochenen) stets verbunden erscheint, nicht aber als das eigentlich beabsichtigte.[3]) [Diejenige Andeutefähigkeit aber (die sich auf) das Unausgesprochene (bezieht), das als das eigentlich beabsichtigte erscheint, ist maassgebend für die Bezeichnung „Ton“.] Dasjenige Unausgesprochene aber, das als eine bestimmte Absicht durch Ausdruck und Inhalt zur Darstellung gelangt, gilt als das eigentlich beabsichtigte, sofern es sich als Satzsinn (Intention) kundgiebt. Aber diese Art allein ist nicht bestimmend für den Begriff „Ton“, welcher einen ungemein weiten Umfang hat, weil jene ein engerer, in letzterem enthaltener Begriff ist. Alle drei besprochenen Arten, das was als

---

1) Kh. hat eine abweichende Lesart. Wenn wir in ihr *vispaṣṭa* durch *viśiṣṭa* ersetzen (siehe Com. 2. Zeile), so erhalten wir einen besser in den Gedankengang passenden Sinn: „Mitteilung einer durch die Absicht des Redenden charakterisierten Sache“. In dem Ausspruch: „bring die Kuh herbei“, ist ‚Kuh‘ die durch die Absicht des Redenden charakterisierte, also die beabsichtigte (*abhipreta*) Sache. In solchen Sätzen ist also dies Ausgesprochene und das Unausgesprochene (die Absicht) stets verbunden (*nāntarīyaka*).

2) *tat tu*, nach K., Kh.

3) Ich lese mit K., Kh.: *na vivakṣitatvena yasya tu vi°*. Ich glaube, dass dieser mit *yasya tu* beginnende Satz (diejenige . . . . Ton) die Randglosse eines Pandit war, dem die Bezugnahme auf den Ton nötig schien; darum habe ich ihn im Text in eckige Klammern gesetzt. Lässt man ihn aus, so ist die ganze Argumentation klarer. Auch der Com. nimmt keine Rücksicht auf ihn.

Satzsinn erscheint, die Absicht und was nicht Absicht ist, bedingen die Bezeichnung „Ton"; und so ist bei dieser also beschriebenen Andeutefähigkeit als Merkmal des „Tones" die Definition weder zu eng noch zu weit. Darum widerspricht die als Andeutefähigkeit bezeichnete Funktion der Worte nicht der Ansicht der Sprachphilosophen (aus der Schule Jaimini's), sondern ist vielmehr ihr angemessen. Unsere Lehre vom „Tone" beruht auf den Ansichten derjenigen Gelehrten, welche das nicht differenzierte *śabdabrahma* festgestellt haben[1]) (*i. e.* der Grammatiker); darum brauchen wir nicht zu untersuchen, ob sie mit ihnen in Widerspruch oder Ein-
200 klang steht.[2]) Für diejenigen Philosophen aber [Naiyāyikas und Saugatas], welche behaupten, dass die Verbindung zwischen Wort und Bedeutung künstlich geschaffen sei, gilt diese Andeutefähigkeit der Worte ebenso wie anderer Dinge[3]) als durch die Erfahrung bewiesen und unwiderlegbar; darum kann sie nicht bestritten werden. Über die Aussagefähigkeit mag unter den Tārkikas Meinungsverschiedenheit bestehen, ob sie z. B. den Worten natürlich oder konventionell zukomme. Die Andeutefähigkeit aber, die jene zur Voraussetzung hat, kann, insofern sie bei andern Dingen ebenfalls vorkommt[4]) und als etwas allbekanntes anerkannt wird, keine Gelegen-

1) Die sprachphilosophische Theorie vom *śabdabrahma*, auf die hier Bezug genommen wird, ist in den Grundzügen folgende. Das Wort gehört zum Wesen des Dinges, es ist im höchsten Sinne *φύσει*, nach indischer Ausdrucksweise *nāmadheyatādātmyam arthānām* (Ny. Tātp. Ṭīkā zu Ny. Darś. ed. Viz. Ser. p. 12 note *). Aber dieses Wort liegt jenseits unserer Erkenntnis, es gehört dem *śabdabrahma* an (*sabdabrahmātmakam* ib. p. 13). Wie das *brahma* das Sein der Dinge ausmacht, während sie selbst, soweit sie zur phänomenalen Welt gehören, eine Evolution (*vivarta*) der dem *brahma* zukommenden und von ihm selbst nicht unterschiedenen *śakti* (*avidyā*) sind, so ist das *brahma*, welches das reine Sein der Worte ausmacht, das *śābdabrahma*, das nur durch Evolution seiner *śakti* in die Erscheinung tritt. Diese *śakti* des von ihr unterschiedenen *śabdabrahma* ist die *parā vāc*; sie entspricht also dem *jīva* (als Teil des *paramabrahma*) und kann als eine Seite des *jīva* aufgefasst werden, die *nāda* heisst. Die *parā vāc* ist, insofern sie *śabdabrahma* ist, Licht (*prakāśa*) und Reflexion (*parāmarśana*) [Abh. zu unserer Stelle] oder einfach Reflexion (*vimarśa*). [Vararuci citiert von Jayaratha zu Alaṃkārasarvasva ed. Kāvyamālā p. 1.] Sie realisiert sich in drei Stufen oder Manifestationen (*vigraha*), deren letzte, *vaikharī*, das artikulierte, ausgesprochene Wort und deren mittlere, *madhyamā*, das Wortbild in unserem Sinne, d. h. das erinnerte, nicht ausgesprochene Wort, bez. das zu sprechen beabsichtigte Wort ist. Die erste Stufe bildet die *paśyantī*, das Wort als *sphoṭa* (siehe Einleitung S. 399), der ungeteilt, nicht zeitlich verlaufend, selbst leuchtend und die Bedeutung erleuchtend ist (cf. Abh. zu p. 19. Jayaratha l. c.) Da diese Lehre von Vararuci vorgetragen ist, so gilt sie natürlich als die der Grammatiker.

2) Abh. bemerkt, dass hiermit folgendes gesagt sei: Die Grammatiker verstehen zwar bei dem Worte *brahma* etwas anderes, wobei von Aussage- und Andeutefähigkeit nicht die Rede sein könne, aber mit dem Worte *avidyā(-śakti)* haben sie eine andere Funktion zugegeben.

3) Die Andeutefähigkeit ist ja ein „in's-Licht-setzen" und dies kommt auch der Lampe etc. zu.

4) Lies *sādhāraṇa* statt *asādhāraṇa*. Die Richtigkeit der Verbesserung geht aus den Ausführungen des Com. hervor.

heit zu Meinungsverschiedenheit geben. Denn die Tārkikas diskutieren Übersinnliches, nicht das Sinnfällige. Sie streiten nämlich nicht über eine unwiderlegbare Sache wie schwarz, süss etc., die alle Leute mit ihren Sinnen wahrnehmen können. Denn wenn jemand etwas unwiderlegbar schwarzes schwarz nennt, so erhebt nicht ein Anderer Widerspruch und sagt: „es ist nicht schwarz, sondern gelb“[1].) Ebensowenig kann die Andeutungskraft von bedeutungsvollen Lauten (*i. e.* Worten, Sätzen), von an sich bedeutungslosen Gesangtönen und von Gesten, die nicht einmal Laute sind, in Abrede gestellt werden. Denn Redewendungen deuten einen durch Worte nicht ausgedrückten Sinn als einen reizenden an und
sogewandte Reden lassen sich mannigfach bei den Zusammenkünften 201
der feinen Welt beobachten.[2]) Diese wird kein Verständiger, wenn er nicht lächerlich werden will, durch nackte Aussprache ersetzen.

Jemand könnte nun sagen: „Es giebt (wo es sich um eine Absicht handelt) eine Andeutefähigkeit der Worte, die darin besteht, dass sie etwas zur Erkenntnis bringen, und das ist nichts weiter, als dass sie die Grundlage zu einem Schlusse bilden; daher ist die Erkenntnis des Angedeuteten (Unausgesprochenen) die Erkenntnis des Schlussobjektes. Also ist das Verhältnis zwischen Angedeutetem und Andeutendem kein anderes als das zwischen dem syllogistischen Merkmal und dem Schlussobjekt. Und darum musst du dies notwendigerweise anerkennen, weil du selbst vorhin die Andeutefähigkeit mit Rücksicht auf die Absicht des Redenden gelehrt hast. Die Absicht des Redenden ist aber etwas, das durch einen Schluss erkannt wird.“ Wenn sich all dies auch so verhielte, so thäte das unserer Position keinen Schaden. Wir nehmen an, dass es eine Andeutefähigkeit giebt, die ein von der Aussagefähigkeit und der Übertragung verschiedene sprachliche Funktion sei; und diese bleibt auch bei eurer Ansicht unangetastet. Denn das Andeutende mag syllogistisches Merkmal sein oder irgend etwas anderes, jedenfalls besteht darüber zwischen uns und dem Gegner kein Streit, dass die Andeutefähigkeit zwar von den anerkannten sprachlichen Funktionen (Bedeutung und Übertragung) verschieden ist, aber doch in das Gebiet der sprachlichen Thätigkeit gehört.

Übrigens ist das nicht die letzte Wahrheit, dass das Andeutende syllogistisches Merkmal und seine Erkenntnis Schlusserkenntnis sei. Du hast zwar das, was wir zum Beweise für unsere Ansicht gesagt haben, nachgesprochen: weil man die Absicht des Redenden als Angedeutetes erkenne, seien die Wörter syllogistisches Merkmal; aber wie wir das gemeint haben, das wollen wir jetzt mit den nötigen Distinktionen darlegen, merket auf! Zwiefach ist die Auf-

---

1) Nicht das Thatsächliche ist Gegenstand der Diskussion sondern das Theoretische, in unserm Falle also, ob die Farbe der Prakṛti oder dem Atom zukomme, ob sie nur subjektiv (*jñānamātra*) oder ein absolutes Nichts sei.

2) Der Text ist hier nicht in Ordnung, der Sinn aber klar cf. p. 239.

202 gabe der Wörter, eine erschliessbare und eine mitteilbare.[1]) Die erschliessbare besteht in der Intention (*vivakṣā*). Und die Intention ist doppelter Art: 1) der Wunsch, die Laute hervorzubringen, 2) der Wunsch, durch Wörter einen Gedanken mitzuteilen. Erstere gehört nicht in das sprachliche Gebiet, weil sie in der Verständigung jedweder lebenden Wesen resultiert. Letztere findet ihren Abschluss in der Wahl der Wörter[2]) und ist obschon indirekt ein Grund dafür, dass die Wörter als Darstellungsmittel (*kāraṇa*) gelten. Dies beides bildet die erschliessbare Aufgabe der Worte. Die mitteilbare ist der Gedanke selbst, der das Objekt des Mitteilungsbedürfnisses des Redenden bildet. Dieser ist ebenfalls zwiefach: 1) aussprechbar und 2) andeutbar. Denn der Redende wünscht einen Gedanken zuweilen mit seinem direkten sprachlichen Ausdruck mitzuteilen, zuweilen aus irgend einem Motive so, dass er nicht direkt mit Worten ausgedrückt werde. Aber diese zwiefache mitteilbare Aufgabe der Worte kommt ihrem Inhalte nach nicht in der Form eines Schlussobjektes zur Erkenntnis, sondern durch ein anderes künstliches oder natürliches Verhältnis. Denn man erfährt durch die Worte als syllogistisches Merkmal, dass der Gedanke Objekt einer Intention ist, nicht aber diesen selbst. Wenn nämlich dabei die Worte als syllogistisches Merkmal[3]) funktionierten, so würde man ebensowenig über deren Sinn hinsichtlich seiner Richtigkeit, Falschheit etc. streiten können, wie bei einem andern Schlussergebnisse, z. B. dem Feuer, das aus einem syllogistischen Merkmal, z. B. Rauch, abgeleitet ist. Der unausgesprochene Gedanke steht aber, weil durch die Tragweite des ausgesprochenen nahegelegt, wie dieser selbst mit dem Worte in Verbindung. Bei dem Begriffe von Verbindung macht es nichts aus, ob sie direkt oder indirekt sei. Oben aber wurde gezeigt, dass die Andeutefähigkeit auf dem Verhältnis von Ausgesagtem und Aussagendem basiere. Darum, wenn das Angedeutete weiter nichts ist als die Absicht des Redenden, so fungieren dabei die Wörter als syllogistisches Merkmal; ist es (das Angedeutete) aber der Inhalt dieser (Absicht), welcher als mitteilbar empfunden wird,[4]) so könnte dabei die Funktion (der Worte) entweder die Aussagefähigkeit oder ein

1) Im ersteren Falle wird die Aufgabe (*viṣaya*) aus den Worten als solchen erschlossen; dann ist *śabda* das *liṅga* (syllogistisches Merkmal). Im zweiten Falle wird sie durch die Worte dargestellt; dann ist *śabda* das *kāraṇa* (Darstellungsmittel).

2) Lies mit K., Kh. °*avasitā vyavahitam api.*

3) Ich lese *liṅgatayā* statt *liṅgitayā.* Letzteres müsste auf *tatra* bezogen werden, was sehr hart wäre.

4) Ich lasse *abhiprāyarūpe ca* oder nach K., Kh. *abhiprāyarūpe 'nabhiprāyarūpe vā* unübersetzt, weil so wie der Text vorliegt, diese Worte dem Vorhergehenden widersprechen. Der *vyāpāra* bei *abhiprāyarūpa vyaṅgya* ist ja *liṅgatayā.* Wie kann er also hier *vācakatvena* bezeichnet werden! Man könnte *anabhiprāyarūpe* verbessern. Ich vermute aber eine weitergehende Korruptel, bez. gewaltsame Kürzung des Textes.

anderes Verhältnis sein. Wie aber früher gezeigt, kann es nicht die Aussagefähigkeit sein. Das andere Verhältnis aber ist die Andeutefähigkeit. Das Andeutende hat nun nicht ausschliesslich die 203
Form eines syllogistischen Merkmals; denn bei dem Lichte etc. zeigt es sich anders.[1]) Darum steht die (unausgesprochene) mitteilbare Aufgabe der Wörter (mit ihnen) nicht dadurch in Verbindung, dass sie das syllogistische Merkmal sind, ebensowenig wie das Ausgesprochene. Denn dasjenige, was durch das syllogistische Verhältnis verbunden ist, wie die oben behandelte Aufgabe der Worte (nämlich die *vivakṣā*), das wird nicht als das Ausgesprochene erkannt, sondern als etwas Bedingtes.[2]) Wenn die mitteilbare Aufgabe (nämlich die unausgesprochene) ein Schlussergebnis wäre, dann könnten, wie schon bemerkt, mit Bezug auf sie keine Meinungsverschiedenheiten sich erheben, wie sie unter den Leuten stattfinden. Und wie nun der ausgesprochene Inhalt, wenn seine Richtigkeit eintretenden Falles mit Hilfe anderer Erkenntnismittel[3]) erkannt wird, nicht dadurch aufhört, Gegenstand der Funktion der Worte zu sein, dass er auch Gegenstand eines andern Erkenntnismittels ist, ebenso verhält es sich auch mit dem angedeuteten Inhalt. Weil aber in der Poesie die Feststellung der Wahrheit oder Unwahrheit der Erkenntnis des ausgesprochenen oder angedeuteten Inhaltes[4]) ganz und gar nicht in Betracht kommt, so würde es lächerlich sein zu untersuchen, ob auch andere Erkenntnismittel (als die sprachlichen) dabei in Funktion treten. Darum kann man also nicht behaupten, dass die Erkenntnis des Angedeuteten überall eine Schlusserkenntnis sei. Die Andeutefähigkeit der Worte aber, die ein Angedeutetes in Gestalt eines zu erschliessenden zum Objekt hat, kommt nicht
in Betracht, wo es sich um den „Ton" handelt. Jedoch haben wir 204
dies vorgebracht, um zu zeigen, dass auch eine als Andeutefähigkeit charakterisierte Funktion der Worte von denjenigen Philosophen angenommen werden muss, welche die uranfängliche Verbindung der Wörter mit ihrer Bedeutung behaupten. Und diese Andeutefähigkeit, die bald auf einem Schliessen beruht, bald eine andere Form hat, sowohl bei Worten, die eine begriffliche Bedeutung haben, als auch (bei Tönen etc., die) keine begriffliche Bedeutung haben, kann nicht von Philosophen irgend welcher Richtung bestritten werden; das darzuthun, sind wir bemüht gewesen.

Es muss also die Andeutefähigkeit von den sprachlichen Qualitäten: Übertragung, Aussagefähigkeit etc. verschieden sein. Da nun aber der „Ton", obgleich er in der Andeutefähigkeit implicite

---

1) Auch das Licht ist *vyañjaka*, indem es andere Dinge zur Wahrnehmung bringt; aber es thut dies nicht als syllogistisches Merkmal.

2) Die Absicht des Redenden erscheint nämlich als eine nähere Bestimmung des Redenden und ist daher durch ihn bedingt.

3) Man beachte, dass der *śabda* ein *pramāṇa* ist.

4) Lesart von K., Kh.

liegt, nicht schon mit ihm (explicite) gegeben ist, so darf die vorgetragene Darstellung des „Tones", der eine Unterart von jener ist,[1]) nicht beanstandet werden, insofern sie gegeben wird, um Meinungsverschiedenheiten zu beseitigen oder Gebildete aufzuklären. Denn lediglich durch die Definition des Genusbegriffes können die Definitionen der wirklich bestehenden Arten nicht überflüssig gemacht werden. Andernfalls wäre die Definition aller realen Dinge eine Tautologie, wenn man das Sein definiert hätte.[2])

(34.) Die von den Denkern stets umstrittene, ihrem Wesen nach nicht erkannte Art der Poesie, welche „Ton" genannt wird, haben wir klar gemacht.[3])

---

1) *etadviśeṣya* als Bahuvrīhi, *vyañjakatva* ist *viśeṣya* und *dhvani* ist *viśeṣaṇa.*

2) Nach dem Vaiśeṣika ist nämlich das Sein (*sattā*) der weiteste Begriff (*paraṃ sāmānyam*) unter den die Begriffe von *dravya, guṇa* und *karma* fallen.

3) Dieser Vers ist wohl als ein *parikara*, anzusehen.

Ein Geniza-Fragment.

Mitgeteilt von

Eugen Mittwoch.

Das nachstehend veröffentlichte Fragment stammt aus der Geniza von Alt-Cairo, in welcher ich im Jahre 1899 gegen 40 teils grössere, zumeist aber kleinere Stücke vorgefunden und erworben habe. Die Fragmente sind zum grössten Teil liturgischen Inhalts, es befinden sich unter ihnen aber auch Stücke aus medicinischen, exegetischen[1]) und philosophischen Werken, Gedichte, Briefe, Rechnungen und dergleichen. Mit Ausnahme einiger Gedichte und der liturgischen Stücke, welche durchweg hebräisch sind, sind sie in arabischer Sprache, aber in hebräischen Charakteren geschrieben.

Unser Fragment handelt über die Unzulässigkeit der Beschäftigung mit der Wissenschaft. Es enthält 4 zusammengehörige Seiten in schöner orientalischer Quadratschrift (18 zu 13 cm). Wir haben es augenscheinlich mit dem Autograph des Verfassers zu thun, denn es begegnet einige Male, dass ein Wort oder ein ganzer Satz gestrichen ist und derselbe Gedanke dann in etwas anderer, dem Autor besser erscheinender Fassung vorgetragen wird. Das Fragment entstammt der Zeit nach Maimonides, denn über diesen, sowie über seinen Vater, erhalten wir bemerkenswerte Mitteilungen.

Besonders merkwürdig ist, was unser Autor über die ausserordentliche Geistes- und Gedächtniskraft des Maimonides schreibt. „Das Vergessen, welches die Menschen betrifft, hat mich niemals in der Zeit meiner Jugend betroffen“ habe Maimonides selbst gesagt. Der wesentliche Inhalt des Stückes ist freilich ein den maimonidischen Anschauungen entgegengesetzter. Der Verfasser polemisiert eifrig gegen die Beschäftigung mit der Wissenschaft, unter der hier wohl vorzugsweise die Philosophie zu verstehen sein dürfte. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft sei aber unerlaubt, das eine Mal, weil diese irrige, mit der Religion im Widerspruch stehende Ansichten lehre, wie die Anfangslosigkeit der Welt und dergleichen, das andere Mal, weil die Zeit, die man darauf verwenden müsse, um in der Wissenschaft etwas Tüchtiges zu leisten,

1) Ein solches exegetisches Fragment, das aus einer arabischen Psalmenerklärung stammt, von mir mitgeteilt in ZATW. XXIII (1903) Heft I.

dem religiösen Studium entzogen werde. Als Gegenbeweis dürfe man aber nicht etwa Maimonides anführen: denn ein Mann von derartigen glänzenden Geistesanlagen wie Maimonides, rechtfertige eine Ausnahme. Sein Vater aber, Maimon b. Joseph, habe nie den Wissenschaften obgelegen.

Soviel mag hier über den Inhalt unseres Fragments genügen, da weiter unten eine wörtliche Übersetzung folgt.

Ich gebe zunächst den arabischen Text in den ursprünglichen hebräischen Charakteren. Die vom Autor selbst gestrichenen Worte sind in die Anmerkungen verwiesen. Zur Transskription ist zu bemerken, dass ج und غ durch ג, ذ durch ד, ظ durch ט oder ט̇, خ durch כ, ض durch צ oder צ̇ und ث durch ת wiedergegeben sind.

[1]) בל מן דון הדה אלשראיט̇ לא יגוז לה אן ישתגל בהא ולא pag. 1
יתטלע פי כתבהא ולא יגאלס ויתאצ̇ר אלמשתגלין בהא לאלא יתנגס
באטנה באקאוילהם לאן אלאקואל אלתי יסמעהא אלשכץ הי מתל
אלחב אלדי יקע פי באטן אלארץ̇ פיעוד יתמר לה אלסם ואלעלקם
פיתמרר בדלך חיאתה פי אלדארין לאן הדה אלכתב ואן כאן קצד
ואציעהא[2] אתבאת וגודה ת"ע ותוחידה פפיהא גיר דלך ממא הו מכאלף
לקואעד אלשריעה כאלקדם ואדראך אלגזאיאת וקד נאקצ̇הם גירהם
פי דלך מן אלפלאספה ובין פסאד הדא אלראי וזן הדה אלאקאויל
אל . . . . . . באלקואנין אלתי הם סאלכיהא פי קיאס . . . . ולם יגדהם
קאם להם עלי דלך ברהאן קטעי פאלשכץ אלמבתדי אלדי יקצד אן pag. 1
יטלע עלי הדה אלכתב מא יצל לאן פהם (sic!) מא פהמה גירה מן
אלעלמא אלמברזין[3] אלא חתי יקרא כתב עדה ויחצל אגראצהא[4] ויתרדד
עליהא לכי אן יציר מן גמלה אלעלמא אלמברזין פי הדא אלפן וחיניד
יבאן לה מא באן לגירה מן אלעלמא ממא דכרנאה מן אלרד עליהם
והדה מכאלה תקתצי אנצראף אכתר זמאנה פי קראה הדה אלכתב
חתי יציר מברז פיהא ומן דון דלך מא יכון יכרג ען אן יכון מקלד

1) Vorher folgender vom Autor gestrichene Satz: תשרקת . . . .
עליה אנוארה ת"ע אלתי בהא ינצאן (?) מן והקאת תלך אלעלום ואכטארהא
חיניד יגוז לה אן יטלע עליהא בשרט אן יכון הדא אלתעלם מן מעלם
דו דיאנה ואעתקאד.

2) = واضِعُها.

3) Dieses Wort ist erst nachträglich, und zwar am Rande, vom Verfasser hinzugefügt worden.

4) = أغراضها. Nach diesem Worte ist gestrichen וחיניד, womit der nächste Satz beginnt. Der Autor hat also noch einen Satz eingefügt.

גירה פי מא קאלה פיהא ויחסן בה אלטן ויטן אן תלך אלאקאויל ליס
עליהא תשכיך פיהשוש עליה אעתקאדה.... מסלך פיה הדה אלמהאנך[1]
ומא אלקצד בסלוכה אלא לכי אן יכסב אגר גירה כמא דכרנא.....
pag. 3. ....דלך מצוה הדה אלמצוה לה גני ען פעלהא פאנהא מצוה
הבאה בעברה לאגל . ע . . מא דכרנאה והקבה שונאה. ואלדי גלט[2]
אלנאס כון בעץ עלמאנא אלמשאהיר טרקו הדה אלעלום ולם יהצל
להם מן קראתהא אדא[3] ולם יעלם אן אלאקואם אלדי סלמוא מן דלך
הם שואד[4] פי עצרהם כמתל רבנו משה זקל אלדי כאן לה מן כמאל
........וגודה אלפטרה בחית אנה לם יכמל לה[5] . . . ועשרין סנה
ואלא והו קד חאז סאיר אלעלום וחצלהא וצנף בעד דלך פיהא מא
הו משהור לה מן אלתצאניף עבראניה וערביה וכאן יקול מן לפטה[6]
אן אלנסיאן אלדי יעתרי אלנאס מא כאן יעתריני פי זמאן שביבתי בל
לם יכון יחתאג אן יקף עלי אלכתאב סוי דפעה ואחדה וקד ארתסמת
אגראצה פי דהנה[7] וצאר פיה מברז צאלח לאן יקריה לגי . . .[8] פמתל
הדא אלשכץ אלדי כאן יתימה וקתה לא יקאס עליה פאן.......
. . . [9]אדא אטלע עלי סאיר .... מנהא בל
pag. 4. גירה ממן ליס לה הדא אלכמאל פי אלבניה....................
אן יכון צייק אלחאל ואכתר זמאנה מנצרף פי תחציל מא יקום בצרוריאת
עישה או באמור צארת לה כאלצרורידה או באמור עאדיה ולם יקוי
עלי תרכהא ואכד מא הו לה צרורי פאן יכון קראתה פיהא עבֵרה
בלא שך פיא לית שערי יכון שכץ לא יטיק אן יחמל זאיד ען קנטאר
רטל ואחד פיגעל עלי נפסה זאיד עלי אלקנטאר קנטאר אכר פהו ימות
בלא שך ואלתרג . .[10] אלדי דכרה רבנו ז"ל פי אלדלאלה וגירהא
פאנמא[11] הו לנך לה טאקה וקדרה עלי דלך[12] כמא ביינא ואלדי
ינקל ענה זקל אן ואלדה רבנו מיימון זקל לם ישתגל יום קט בהדה

1) Nachher sind folgende Worte gestrichen ולכשכץ גני.....סלוכה ומא.

2) = غَلَّطَ. 3) = أذى. 4) = شَوَاذّ.

5) Die Spuren deuten möglicherweise auf ניף (= نيّف).

6) Gestrichen sind die Worte: אנה פי שביבתה לם יכון.

7) = فى ذِهْنه. 8) Wohl = لانّ يُقْرِئهُ لِغيره.

9) Vor אדה sind folgende Worte gestrichen: האולאו אלאשכאץ יתימה וקתהם ומתלהם.

10) Das ג ist zweifelhaft; doch wahrscheinlich = ואלתרגמה.

11) Auf dieses Wort weisen die Spuren.

12) Nach דלך gestrichen מן גהה כמא.

אלעלום הדא מע כונה(1) לם ינצרף מן הדא אלעאלם אלי דאר אלבקא
אלדי בעד אן גא אלי . . . . . מע רבנו ז״ל וראי תצאניף רבנו

Übersetzung.

„. . . . . Doch ohne diese Bedingungen ist es ihm nicht gestattet, sich mit ihnen (den Wissenschaften) zu beschäftigen und von ihren Büchern Kenntnis zu nehmen, und die Gesellschaft und den Verkehr derer, welche sich mit ihnen beschäftigen, zu pflegen, damit sein Inneres durch ihre Ansichten nicht befleckt werde. Denn die Ansichten, welche der Mensch hört, sind wie der Kern, welcher ins Innere der Erde fällt, und von welchem dann Gift und Coloquinthen aufwachsen. So wird hierdurch sein Leben in beiden Welten verbittert. Denn in diesen Büchern ist, wenn auch ihr Verfasser den Beweis der Existenz Gottes und seiner Einheit beabsichtigt hat, trotzdem Anderes enthalten, was in Widerspruch steht mit den Vorschriften des Gesetzes, wie z. B. die Ewigkeit (Anfangslosigkeit) der Welt und die Ansicht, dass Gott die Einzeldinge nicht kenne.[2])

Es hat ihnen bereits ein Anderer von den Philosophen widersprochen und die Verkehrtheit dieser Ansicht bewiesen . . . .[3]) und hat nicht gefunden, dass sie hierfür einen treffenden Beweis haben. Ein Anfänger nun, der die Absicht hat, von diesen Büchern Kenntnis zu nehmen, wird nur dann dazu gelangen, das zu verstehen, was andere von den hervorragenden Gelehrten verstanden haben, wenn er eine ganze Anzahl Bücher liest und ihren Inhalt sich aneignet und sich immer wieder mit ihnen beschäftigt, um einer von den in diesem Fach hervorragenden Gelehrten zu werden. Dann wird ihm klar sein, was anderen Gelehrten klar war, von dem, was wir in Sachen ihrer Widerlegung erwähnt haben.

Dies ist ein Umstand, der es notwendig macht, dass er den grössten Teil seiner Zeit auf die Lektüre dieser Bücher verwende, bis er darin hervorragend wird. Ohne dies wird er nicht umhin können, der Ansicht eines Anderen zu folgen, in Betreff dessen, was er darüber gesagt hat, und eine günstige Meinung darüber zu hegen und zu glauben, dass man in diese Ansichten keinen Zweifel setzen kann. So wird sein Glaube getrübt . . . . Und welchen anderen Zweck hat sein Weg, als dass er den Lohn eines Anderen gewinne, wie wir erwähnt haben . . . . Was dieses Gebot betrifft, so kann er seine Erfüllung entbehren, weil es ein Gebot ist, das durch Übertretung eines Verbots er-

1) Nach כונה gestrichen: לם יכטר צאף.
2) Vgl. Kusari I, 1.
3) Der Sinn dieser unvollständigen Stelle dürfte wohl sein: und er hat ihre Ansichten nach den von ihnen befolgten Regeln auf dem Wege der Analogie abgewogen.

füllt wird,[1]) wegen des ..... was wir erwähnt haben, und Gott hasst ihn.

Was aber die Menschen zum Irrtum gebracht hat, ist der Umstand, dass manche von unseren berühmten Gelehrten den Weg dieser Wissenschaften gegangen sind,[2]) ohne dass ihnen durch die Lektüre (ihrer Bücher) Schaden entstand. Sie (die Menschen) bedenken aber nicht, dass diejenigen Männer, welche trotz der Beschäftigung hiermit heil geblieben sind, einzigartig in ihrem Zeitalter waren, wie R. Mose (Maimonides). Dieser besass eine solche Vollkommenheit des ..... und so ausgezeichnete Geistesanlagen, dass er noch nicht ......[3]) undzwanzig Jahre vollendet hatte, als er schon die übrigen Wissenschaften sich zu eigen gemacht und erworben hatte. Nachher verfasste er über dieselben seine bekannten Bücher in hebräischer und arabischer Sprache. Er sagte mit eigenem Munde: „Das Vergessen, welches die Menschen befällt, hat mich nie in der Zeit meiner Jugend befallen“. Vielmehr brauchte er sich mit einem Buche nicht mehr als ein Mal zu beschäftigen, und schon hatte sich sein Inhalt in seinem Geiste eingeprägt, und er wurde hierin hervorragend und fähig, es einen Anderen lesen zu lassen (ihn darin zu unterrichten). Nach einem Manne, wie dieser, welcher der Edelstein seiner Zeit war, kann aber nicht gemessen werden (d. h. analog behandelt werden) .... Aber ein Anderer, welcher nicht diese Vollkommenheit der natürlichen Anlagen besitzt .... Wenn jemand in dürftigen Verhältnissen lebt und der grösste Teil seiner Zeit verwendet wird zum Erwerbe dessen, was zu den Notwendigkeiten des Lebens gehört oder von Dingen, welche ihm wie Notwendigkeiten des Lebens werden, oder von überflüssigen[4]) Dingen, — er hat aber nicht die Kraft sie zu lassen und nur das Notwendige zu ergreifen — dann ist seine Lektüre (d. i. sein Studium) ohne Zweifel eine Gesetzesübertretung. Ich möchte doch wissen, ob eine Person, die nicht ein Pfund mehr als einen Centner zu tragen vermöchte, die sich aber zu diesem Centner noch einen zweiten Centner aufladet, nicht

---

1) Das etwaige Gebot zu studieren wird erkauft durch das Verbot, den Glauben gefährdende Ansichten anzunehmen. — Der vorangehende Satz ist, weil unvollständig, nicht ganz klar.

1) טרקו = طرقوا. In dieser geistigen Bedeutung ist das Wort nicht belegt. Doch dürfte der Zusammenhang eine Bedeutung wie die oben angegebene erfordern, zumal man sagen kann: طرق الطريق „einen Weg einschlagen“ (s. Lane s. v.).

2) Wenn ניף zu lesen ist (cf. oben), so würde es heissen: einige zwanzig Jahre.

3) צאדיה. Ich bin nicht sicher, was das Wort bedeutet; vielleicht: über das Maass hinausgehende, d. h. überflüssige Dinge, die nicht gerade notwendig sind, die er aber nicht stark genug ist aufzugeben.

ohne Zweifel sterben würde. Die Vorschrift, welche Maimonides in seinem „Dalālat alḥā'irīn" und anderen Büchern erwähnt, besteht nur für denjenigen, welcher Kraft und Stärke dazu besitzt, wie wir erklärt haben. Wenn nun überliefert wird, dass sein Vater, Rabbēnu Maimon, sich niemals einen Tag mit diesen Wissenschaften beschäftigt habe, so geschah dies, obwohl er sich garnicht von dieser Welt hinweg zur zukünftigen Welt zuwandte, bis er mit Rabbēnu Mose nach .....[1]) kam und die Werke seines Sohnes sah ...."

An dieser Stelle bricht das Fragment ab. Es ist dies um so eher zu bedauern, als uns gerade nähere Angaben über den Vater des Maimonides und sein Verhältnis zur Wissenschaft sehr willkommen wären.

Aus welchem Werke unser Stück stammt, und wer sein Verfasser ist, wird sich schwer sagen lassen. Derartige Anschauungen, wie sie hier zu Tage treten, waren ja in der nachmaimonidischen Zeit nicht gerade selten. Soviel steht jedenfalls fest, dass unser Verfasser, wenn er auch ein entschiedener Gegner des Studiums der Wissenschaften ist, so doch für Maimonides selbst die höchste Verehrung besessen hat. Da unser Stück, wie wir schon im Eingang bemerkt haben, Autograph des Verfassers ist, so möchte man zunächst annehmen, dass derselbe in Kairo gelebt hat; doch ist es andererseits möglich, dass das Werk von auswärts nach Kairo und so in die Genīza gewandert ist.

1) Das Wort ist verblasst. Vielleicht könnte man מצר „nach Ägypten" lesen.

Die Fragmente des Thargum jeruschalmi zum Pentateuch.[1])

Von

Dr. M. Ginsburger.

In dem Bestreben, mich möglichst kurz zu fassen, habe ich in der Einleitung zu meinem Fragmententhargum (S. Calvary & Co., Berlin 1899) manche auf dasselbe bezügliche Fragen nicht besprochen mit der dort am Schlusse allerdings nur angedeuteten Absicht, dieses bei anderer Gelegenheit zu thun. Eine solche Gelegenheit hoffe ich nun bald finden zu können, da ich nämlich schon in nächster Zeit das sogenannte Pseudo-Jonathan'sche Thargum zu veröffentlichen gedenke. In der Einleitung zu dieser Ausgabe sollen alle das Thargum jeruschalmi betreffenden Probleme einer eingehenden Besprechung unterzogen werden; hier aber möchte ich die Lösung einer Aufgabe versuchen, die mit Pseudo-Jonathan nicht in Zusammenhang steht, aber doch von grosser Wichtigkeit ist und daher mit Recht schon von Bacher in seiner Besprechung meiner Ausgabe des Frgmth. (Deutsche Litteraturzeitung, 1899, Nr. 27) gefordert wird, nämlich eine übersichtlich geordnete Zusammenstellung der uns erhaltenen Fragmente des Thargum jeruschalmi zu geben. Die Lösung dieser Aufgabe ist schon deshalb keine leichte, weil ja bekanntlich die Fragmente in den Handschriften und auch in den älteren Ausgaben nicht numeriert sind, dann aber kann man auch im Zweifel sein darüber, ob die vielen Hunderte von Citaten bei alten Schriftstellern einem Fragmententhargum entnommen sind oder nicht. Ich habe einen grossen Teil derselben in meinem Fragmententhargum (pag. 91—122) angeführt, andere seither mir bekannt gewordene werde ich in meiner Ausgabe des Pseudo-Jonathan bringen, ausserdem werde ich dort alle diejenigen Citate zusammenstellen, die sich in den uns bis jetzt bekannt gewordenen Versionen nicht nachweisen lassen. Schon jetzt aber will ich bemerken, dass dies immerhin noch eine ganz beträchtliche Anzahl ist, so dass wir wohl

1) Dieser Aufsatz befindet sich schon seit Ende d. J. 1901 in den Händen der Redaktion; inzwischen ist meine Ausgabe des Ps.-Jon. erschienen.

mit Sicherheit behaupten können, dass es in früherer Zeit noch andere Recensionen unseres Thargum jeruschalmi gegeben hat, die wir nicht mehr besitzen. In der That erwähnt noch S. Sachs ein im Besitze der Günzburg befindliches Ms. des Tharg. jer. (vgl. Z. f. H. B. IV, 137), von dem aber schon Dalman in der MS. 41, 456 sagt, es scheine in Vergessenheit geraten zu sein; auch ich habe über dasselbe bis jetzt nichts in Erfahrung bringen können. Ferner hat mir Herr Prof. Nöldeke in Strassburg vor einiger Zeit die Mitteilung gemacht, dass Prof. Schechter unter seinen Geniza-Fragmenten auch solche des Thargum jerušalmi mitgebracht habe; ich selbst habe ein solches, wie weiter erwähnt wird, unter den vom British Museum angekauften Stücken gefunden, das jedoch mit dem betreffenden Fragmente des Cod. Vat. fast genau übereinstimmt. Es kann uns also nicht überraschen, wenn vielleicht schon in nächster Zeit neue Bruchstücke unseres Thargum bekannt werden, und gerade deshalb dürfte es um so nützlicher sein, eine Übersicht zu geben über diejenigen, die wir bis jetzt in den uns bekannt gewordenen Handschriften besitzen. Es wird sich dabei empfehlen, eine Scheidung zu machen zwischen den Versen, zu denen wir eine vollständige Übersetzung haben und denjenigen, von denen nur einzelne Wörter übersetzt sind; ich führe daher die einzelnen Kapitel und Verse unter zwei Rubriken an, von denen die eine mit kompl. und die andere mit fragm. überschrieben ist. Für den meiner Ausgabe zu Grunde gelegten Cod. Par. 110 habe ich die Abkürzung P., für den Cod. Vat. 440 die Abkürzung V. beibehalten,[1]) wo keiner dieser beiden Buchstaben steht, stimmen beide Codd. mit einander überein, d. h. sie sind entweder beide komplett oder beide fragmentarisch übersetzt.

Genesis.

Kompl.	Fragm.
I, 1, 2, 3 P., 4 P., 5 P., 6 P., 7 P., 8 P., 9 P., 10 P., 11 P., 12 P., 13 P., 14 P., 15 P., 16 P., 17 P., 18 P., 19 P., 20 P., 21 P., 22 P., 23 P., 24 P., 25 P., 26 P., 27., 28 P., 29 P., 30 P., 31 P.	I, 5 V., 6 V., 8 V., 14 V., 27 V.
II, 1 P., 2 P., 3 P., 15.	II, 7 V., 9, 18, 20 V., 22 P., 24, 25.

1) Dieser Cod. ist, wie ich in meinem Fragm. Th. (pag. VII u. pag. 74 bis 90) gezeigt habe, vollständiger als die anderen, nur Deut. 34, 8—12 fehlt, während Cod. Nor. diese Verse hat. Dagegen hat Cod. Vat. Übersetzungen zu folgenden Stellen, welche in Cod. Nor. und daher auch in den Ausgg. fehlen: Gen. 1, 8; 27, 4. 38; Exod. 14, 23. 28; 15, 5; 16, 20; 18, 18; 19, 1. 2. 10. 11. 12. 14. 16. 17. 18 (kompl.). 19. 20. 21. 22. 23. 24; 20, 16. 17. 18. 19. 20; 21, 28; 22, 35 (hal. Tharg.), 22, 14 (ebenf.). 30; 23, 24.

Genesis.

Kompl.	Fragm.
III, 8 P., 9, 10 P., 15 P., 17 P., 18, 19 P., 20 P., 21 P., 22, 23 P., 24.	III, 7, 8 V., 15 V.
IV, 7 (s. a. die Thos. in meinem Frgm. Th. pag. 71), 8 (u. Thos. ib. pag. 72), 9 P., 10 P., 13 V., 16, 23 (Thos. ib.), 26 P.	IV, 10 V., 22 P.
V, 24.	V, 2 P., 7 V., 8 V.
VI, 3, 6 V., 8.	VI, 11 V., 14.
VII, 10 P.	VII, 11 V., 16.
VIII, 22.	VIII, 1, 10 V.
	IX, 20.
X, 2 V., 3 V., 4 V., 9, 11 V., 12 V., 13 V., 14 V., 17 V., 18 V.	X, 4 P., 10, 11 P.
XI, 1 V., 2, 4.	XI, 30.
XII, 2 V., 3 V.	XII, 5, 6 V., 15.
XIII, 7.	XIII, 6.
XIV, 6 V., 18, 23 V.	XIV, 3 V., 5 V., 9, 10, 14 V., 15 V., 17 V., 20 V., 23 P.
XV, 1, 2, 7 V., 10 V., 11, 12, 17.	XV, 19 V.
XVI, 5, 13.	XVI, 7.
	XVII, 17.
XVIII, 1, 10 V., 12 V., 17, 21.	XVIII, 10 P., 16 V.
XIX, 1 V., 7, 18 V., 24, 26.	XIX, 2 V., 3, 8 V., 11, 15, 31 V.
XX, 16.	XX, 2 V., 18 V.
XXI, 7 V., 9, 15 V., 33.	XXI, 1 V.
XXII, 1 V., 8, 10, 11, 14.	XXII, 2 V., 24.
	XXIII, 2 V., 16.
XXIV, 2 V., 10 V., 20 V., 60 P., 62.	XXIV, 10 P., 65.
XXV, 1 V., 3 V., 16 V., 18 V., 22, 25 V., 34 P.	XXV, 1 P., 19 V., 34 V.
XXVI, 10 V., 35.	XXVI, 8 V., 10 P.
XXVII, 1 P., 27 P., 29, 40, 41 P.	XXVII, 4 V., 22 V., 27 V., 38 V., 45 V.
XXVIII, 10, 11 P., 12, 17.	
XXIX, 15 P., 17, 22.	XXIX, 7 V., 27 V.
XXX, 11, 22.	XXX, 15 V., 27, 32 V., 38 V.
XXXI, 15 V., 22 P., 39.	XXXI, 7, 9, 11 V. (fa?), 15 P., 18 V., 29 V.
XXXII, 3, 27.	XXXII, 7, 16, 26.
XXXIII, 4.	XXXIII, 13, 19.
XXXIV, 31.	XXXIV, 12.
XXXV, 8 V., 9.	XXXV, 16 V., 18.
XXXVI, 39.	

Genesis.

Kompl.	Fragm.
XXXVII, 33.	XXXVII, 3, 7, 25, 36 V.
XXXVIII, 25, 26 (u. Thos., vgl. m. Fragm. pag. XI fgg. u. Z. f. H. B. IV, 137).	XXXVIII, 5, 15 V., 19 V.
	XXXIX, 4 V., 10 P., 18, 20 V.
XL, 12. 18. 23.	XL, 15 V.
XLI, 34 V.	XLI, 2 V., 43, 45 P.
XLII, 1 P., 23, 36 (u. Thos. in der ed. Const. 1546; s. m. Frg. XII.)	XLII, 13 P., 38 V.
	XLIII, 9, 12 V., 14, 19 P., 30 V., 31 V.
XLIV, 18 (u. Thos. ib.).	XLIV, 5 V., 15 P., 12 V., 21 V.
XLV, 28.	XLV, 8 P., 26 V.
XLVI, 30 P.	XLVI, 28.
XLVII, 21 V.	XLVII, 11 V., 15 V., 31 V.
XLVIII, 22.	XLVIII, 14 V.
XLIX, 1, 2, 3, 4 V., 5 V., 6 V., 7, 8, 9, 10, 11, 12 V., 14, 15, 16, 17, 18 (u. Thos. ib., s. a. Z. f. H. B. l. c.), 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 P., 26, 27.	XLIX, 25 V.
L, 1, 16, 19, 21.	L, 26.

Exodus.

I, 1, 15, 19 P., 21.	I, 10 V., 11 V., 19 V.
II, 1, 12.	II, 3, 10.
III, 14.	III, 2 V., 3 V., 5 V., 22 V.
IV, 25, 26.	IV, 3 V., 4 V., 8, 10, 13 V., 16 V., 31 V.
VI, 3 V.	VI, 3 P., 9, 20 P.
	VII, 9 V., 15, 19.
	VIII, 1, 5, 10, 17 V.
IX, 20 P.	IX, 9 V., 17 V., 31 V.
X, 28, 29.	X, 12 V., 21 V.
XII, 2 P., 42 V., 45.	XII, 9 V., 11, 33, 34 V., 38 V.
XIII, 17 P. (u. Thos., vgl. m. Frgm. p. XII), 18, 19 P., 20 P., 21 P., 22 P.	XIII, 10 V., 13 V., 19 V., 22 V.
XIV, 1 P., 2 P., 3, 4 P., 5 P., 6 P., 7 P., 8 P., 9 P., 10 P., 11 P., 12 P., 13, 14, 15 P., 16 P., 17 P., 18 P., 19 P., 20 P., 21 P.,	XIV, 2 V., 5 V., 7 V., 8 V., 15 V., 16 V., 19 V., 20 V., 21 V., 23 V., 26 V., 28 V.

Exodus.

Kompl.	Fragm.
22 P., 23 P., 24, 25, 26 P. (u. Thos. ib.), 27, 28 P., 29 P., 30 P., 31 P.	
XV, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 P., 8 P., 9, 10 P., 11 P., 12, 13 P., 14 P., 15 P., 16, 17, 18, 19 P., 20 P., 21 P., 22 P., 23 P., 24 P., 25, 26 P., 27 V.	XV, 20 V., 22 V., 23 V., 24 V., 26 V.
	XVI, 7 V., 14, 20 V., 31 V.
XVII, 11, 12 P., 16.	XVII, 12 V.
	XVIII, 18 V.
XIX, 1, 2 P., 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25.	XIX, 2 V.
XX, 1, 2—14 P. (ohne Versabteilung), 15 V., 16 V., 17 V., 18 V., 19 V., 20 V., 21 V., 22. 23.	XX, 15 P.
XXI, 10 V., 14.	XXI, 10 P., 17 V., 18, 20, 22 P., 25 P., 28 V., 35.
XXII, 12 V., 14 V., 15 V., 24 V.	XXII, 12 P., 14 P., 15 P., 30.
XXIII, 2, 19 P.	XXIII, 5 P., 11 P., 24.
XXIV, 10 P., 11 P.	XXIV, 10 V.
	XXV, 11 V., 25, 29 P., 39 P.
	XXVI, 12 V., 15 V., 19, 23, 27 V., 32 V.
XXVII, 3 V.	XXVII, 5, 9 V.
XXVIII, 17 V., 18 V., 19 V., 20 V., 32 V.	XXVIII, 14 V., 16 V., 42 V.
XXIX, 17.	XXIX, 23 P., 27.
	XXX, 12 V., 23 V., 34 V., 35.
	XXXI, 2 V.
XXXII, 25.	XXXII, 5, 6, 17, 18.
XXXIII, 6, 19 V., 23.	XXXIII, 11, 12 V., 16 V., 20, 21 V., 29, 34.
XXXIV, 6, 7 V., 8 V., 19 V., 25 V., 26 V.	
XXXV, 3 V., 11 V., 33 V.	
	XXXVI, 3 V., 11 V., 12 V., 27 V., 28 V., 29 V., 33 V.
	XXXVII, 12 V.
XXXVIII, 8 V.	XXXVIII, 8 P., 12 P.
	XXXIX, 9.
XL, 38 V.	XL, 23 V.

Leviticus.

Kompl.	Fragm.
I, 1, 6 V., 15 V., 16 V.	I, 9 V., 16 P., 17.
	II, 4 V., 6, 11 V.
	III, 9 V.
	IV, 6 V.
	V, 4, 21.
	VI, 3, 14.
VII, 30 V.	VII, 7 V., 18, 31 V.
	IX, 24.
X, 19 P., 20.	X, 1, 19 V.
	XI, 18 P., 35 V., 42 V.
	XIII, 2 V.
	XIV, 42 V., 56 V.
XVI, 16 V.	XVI, 1 V., 27 V., 31.
	XVIII, 21 V., 28 V.
XIX, 9 V., 14 P., 16, 26 P.	XIX, 9 P., 10 V., 20 V.
XX, 11 V.	XX, 17 P.
XXI, 20 V.	XXI, 6 V., 7 V.
XXII, 27.	
	XXIII, 29. 32. 40 V.
XXIV, 11, 20 V.	
XXV, 37.	XXV, 34.
XXVI, 42, 43, 44.	XXVI, 1 V., 13 P., 29 V.
XXVII, 12 V., 17 V., 19 V., 24 V., 27 V., 28 V., 31 V., 33 V.	XXVII, 10, 11 V., 12 P., 13 V., 14 V., 16 V., 22 V., 25 V., 26 V., 30 V., 34 V.

Numeri.

Kompl.	Fragm.
	I, 21 V.
IV, 20.	IV, 7, 9, 10, 13 V.
	V, 19 V., 22.
VI, 27 P.	VI, 3 V., 5 P.
VII, 13 V.	VII, 3 V., 13 P.
IX, 8 V.	
X, 35 V., 36.	
XI, 5 V., 8 V., 12 V., 26, 28 P.	XI, 5 P., 8 P., 12 P., 15 V., 20 P., 32 V.
XII, 1, 7, 12.	XII, 11 V., 13 V.
XIII, 1, 24.	XIII, 21, 31 V.
XIV, 20.	XIV, 4, 9 P., 18 V., 30 V., 44 V.
XV, 31 V., 34 V.	XV, 21 V., 32, 38 V.
XVI, 15 V., 22 V., 29 V.	XVI, 1 (P. mit Einleitung), 13 P., 15 P., 28.
XVII, 10 V., 23 V., 27 V.	XVII, 3, 23 P.

Numeri.

Kompl.	Fragm.
	XVIII, 12 V.
XIX, 15 V.	XIX, 6 V.
XX, 2 P., 17 V., 29.	XX, 10 P., 11 V., 21 V., 26 V.
XXI, 1 V., 6, 9 V., 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22 P., 28, 29, 30, 31 V., 32, 34.	XXI, 9 P., 27 V.
XXII, 7 V., 21 V., 24 V., 30.	XXII, 5 P., 7 P., 24 P.
XXIII, 7, 8, 9, 10, 19, 20, 21, 22, 23, 24.	XXIII, 3 V., 15 V.
XXIV, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 16 V., 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23 P., 24, 25 V.	XXIV, 23 V.
XXV, 3 V., 4, 5 V., 6 V., 7 V., 8 V., 9 V.	XXV, 1 V., 2 V., 12, 18 V.
XXVI, 11.	
XXVII, 5 V., 6 V.	
XXVIII, 2 V., 50.	XXVIII, 2 P., 7.
	XXX, 13 V., 14 V., 17 V.
	XXXI, 3 V., 32 V.
XXXII, 3 V. (vgl. m. Frgm. p. 85 z. St. u. Seligsohn, de duabus etc. p. 39), 24 V., 34 V., 35 V.	XXXII, 1 V., 4 V., 7 V., 9 V., 14, 17.
XXXIII, 9 V., 52 V.	XXXIII, 3, 7 V., 36 P.
XXXIV, 3 V., 4 V., 5 V., 6, 7 V., 8 V., 9 V., 10 V., 11 V., 12 V., 15 V. (auch in einem Geniza-Fragm. im British-Museum).	XXXIV, 13 V.
	XXXV, 2 V., 4 V.

Deuteronomium.

I, 1, 2, 24 V.	I, 3 V., 44 V.
II, 8 V.	
III, 2 V., 17 V., 23 V., 29.	III, 5 V., 11, 14 V., 24 V.
IV, 7 V., 24 V., 44 V., 48 V.	IV, 18 V., 20 V., 33 V., 34 V., 42 V.
	V, 26 V.
VI, 4 V.	VI, 3 V., 7 P.
VII, 10.	VII, 3 V., 23 V.
	VIII, 3 V., 8, 9 V.
	IX, 17 V., 22 V., 25 P.
	XI, 12 V., 19 V., 25. 28.
	XII, 22.
	XIII, 7 V.
XIV, 1 V., 12 V., 22.	XIV, 1 P., 6 V., 7 V., 18.

Deuteronomium.

Kompl.	Fragm.
XV, 11 V.	XV, 10 V., 14 V., 22 P.
XVI, 19 V.	XVI, 18, 19 P.
XVII, 8 V.	XVII, 8 P.
XVIII, 8 V., 10 V., 11 V.	XVIII, 14 V.
XIX, 5 V.	XIX, 6.
	XX, 6 V., 11.
XXI, 14 V.	XXI, 7 V., 14 P., 22 V.
XXII, 20 V.	XXII, 3 V., 4, 8, 12, 20 P., 21 V.
XXIII, 18 V.	XXIII, 12 V., 19 V.
XXIV, 6, 13 V., 15 V., 20 V., 21 V.	XXIV, 5 P., 14 V.
XXV, 2 V., 4, 10 V., 13 V., 14 V., 17 P., 18.	XXV, 10 P., 11 V., 13 P.
XXVI, 3 V., 12 V., 14 V., 15 V., 18 V.	XXVI, 12 P., 17 V.
XXVII, 8, 12, 18, 23 V.	XXVII, 17 V., 23 P.
XXVIII, 5 V., 6, 27 V., 32 V., 38 V., 42 V., 50 V., 54 V., 56 V.	XXVIII, 26 V., 38 P., 40 V., 56 P., 65 V., 68 V.
XXIX, 8 V., 10 V., 11 V., 14 V., 17.	
XXX, 12, 13 V., 14 V., 15 V.	
	XXXI, 16 V., 24 V., 27 V.
XXXII, 1, 2, 3, 4, 5, 6 V., 7 V., 8 V., 9 V., 10, 11 V., 12 V., 13, 14, 15 V., 16 V., 18 V., 19 V., 20 V., 21 V., 22 V., 23 V., 24 V., 25 V., 26 V., 27 V., 28 V., 29 V., 30 V., 31, 32 V., 33, 34, 35, 36 V., 37, 38, 39 V., 40 V., 41 V., 42 V., 43 V., 44 V., 46 V., 47 V., 48 V., 49 V., 50 V., 51 V., 52 V.	XXXII, 6 P., 7 P., 18 P., 19 P., 24 P., 42 P.
XXXIII, 1 V., 2, 3; 4, 5 V., 6, 7 V., 8 V., 9 V., 10 V., 11 V., 12 V., 13 V., 14 V., 15, 16 V., 17, 18, 19 V., 20 V., 21, 22 V., 23 V., 24 V., 25, 26 V., 27 V., 28 V., 29 V.	XXXIII, 8 P., 9 P., 16 P., 19 P., 20 P., 29 P.
XXXIV, 1 V., 2 V., 3 V., 4 V., 5 V., 6 V., 7 V., 8—12 (Cod. Nor.).	XXXIV, 3 P., 8 V., 10 P.

Rein äusserlich betrachtet stellt sich uns demnach das Verhältnis der beiden hier in Rede stehenden Recensionen des Fragmententhargum folgendermaassen dar:

1. In beiden Recensionen wird übersetzt:

Genesis.

Kompl.

1, 1, 2, 27; **3**, 9, 18, 24; **4**, 7, **8**, 16, 23; **5**, 24; **6**, 3, 8; **8**, 22; **10**, 9; **11**, 2, 4; **13**, 7; **14**, 18; **15**, 1, 2, 11, 12, 17; **16**, 5, 13; **18**, 1, 17, 21; **19**, 7, 24, 26; **20**, 16; **21**, 9, 33; **22**, 8, 10, 11, 14; **24**, 62; **25**, 22; **26**, 35; **27**, 29, 40; **28**, 10, 12, 17; **29**, 17, 22; **30**, 11, 22; **31**, 39; **32**, 3, 27; **33**, 4; **34**, 31; **35**, 9; **36**, 39; **37**, 33; **38**, 25, 26; **40**, 12, 18, 23; **42**, 23, 36; **44**, 18; **45**, 28; **48**, 22; **49**, 1, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27; **50**, 1, 16, 19, 21.

Fragm.

2, 9, 18, 24, 25; **3**, 7; **6**, 14; **7**, 16; **8**, 1; **9**, 20; **10**, 10; **11**, 30; **12**, 5, 15; **13**, 6; **14**, 9, 10; **16**, 7; **17**, 17; **19**, 3, 11, 15; **22**, 24; **23**, 16; **24**, 65; **31**, 7, 9; **32**, 7, 16, 26; **33**, 13, 19; **34**, 12; **35**, 18; **37**, 3, 7, 25; **38**, 5; **41**, 43; **43**, 9, 14; **46**, 28; **50**, 26.

Exodus.

Kompl.

1, 1, 15, 21; **2**, 1, 12; **3**, 14; **4**, 25, 26; **10**, 28, 29; **12**, 45; **13**, 18; **14**, 3, 13, 14, 24, 25, 27; **15**, 1-6, 9, 12, 16-18, 25; **17**, 11, 16; **19**, 1, 3-25; **20**, 1, 22, 23; **21**, 14; **23**, 2; **29**, 17; **32**, 25; **33**, 6, 23; **34**, 6.

Fragm.

2, 3, 10; **4**, 8, 10; **6**, 9; **7**, 15, 19; **8**, 1, 5, 10; **12**, 11, 33; **21**, 18, 20, 35; **22**, 30; **23**, 24; **25**, 25; **26**, 19, 23; **27**, 5; **29**, 27; **30**, 35; **32**, 5, 6, 17, 18; **33**, 11, 20, 29, 34; **39**, 9.

Leviticus.

Kompl.

1, 1; **19**, 16; **22**, 27; **24**, 11; **25**, 37; **26**, 42, 43, 44.

Fragm.

1, 17; **2**, 6; **5**, 4, 21; **6**, 3, 14; **7**, 18; **9**, 24; **10**, 1; **16**, 31; **23**, 29, 32; **25**, 34; **27**, 10.

Numeri.

Kompl.

4, 20; **10**, 36; **11**, 26; **12**, 17, 12; **13**, 1, 24; **14**, 20; **20**, 29; **21**, 6, 14, 15, 17-20, 28-30, 32, 34; **22**, 30; **23**, 7-10, 19-24; **24**, 1, 3-10, 14, 15, 17-22, 24; **26**, 11; **34**, 6, 8.

Fragm.

4, 7, 9, 10; **5**, 22; **13**, 21; **14**, 4; **15**, 32; **16**, 1, 28; **17**, 3; **28**, 7; **32**, 14, 17; **33**, 3.

Deuteronomium.

Kompl.

1, 1, 2; **7**, 10; **14**, 22; **24**, 6; **25**, 4, 18; **27**, 8, 12, 18; **28**, 6; **29**, 17; **30**, 12; **32**, 1-5, 10, 13, 14, 31, 33-35, 37, 38; **33**, 2, 3, 4, 6, 17, 18, 21.

Fragm.

3, 11; **8**, 8; **12**, 22; **14**, 18; **16**, 18; **19**, 6; **20**, 11; **22**, 4, 8, 12.

a) In V. wird kompl., in P. fragm. übersetzt

Genesis **10**, 4, 11; **14**, 23; **18**, 10; **24**, 10; **25**, 1; **26**, 10; **31**, 15. Exodus **6**, 3: **20**, 15; **21**, 10; **22**, 12, 14, 15; **38**, 8. Leviticus **1**, 16; **19**, 9; **27**, 12. Numeri **7**, 13; **11**, 5, 8, 12; **16**, 15; **17**, 23; **21**, 9; **22**, 7, 24; **28**, 2. Deuteronomium **14**, 1; **16**, 19; **17**, 8; **21**, 14; **22**, 20; **25**, 10, 13; **26**, 12; **27**, 23; **28**, 38, 56; **32**, 6, 7, 8, 19, 24, 42; **33**, 8, 9, 16, 19, 20, 29; **34**, 3, 10.

b) In V. wird fragm., in P. kompl. übersetzt:

Genesis **1**, 5, 6, 8, 14; **3**, 8, 15; **4**, 10; **25**, 34; **27**, 27; **49**, 25. Exodus **1**, 19; **13**, 19, 20, 22; **14**, 2, 5, 7, 8, 15, 16, 19, 20, 21, 23, 26, 28; **15**, 20, 22, 23, 24, 26; **17**, 12; **19**, 2; **24**, 10. Leviticus **10**, 19. Numeri **24**, 23.

2. Nur in V. wird übersetzt:

Genesis.

Kompl.

4, 13; **6**, 6; **10**, 2, 3, 12, 13, 14, 17, 18; **11**, 1; **12**, 2, 3; **14**, 6; **15**, 7, 10, 12; **19**, 1, 18; **21**, 7, 15; **22**, 1; **24**, 2, 20; **25**, 3, 16, 18, 25; **35**, 8; **41**, 34; **47**, 21; **49**, 4, 5, 6, 12.

Fragm.

2, 7. 20; **5**, 7, 8; **6**, 11; **7**, 11; **8**, 10; **12**, 6; **14**, 3, 5, 14, 15, 17, 20; **15**, 19; **18**, 16; **19**, 2, 8, 31; **20**, 2, 18; **21**, 1; **22**, 2; **23**, 2; **25**, 19; **26**, 8; **27**, 4, 22, 38, 45; **29**, 7, 27; **30**, 15, 32, 38; **31**, 11 (?), 18, 29; **35**, 16; **37**, 36; **38**, 15, 19; **39**, 4, 20; **40**, 15; **41**, 2; **42**, 38; **43**, 12, 30, 31; **44**, 5, 12, 21; **45**, 26; **47**, 11, 31; **48**, 14.

Exodus.

12, 42; **15**, 27; **20**, 16, 17, 18, 19, 20, 21; **22**, 24; **27**, 3; **28**, 17, 18, 19, 20, 32; **33**, 19; **34**, 7, 8, 19, 25, 26; **35**, 3, 11, 33; **40**, 38.

1, 10, 11; **3**, 2, 3, 5, 22; **4**, 3, 4, 13, 16, 31; **7**, 9; **8**, 17; **9**, 9, 17, 31; **10**, 12, 21; **12**, 9, 34, 38; **13**, 10, 13; **16**, 7, 20, 31; **18**, 18;

Exodus.

Kompl.	Fragm.
	21, 17, 28; **25**, 11; **26**, 12, 15, 27, 32; **27**, 9; **28**, 14, 16, 42; **30**, 12, 23, 34; **31**, 2; **33**, 12, 16, 21; **36**, 3, 11, 12, 27, 28, 29, 33; **37**, 12; **40**, 23.

Leviticus.

Kompl.	Fragm.
1, 6, 15; **7**, 30; **16**, 16; **20**, 11; **21**, 20; **24**, 20; **27**, 17, 19, 24, 27, 28, 29, 31, 33.	**2**, 4, 11; **3**, 9; **4**, 6; **7**, 7, 31; **11**, 35, 42; **13**, 2; **14**, 42, 56; **16**, 1, 27; **18**, 21, 28; **19**, 10, 20; **21**, 6, 7; **23**, 40; **26**, 1, 29; **27**, 11, 13, 14, 16, 22, 25, 26, 30, 34.

Numeri.

Kompl.	Fragm.
9, 8; **10**, 35; **15**, 31, 34; **16**, 22, 29; **17**, 10, 27; **19**, 15; **20**, 17; **21**, 1, 31; **22**, 21; **24**, 25; **25**, 3, 5, 6-9; **27**, 5, 6; **32**, 3, 24, 34, 35; **33**, 9, 52; **34**, 3, 4, 5, 7, 9-12, 15.	**1**, 21; **4**, 13; **5**, 19; **6**, 3; **7**, 3; **11**, 15, 32; **12**, 11, 13; **13**, 31; **14**, 18, 30, 44; **15**, 21, 38; **18**, 12; **19**, 6; **20**, 11, 21, 26; **21**, 27; **23**, 3, 15; **25**, 1, 2, 18; **30**, 13, 14, 17; **31**, 3, 32; **32**, 1, 4, 7, 9; **33**, 7; **34**, 13; **35**, 2, 4.

Deuteronomium.

Kompl.	Fragm.
1, 24; **2**, 8; **3**, 2, 17, 23; **4**, 7, 24, 44, 48; **6**, 4; **14**, 12; **15**, 11; **18**, 8, 10, 11; **19**, 5; **23**, 18; **24**, 13, 15, 20, 21; **25**, 2, 14; **26**, 3, 14, 15, 18; **28**, 5, 27, 32, 42, 50, 54; **29**, 8, 10, 11, 14; **30**, 13-15; **32**, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 20-23, 25-30, 32, 36, 39-41, 43, 44, 46-52, **33**, 1, 5, 7, 10-15, 22-28; **34**, 1, 2, 4-7.	**1**, 3, 44; **3**, 5, 14, 24; **4**, 18, 20, 33, 34, 42; **5**, 26; **6**, 3; **7**, 3, 23; **8**, 3, 9; **9**, 17, 22; **11**, 12, 19; **13**, 17; **14**, 6, 7; **15**, 10, 14; **18**, 14; **20**, 6; **21**, 7, 22; **22**, 3, 21; **23**, 12, 19; **24**, 14; **25**, 11; **26**, 17; **27**, 17; **28**, 26, 40, 65, 68; **31**, 16, 24, 27.

3. Nur in P. wird übersetzt:

Genesis.

Kompl.	Fragm.
1, 3, 4, 7, 9-31; **2**, 1, 2, 3, 15; **3**, 10, 17, 19, 20, 21, 23; **4**, 9, 26; **7**, 10; **24**, 60; **27**, 1, 41; **28**, 11; **29**, 15; **31**, 22; **42**, 1; **46**, 30.	**2**, 22; **4**, 22; **5**, 2; **39**, 10; **41**, 45; **42**, 13; **43**, 19; **44**, 15; **45**, 8.

Exodus.

Kompl.	Fragm.
9, 20; **12**, 2; **13**, 17, 21; **14**, 1, 4, 6, 9-12, 17, 18, 22, 29-31; **15**, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 19, 21; **20**, 2-14; **23**, 19; **24**, 11.	**6**, 20; **21**, 22, 25; **23**, 5, 11; **25**, 29, 39; **29**, 23; **38**, 12.

Leviticus.

11, 18; **19**, 14, 26.	**1**, 16; **20**, 17; **26**, 13.

Numeri.

6, 27; **11**, 28: **20**, 2; **21**, 22.	**6**, 5; **11**, 20; **14**, 9; **16**, 13, 15; **20**, 10; **22**, 5; **33**, 36.

Deuteronomium.

25, 17.	**6**, 7; **9**, 25; **15**, 22; **24**, 5.

Was nun aber das innere Verhältnis unserer beiden Recensionen betrifft, so ist Folgendes zu bemerken:

Bei denjenigen Stellen, für welche wir zwei Recensionen haben, stellt V. im Allgemeinen die ältere, P. die jüngere dar. Hier nur einige Beispiele: Gen. 1, 1 fügt P. zur Übersetzung des V. nach בּרא ה' noch das Wort ושכליל hinzu, das eine Reminiscenz ist aus Onk. zu Gen. 2, 1; Ib. 2 hat P. statt בעיר in V. und Ps. Jon. פלחן, was eine spätere Umänderung ist, aber keinen Sinn giebt. Ib. 3, 18 liest V. ri. כובין, P. dagegen gebraucht das hebraisierte קוצין, während er zu 4, 16 ebenfalls כובין hat. Ib. 5, 24 V.: והא לית הוא; P.: לית אנן ידעין מה הוה בסופיה. Daher kommt es auch, dass P. an vielen Stellen korrekter ist als V. Das zeigt sich besonders da, wo in beiden Recensionen nur eine fragmentarische Übersetzung vorliegt. Hier ist P. im Allgemeinen insofern genauer, als er solche Wörter, die sich auch im Onkelos finden, weglässt, während V. sie beibehält; z. B. Gen. 2, 18 אעבד ליה; 2, 24 עלכן ישבוק גבר; 3, 7 ועבדו להון; 6, 14 תיבותא דאעין; 9, 20 ונצב כרמא; 10, 10 והוות שירוי (Onk. ריש); 11, 30 והוות שרי עקרא; 12, 15 ואידברת איתתא; 14, 9 ואמרפל מלכא דפונטוס ואריוך מלכא דאלסר (Onk. דבבל statt דפונטוס); 14, 10 ומישר — בירוון מליין חמר (Onk. מסקן st. מליין); 17, 17 אתרכין אברהם על אפוהי (Onk. נפל st. אתרכין); 22, 24 ושמה ראומה; 23, 16 ארבע מאוון סלעין דכסף (Onk. מאה); 31, 7 ית אגרי; 32, 6 וארבע מאה גוברין (Onk. גברא); 33, 19 בימאה; 34, 12 אסגיד עלי (Onk. אסגר) u. s. w. Ganz dieselbe Ursache liegt auch der Erscheinung zu Grunde, dass V. an vielen Stellen eine vollständige Übersetzung hat, während P. nur fragmentarisch übersetzt. Auch hierfür haben wir den Grund darin zu suchen, dass die betreffende Übersetzung im Grossen und Ganzen mit Onkelos übereinstimmt

und daher von P. weggelassen wird. Die Richtigkeit dieser Angabe zeigt schon ein oberflächlicher Vergleich der oben sub 1a angeführten Stellen mit Onkelos.

Aber auch das Umgekehrte tritt uns oft entgegen, dass nämlich P. vollständiger übersetzt als V., obschon auch hier ein Vergleich mit Onkelos zeigt, dass die betreffenden Übersetzungen zumeist schon in diesem letzteren Thargum vorkommen und demnach in P. hätten wegbleiben können. Allein bei genauerem Zusehen zeigt sich, dass dieser Umstand im Allgemeinen nur an solchen Stellen zu Tage tritt, wo in P. längere Abschnitte, vermutlich zum Zwecke gottesdienstlicher Vorlesungen, übersetzt werden und wo also naturgemäss auch die mit Onkelos gleichlautenden Versionen beibehalten werden mussten. (Vgl. Gen. I, Ex. XIV und XV.) Bei den anderen Stellen hingegen ist P. von Onkelos verschieden, man muss daher annehmen, dass V. eine andere mit Onkelos gleichlautende Lesart vor sich gehabt hat; wir hätten hier demnach das weitere Ergebnis, dass P. und V. aus zwei verschiedenen Recensionen des Thargum jeruschalmi excerpiert sind.[1])

Diese Thatsache ergiebt sich uns auch aus der Betrachtung der unter 2. und 3. angeführten Stellen. Denn nur der Umstand, dass die Schreiber von P. und V. aus verschiedenen Vorlagen geschöpft haben, vermag es zu erklären, wenn eine ganze Anzahl von Stellen nur in e i n e r der beiden Sammlungen übersetzt wird.

Man könnte sich nun nach dem vorhin Gesagten zu dem Schlusse verleiten lassen, dass der quantitative Unterschied unserer beiden Thargumsammlungen ebenfalls auf das Verhältnis ihrer Vorlagen zu Onkelos zurückzuführen sei, d. h. man könnte meinen, die nur in V. sich findenden Übersetzungen rühren daher, dass nur die Vorlage für V. an den betreffenden Stellen von Onk. verschieden war, und dasselbe gelte auch für die nur in P. vorkommenden Versionen. In der That mag dies auch für die meisten Fälle zutreffen, aber mit einiger Sicherheit beweisen lässt es sich nur selten; und zwar dann, wenn die entsprechende Übersetzung im Ps. Jon. mit Onkelos übereinstimmt. Einige Beispiele mögen dieses näher beleuchten.

Gen. 2, 7. V.: והוה אדם נפש דחייא; P. hat keine Übersetzung.
Ps. Jon.: והות נשמתא בגופא דאדם לרוח ממללא;
Onk.: והות [נשמתא] באדם לרוח ממללא.

Ich vermute daher, dass auch die Vorlage des P. ähnlich wie Ps. Jon. und Onk. gelautet hat. Ebenso verhält es sich auch mit Gen. 2, 20; 5, 7, 8; 6, 11; 8, 10; 14, 5 u. a. St.

Nun aber kommt es auch vor, wie die sub 3 angeführten Beispiele zeigen, dass P. zu manchen Versen eine Übersetzung hat, während dies bei V. nicht der Fall ist; auch hier darf man daher

1) Vgl. jetzt m. Ausg. des Ps. Jon., pag. XIV.

wohl annehmen, dass die Vorlage des V. mit Onk. übereinstimmte. Gen. 2, 22 hat P. nur das Wort וקשר; Ps. Jon. dagegen übersetzt gleich Onk. ובנא; ich schliesse daraus, dass auch die Vorlage von V. ובנא hatte, was daher mit Recht vom Sammler des V. weggelassen wurde. Ähnliche Beispiele sind: Gen. 45, 8; Ex. 23, 5; Lev. 1, 16; Num. 14, 9; 16, 13, 15; 20, 10; Deut. 6, 7; 24, 5.

Es wäre nun aber ein Irrtum, wenn man etwa annehmen wollte, unsere Fragmententhargumim könnten einfach aus Onkelos ergänzt werden; denn einerseits wissen wir ja nicht mehr, welche Handschriften des Onkelos den Sammlern vorgelegen haben — dieselben sind aber bekanntlich nicht alle gleich — und andererseits ist es auch gar nicht sicher, ob die uns bekannten Fragmententhargumim mit den ursprünglich angelegten Sammlungen identisch sind oder nicht vielmehr durch spätere Abschreiber erweitert wurden. Das Letztere ist jedenfalls höchst wahrscheinlich, wenn man an die Bezeichnung תוספות in der Überschrift des P. und an das bekannte Citat des um 1100 lebenden Verfassers des Sepher ha Ittim (s. Dalman, Gramm. 25) denkt. Überhaupt kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden, dass die sogenannten palästinischen Thargumim nicht aus einem Gusse entstanden sind, sondern nach ihren einzelnen Bestandteilen auf ganz verschiedene Verfasser zurückgehen. Wir haben es eben hier mit herrenlosem Gute zu thun, wo ein Jeder sich für berechtigt hielt hinzuzufügen und umzuändern, was er wollte, und wo daher oft unmittelbar neben sehr alte Übersetzungen ganz neue zu stehen kamen. Diese von den meisten Gelehrten zugegebene Thatsache wird besonders bei der Beurteilung des Pseudo-Jonathan'schen Thargum zu berücksichtigen sein.

Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben.

(Fortsetzung.)

Von

J. W. Rothstein.

Auch der zweite Halbvers hat im Bereich der dritten Hebung eine schlimme Veränderung des Textes erfahren. Ich sagte schon, dass ich den Parallelismus von רכב" und מרכב" nicht für ursprünglich halten könnte, noch weit weniger aber die Verbindung פעמי מרכב". Die beiden ersten Worte (מדוע אחרו) machen dagegen den Eindruck tadelloser Überlieferung.

Leider bieten uns, wie wir sehen werden, die alten Textzeugen an dieser Stelle kein zur kritischen Wiederherstellung der ursprünglichen Lesart taugliches Material. Das Targum paraphrasiert den Halbvers folgendermaassen: מא דין אתעכבו רהטיא דהוו מיתן[1] (?) לי אגרת נצחנין; jemen. ed. Praetor.: מה דין ··· רהטיא[2] (?) ··· מיתן[1] (?) ··· אגרת נ" (= Warum säumen die Läufer, die mir den Siegesbrief [jemen.: die Siegesbriefe] brachten [bringen]?). Hier ist zunächst das persönliche רהטיא auffällig. Es entspräche wörtlich einem hebräischen רצים oder auch, wenn wir eine Konstruktusverbindung nach vorn annehmen müssten, רצי. Aber was hat die im Targum niedergelegte Auffassung des Textes zu dem Relativsatz geführt? Man muss doch wohl in dem vorliegenden hebräischen Texte Konsonanten vorgefunden haben oder doch vorzufinden gemeint haben, die die Gedanken in die Richtung des Inhalts jenes Relativsatzes leiteten, denn die Annahme scheint mir nicht zulässig zu sein, das Targum habe die uns vorliegende Gestalt annehmen können, ohne irgend welchen Anhalt in der Gestalt des hebräischen Textes zu haben. Man hat in den erkennbaren Konsonanten nach

1) Levy (Chald. Wb. z. d. Targ. s. v. רהט) schreibt im Citat unserer Stelle statt dessen: מייתין, was zweifellos richtiger ist. Er giebt nicht an, ob er den Text auf Grund handschriftlicher Vorlagen so schreibe.

2) Vgl. dazu ed. Praetor. Nachträge S. 56.

dem Worte, das man als „Läufer" verstand, wahrscheinlich ein Wort für „Sieg" lesen zu müssen geglaubt. Und welches Wort dies gewesen ist, scheint mir auch nicht zweifelhaft zu sein. Man hat geglaubt, die Konsonantengruppe נצח am Ende des Halbverses zu lesen, und zwar da, wo wir im MT die Konsonanten ותיר lesen. Der Text war entweder undeutlich geschrieben oder ziemlich verwischt. Setzen wir das aber voraus, so lässt sich paläographisch unschwer ein Verwachsen von יר zu ח, eine Verwechselung von ח und צ und nicht minder auch, zumal wenn man nachher צח zu lesen glaubte, eine solche von ו und נ begreifen (vgl. Kol. 9 ff., auch 22 bei Zimmern). Natürlich darf zum Verständnis dieses Vorgangs ausserdem auch auf den suggestiven Einfluss hingewiesen werden, den der Gedankenzusammenhang auf den Leser des korrumpierten, schwer zu lesenden Konsonantentextes ausüben konnte. Die Mutter Siseras wartete ja wirklich sehnsüchtig auf die Botschaft von dem Siege ihres Sohnes. Also was lag näher als anzunehmen, das sei auch in ihren Worten ausgesprochen? Im Targumischen ist ja nun auch die Wurzel נצח der gewöhnliche Ausdruck für „siegen"[1]. Statt der masoretischen Konsonanten רכב hat man alsdann wohl רצי lesen zu müssen geglaubt. Vielleicht war (vgl. z. B. Kol. 9 a. a. O.) der Vertikalschaft des כ unkenntlich oder doch so verwischt, dass er übersehen werden konnte; es verbanden sich für das Auge sodann die Seitenstriche des Buchstabens mit dem abwärtsgehenden Zuge des folgenden ב und liessen den Leser glauben, ein צ zu sehen, während er in der nunmehr abgesonderten oberen Schleife des ב die Spuren eines י erkennen mochte. Dass man sich die Sache paläographisch so verständlich machen kann, das halte ich für gewiss. Jedenfalls wüsste ich nicht, wie ich mir anders die vom Targum gebotene Auffassung des Textes erklärlich machen sollte. — Nun giebt uns vielleicht auch die Wahl des Verbums אתעכב einen Wink, der es uns ermöglicht, zu erkennen, wie man in den Kreisen jüdischer Exegeten, auf die das Targum zurückgeht, die dem ר vorausgehenden Konsonanten las und in Verbindung mit dem Verbum deutete. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass das targumische עכב mit עקב zusammengestellt werden muss; vgl. hebr. עקב Pi. in gleicher Bedeutung Hiob 37, 4. Die Grundbedeutung (das Wort kommt transitiv nur im Pa'el vor) scheint zu sein: die Ferse jemandes festhalten und dadurch ihn am Fortgehen behindern, also = zurückhalten, aufhalten; Ithpa'al ist = sich zurückhalten, wohl auch: sich zurückhalten lassen, säumen, zögern. Nun könnte אתעכבו eine Wiedergabe von אחרו פעמים

1) Ich erinnere dazu auch an die Übersetzung des an der Spitze der Psalmen stehenden למנצח bei *Ά* (*τῷ νικοποιῷ*), *Σ* (*ἐπινίκιος*), *Θ* (*εἰς τὸ νῖκος*) und Hieronymus (victori). Da haben wir den Fall einer Deutung eines wenigstens anscheinend noch althebräischen Ausdrucks auf Grund des jüngeren, den Übersetzern geläufigen Sprachgebrauchs.

sein (also mit Heranziehung des מ von "מרכב zu den vorausgehenden Konsonanten), denn dies würde ja wörtlich heissen: die Schritte (Füsse) zurückhalten, und auf das Subjekt selbst bezogen würde es so viel sein als: sich aufhalten, säumen, zögern. Indes, ich halte es sogar nicht für unmöglich, dass man in dem Texte, auf den das Targum zurückgeht, statt פעמים vielmehr עקבים gelesen hat oder doch lesen zu müssen geglaubt hat, und zwar vermute ich dies nicht lediglich um des אתעכבו willen, sondern auch um einer nachher zu besprechenden griechischen Lesart willen. Ich komme also hernach darauf zurück. Hier möchte ich nur noch dies sagen. Nehmen wir an, in der handschriftlichen Textgestalt, die dem Targum zu Grunde liegt, sei zunächst durch Schreibfehler ע vor 'פ geraten, so ergab sich sofort die zwingende Notwendigkeit, da die Konsonantengruppe עפמים keinen Sinn bot, weil eine Wurzel עפם weder im Alt- noch im Neuhebräischen vorhanden ist, aus den vorhandenen Schriftzügen irgend ein in den Zusammenhang passendes Wort herauszulesen. Denken wir uns nun aber פמ in der alten Schrift (vgl. etwa Kol. 9 bei Zimmern) und durch Verwischung oder sonstige Beschädigung undeutlich geworden und teilweise auch beschädigt, so lässt sich ohne Mühe paläographisch begreifen, dass man aus jenen beiden Konsonanten קב herauslas. Es war durchaus möglich, wenn das in seiner unteren Hälfte verwischte פ mit dem von dem mittleren Schafte an losgelösten rechten Teil des Buchstabens מ für das Auge zusammenrückte, aus dem so sich darbietenden Buchstabenbilde ein ק herauszulesen, und dass die linke Hälfte des מ für ein ב angesehen werden konnte, bedarf keiner weiteren Begründung. Das zeigt ein Blick in jene Kolumne der Schrifttafel.

Für unser kritisches Bedürfnis haben freilich die Ergebnisse unserer Untersuchung der Targumparaphrase keinen besonderen Gewinn gebracht oder doch nur den, dass wir es indirekt wahrscheinlich gemacht haben, dass auch die hebräische Textgestalt, die das Targum interpretiert, im Grunde die gleiche Lesart voraussetzt, welche wir im MT fixiert haben. Immerhin ist unsere Erklärung der zunächst höchst auffälligen Gestalt des Targumsatzes auch insofern von Wichtigkeit, als wir erkannt haben, dass der Autor derselben bei seiner Arbeit doch nicht so ganz willkürlich vorgegangen ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Das sichert aber nicht unbedeutend unser Urteil über den textkritischen Wert des Targums, wenngleich unser Versuch, seine Paraphrase textkritisch aufzuhellen, zu zeigen imstande ist, wie vorsichtig man in der Beurteilung seiner Version sein muss und wie umständlich und schwierig es sein kann, die zu Grunde liegende hebräische Textgestalt mit einiger Sicherheit zu ermitteln.

Syr.-Peš. übersetzt so: ܡܛܠ ܗܘ ܐܘܚܪ ܙܘܢܓܐ ܕܡܪ̈ܟܒܬܗ (= Warum zögert das Geläut seiner Wagen?). Hier ist es nun nicht

fraglich, ob der Übersetzer die Lesart des MT vor sich hatte oder nicht. Seine Handschrift bot den gleichen Text, nur in Bezug auf einen Buchstaben hat er geglaubt im Lesen oder Deuten von der im MT festgelegten Textgestalt abweichen zu müssen. ܙܓܐ entspricht hebräischem פַּעֲמֹן (Ex. 28, 33 f.; 39, 25 f.). Natürlich lässt sich nicht mehr sicher entscheiden, ob der Syrer wirklich in seiner handschriftlichen Vorlage ג statt י las oder doch zu lesen meinte, oder ob er willkürlich ג statt י hineinlas, weil er an der überlieferten Lesart — genau so wie wir es thun mussten — Anstoss nahm. Im übrigen müssen wir allerdings die Möglichkeit auch offen lassen, dass er bei seiner Wiedergabe des Textes einer von den beiden durch MT und durch Targum bezeugten Auffassungsweisen abweichenden Exegese folgte.

Die Vulgata stimmt mit MT genau überein: quare tardaverunt pedes quadrigarum eius. Rechnen wir sie auch zu den Zeugen der palästinensischen Textüberlieferung, was ja sicher, wenn auch immer mit einer gewissen Reserve, erlaubt ist, so ergiebt sich aus unserer Besprechung mit ziemlicher Sicherheit, dass die masoretische Lesart die älteste erreichbare der palästinensisch-syrischen Textüberlieferung überhaupt gewesen ist. Und nun fragt es sich, wie sich die ägyptisch-alexandrinische Überlieferung dazu verhält.

LXX Cod. B liest: *διότι ἐχρόνισαν πόδες ἁρμάτων αὐτοῦ*; Das ist ohne Zweifel genaue Wiedergabe der masoretischen Lesart. Dürfen wir also auch hier wie bisher Cod. B als Zeugen für die in Ägypten geläufige Texttradition den Vorzug geben, so beweist er, dass die masoretische Textgestalt die älteste erreichbare Textgestalt unseres Halbverses überhaupt ist, dass dieselbe mindestens schon die herrschende war, ehe sich die ägyptisch-alexandrinische Tradition abzweigte. — Auch hier zeigt die von Cod. A, Luc. u. a., auch Syr.-Hex. vertretene Übersetzung eine charakteristische Abweichung. Dass hier *διὰ τί* gelesen wird, ist nicht dazu zu rechnen; wohl aber ist höchst bemerkenswert die Lesart *ἴχνη ἁρμ. αὐτοῦ* statt *πόδες κτλ.* Gewiss müssen wir die Möglichkeit im Auge behalten, dass der Übersetzer, sich an der Ungewöhnlichkeit der Verbindung von פעמי מרכ״ stossend, das Wort *ἴχνη* wählte, um die Schwierigkeit einigermaassen zu überwinden. Es ist auch zuzugestehen, dass es nicht unmöglich ist, פעם mit *ἴχνος* gleichzusetzen. Indes, dem wirklichen Sprachgebrauche, wenigstens so weit ich ihn übersehe, entsprechender wäre es, *ἴχνος* für die Übersetzung von עקב zu halten. Und dazu könnte uns ja auch der Umstand bewegen, dass, wie wir sahen, das Targum die gleiche Lesart zu bezeugen scheint. Wenn wir nun die von Cod. A u. s. w. vertretene Lesart auch hier wieder mit *Θ* in Verbindung bringen dürfen[1]), wie ich aller-

1) Das könnte hier allerdings unerlaubt erscheinen, weil in Cod. 85 am Rande als Lesart von LXX und *Θ* notiert ist: *διότι πόδες*. Field bemerkt aber dazu: obscure. Vielleicht ist in der That in dieser Randnote *Θ* neben *O′*

dings glaube, so hätten wir den gleichen Fall, wie im ersten Halbvers bei der Wiedergabe des Verbalausdrucks (vgl. Bd. LVI S. 727)[1]), dass die Lesart jener Codices, d. h. wahrscheinlich die Θ's, mit dem Targum ginge. Wir dürften dann auch von ihr aus zu der Annahme fortschreiten, es habe auf palästinensischem Boden eine Handschriftenfamilie gegeben, in der statt מעכו" infolge einer durch den oben charakterisierten Schreibfehler herbeigeführten Textveränderung עקבו" gelesen wurde. Das Exemplar oder vielleicht der Zweig dieser Handschriftenfamilie, auf dem das Targum beruht, müsste dann allerdings noch weitergehende Verderbnis erfahren haben. Auf alle Fälle aber können wir die von jenen Codd. bezeugte Lesart nicht zum Beweis dafür verwenden, dass der ursprüngliche LXX-Text eine andere hebräische Lesart voraussetze, als die, welche Cod. B uns zeigt.

Zuletzt muss ich noch eine merkwürdige Übersetzung von einem unbekannten Autor erwähnen und zu kurzer Besprechung bringen. In drei Codd. (vgl. Field) liest man: *διὰ τί ἐχρόνισαν δισσοὶ ἀναβάται αὐτοῦ ἴχνη ἁρμάτων αὐτοῦ*, d. h. die Worte *δισσοὶ ἀναβάται αὐτοῦ* sind eine andere Übersetzung des in Cod. A u. a. mit *ἴχνη ἁρμ. αὐτοῦ* wiedergegebenen hebräischen Textes. Die Verbindung solcher Varianten in einer Handschrift ist, wie Sachkundige wissen, an sich nichts Seltenes. Es ist der Mühe wert, jene Übersetzung unbekannter Herkunft auf ihre hebräische Textgrundlage hin zu untersuchen. Denn dass sie unmittelbar auf eine hebräische Lesart zurückgeht, daran kann schwerlich gezweifelt werden; aus der griechischen Textüberlieferung konnte sie sich nicht herausbilden. Doch, was hat nun der unbekannte Grieche übersetzt? Sicher ist zunächst, dass er die Lesart des MT: מרכבותיו nicht vor sich gehabt hat oder dass das Exemplar, das er benutzte, zu korrumpiert war, als dass er das Wort hätte herauslesen können; er hätte sonst kaum zu dem persönlichen *ἀναβάται* kommen können. *Ἀναβάται αὐτοῦ* entspricht genau dem hebräischen רֹכְבָיו. Der Übersetzer hat also den Konsonanten ת zwischen ב und י entweder nicht gelesen oder nicht mehr erkennen können. Wie über מ vor ר zu urteilen ist, ist nicht so leicht zu sagen, aber vielleicht giebt uns das griechische, immerhin etwas auffällige *δισσοὶ* Auskunft. Dies Zahlwort bedeutet ja an sich: zwiefach, doppelt, kommt dann aber auch in poetischer Sprache im Sinne von *δύο* vor. M. E. hat der Übersetzer thatsächlich unsern überlieferten Konsonantentext

---

(= LXX) irrig und handelt es sich vielmehr nur um die in Cod. B vorliegende Lesart, die neben der im Text des Cod. 85 stehenden, mit Cod. A u. s. w. übereinstimmenden angemerkt werden sollte. Die Sigle Θ könnte dann also eigentlich zu der Lesart *ἴχνη* gehören. Natürlich schwierig ist diese Annahme.

1) Auch Syr.-Peš. gebraucht im 1. Halbvers die gleiche Wurzel wie im zweiten zur Wiedergabe der Synonyma, nämlich ܐܘܚܪ, aber es wird doch eine andere Konjugationsform, scil. ܐܬܬܘܚܪ, verwendet.

vor sich gehabt, aber auch wie das Targum den Buchstaben מ׳ von מרכב״ mit den vorausgehenden Konsonanten zu einem Worte zusammengenommen und gemeint, den Dualis פַּעֲמַיִם lesen zu sollen. Nun heisst dieser zwar: zweimal, aber das hat ihn offenbar nur veranlasst, nicht *δύο*, sondern *διςσοὶ* zu wählen, denn das ist ihm auch schwerlich entgangen, dass das multiplikative Zahladverb „zweimal“ im Zusammenhange des Satzes keinen Sinn habe. Doch das erklärt seine Übersetzung noch nicht ganz befriedigend. Sichtlich war er des Hebräischen wenigstens einigermaassen kundig, — warum hat er nun nicht so oder doch ähnlich wie das Targum פעמים mit dem vorausgehenden Verbum verbunden? was hat ihn bewogen, das Wort als Zahlbegriff, wenn auch dem thatsächlichen Sprachgebrauch entgegen, aufzufassen und wiederzugeben? Ich kann nur e i n e im allgemeinen wenigstens befriedigende Antwort auf diese Fragen finden. Er hat, wie es scheint, an die Besatzung des Kriegswagens gedacht, die, wenigstens bei den Ägyptern, vielleicht auch bei den Hebräern, eben gewöhnlich zwei Mann, d. h. ausser dem Kämpfer nur noch den Wagenlenker, betrug, während bei anderen Völkern, Assyrern und Hethitern, auch drei vorkommen (vgl. N o w a c k, Hebr. Archäologie I, S. 367; R i e h m, Handwörterb. des bibl. Altertums s. v. Wagen; E r m a n, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, S. 720). Allerdings wage ich nun nicht zu entscheiden, ob er den Wagen Siseras ausser mit diesem noch mit zwei Leuten besetzt dachte, oder ob er unter den zwei den Sisera mit befasst wissen wollte. Jenes wäre darum nicht unmöglich, weil ja Sisera tot war, wovon allerdings die redende Mutter nichts wusste, aber dies hätte immerhin der Übersetzer übersehen können, und das wäre umso eher zu glauben, wenn wir berechtigt sein sollten, anzunehmen, dass derselbe von der im Targum niedergelegten Exegese des Halbverses nicht ganz unbeeinflusst war, mit der er ja nicht bloss die Wortabteilung hinter dem zweiten מ׳, sondern auch die persönliche Auffassung der darauf folgenden Konsonantengruppe רכב״ gemeinsam hat. Doch, wie dem auch sei, wir erkennen jedenfalls, dass dieser Übersetzer nicht gedankenlos gearbeitet hat, dass wir es also mit einem Manne zu thun haben, dem Originalität nicht abgesprochen werden darf. Ob wir ihn mit demjenigen identificieren dürfen, von dem die Übersetzung der beiden letzten Worte von v. 26 aβ mit *τοῦ εἰς τέλος ἀχρειῶσαι* herrührt, die ja auch nur als unmittelbare, originelle Wiedergabe einer zwar den überlieferten hebräischen Text noch verratenden, aber doch durch weitere Verderbnis etwas stärker entstellten Lesart betrachtet werden konnte (vgl. Bd. LVI S. 704 f.)? Es spricht zweierlei für die Bejahung dieser Frage. Wir sahen auch dort einerseits, dass die infinitivische Auffassung des ersten der beiden Worte am Targum ihre Analogie hat, also dort ein ähnliches Verhältnis zwischen dem unbekannten Griechen und der im Targum vertretenen jüdischen Exegese stattfindet, wie an unserer

Stelle, anderseits findet sich auch dort, wie man bei Field nachsehen kann, die eigenartige Übersetzung der beiden Worte in einigen Codices (ob sich unter den von Field mit alii zusammengefassten Handschriften auch die drei befinden, in denen die hier fragliche Version steht, kann ich jetzt nicht feststellen) in Verbindung mit der von Cod. A u. a. bezeugten. Ganz ausgeschlossen ist demnach die Möglichkeit jedenfalls nicht, dass wir hier demselben Übersetzer gegenüberstehen.

Doch nun zum Schluss! Auch diese auffällige Übersetzung zeugt am Ende für den von den Masoreten festgelegten Text. Auch sie führt uns für unsere Aufgabe nicht über das hinaus, was wir aus den übrigen Versionen entnehmen können. Und danach müssen wir jetzt wohl, ob gern oder ungern, als Ergebnis unserer Untersuchung feststellen, dass die auch von Syr.-Peš. und von LXX Cod. B bezeugte Lesart des MT die ältest bezeugte ist; sie fand sich schon v o r der Abzweigung der ägyptisch-alexandrinischen Texttradition von der asiatischen im Texte und scheint wirklich sehr alt zu sein. Dass sie aber den vom Dichter selbst ausgegangenen Text nicht bietet, davon bin ich ebenso fest überzeugt. Ob wir diesen je mit Sicherheit wiedererhalten können, ist sehr fraglich. Ich will es indes nicht unterlassen, wenigstens eine Vermutung mitzuteilen.

Da nach der fast durchgängigen Übereinstimmung der Versionen ziemlich gewiss ist, dass das dritte Wort unseres Halbverses mit einem פ begann und mit dem Suffix III. p. sing. schloss, ausserdem das die dritte Hebung bildende Wort begrifflich zu dem im 1. Halbverse stehenden רכבו passen muss, so möchte ich glauben, ein פָּרָשָׁיו entspräche allem dem aufs beste. Dazu findet sich die Zusammenstellung von פרשׁ und רכב im alttestamentlichen Sprachgebrauch verhältnismässig häufig; man vergleiche z. B. Ex. 15, 19 mit 14, 9; Jos. 24, 6; 1 Sam. 13, 5; 1 Reg. 1, 5 u. ö. Darauf könnte sich sodann auch der Plur. verbi in v. 30 a α vortrefflich zurückbeziehen, insofern in demselben Sisera mit seinen Reitern zusammengefasst würde, vgl. auch v. 21 a die Krieger (Suffix III. plur.) und die Kriegswagen neben Sisera in v. 20 b. — Die Entstehung des uns vorliegenden Textes würde ich alsdann auf folgende Weise erklären zu können meinen. Infolge von Verderbnis, vielleicht zugleich mitwirkender ungenauer Ausprägung der Schriftzüge oder auch sonstiger misslicher Erlebnisse der für die Weiterüberlieferung dse Textes maassgebend gewordenen Schriftrolle war zunächst in die handschriftliche Überlieferung עמ an Stelle von רשׁ eingedrungen. Man braucht sich nur die Buchstaben רשׁ in althebräischer Schrift, zumal mit kursiverem Duktus vorzustellen, um die paläographische Möglichkeit einer Entstehung von עמ aus ihnen begreiflich zu finden. פעמיו mochte dann aber einem Leser oder Abschreiber mit Rücksicht auf רכבו im ersten Halbverse oder auf die Thatsache, dass Sisera sich des Kriegswagens bediente, an-

stössig sein, und zur Beseitigung des Anstosses machte er daraus פעמי מרכבותיו. Vielleicht lässt sich die Textentwicklung auch noch etwas anders vorstellig machen, aber ich für meine Person begnüge mich mit der vorgetragenen Vermutung. Lassen wir dieselbe gelten, so würde also nach dem Ergebnis unserer Untersuchung die zweite Verszeile unserer Strophe folgende Gestalt haben:

28 b מדוֹע בשֹׁשׁ רכבֹו   מדוֹע אחרֹו פרשׁיו.

Bei den nun noch folgenden **vv. 29. 30** empfiehlt es sich, ehe wir zur kritischen Fragestellung und ihrer Motivierung, gegebenenfalls zu dem Versuch einer kritischen Rekonstruktion des ursprünglichen Textes übergehen, zunächst das Zeugnis der alten Versionen zu hören und nach Möglichkeit die älteste, mit ihrer Hilfe erreichbare Textlesart festzustellen.

Schon in v. 29 ist, wenigstens soweit der gegenwärtig vorliegende Text der Versionen in Betracht kommt, die palästinensisch-syrische Textüberlieferung nicht ganz einig. Im Targum hat der Vers folgende Gestalt (Polygl.): חכימת פרסתותהא עניין לה אף היא בחוכמא מתיבא ואמרא למימר להן; (jemen. ed. Praetor.): ״ח פרסתויתהא. ע״ לה אף ה״ כחוכמתה מת״ למימר לה. Die jemenische Gestalt der Überlieferung des Targum ist, wie der Augenschein zeigt, mehr im Einklang mit MT als jene andere. Natürlich ist im 2. Halbvers die Beziehung auf die Klugheit der hier Redenden (es ist wohl kaum zweifelhaft, dass der Autor des Targum hier die Mutter Siseras den ihrer Frage in v. 28 Antwort gebenden klugen Weibern Bescheid geben lässt; man beachte לה hinter עניין und den dadurch besonders scharf hervorgekehrten adversativen Charakter des folgenden אף היא) paraphrastischer Zusatz; ob wir ״בח oder ״כח als ursprüngliche Lesart zu betrachten haben, mag dahingestellt bleiben, für den Sinn ist es gleichgültig. Im Text der Polygl. ist sodann ואמרא sicher jüngerer Einschub; es fehlt in der jemenischen Tradition und könnte höchstens als Variante für למימר gelten. Die ursprüngliche Lesart aber ist gewiss למימר. Ob das nun aber eine Wiedergabe der masoretischen Lesart sein soll, ist sehr zweifelhaft. Vielleicht las der Targumist אמרה statt אמריה und wurde dadurch veranlasst zu seiner gerundivischen Auffassung. Auch hinsichtlich des schliessenden pronominalen Ausdrucks kann man zweifelhaft sein, ob man der Lesart לה oder להן den Vorzug geben soll. Natürlich giebt להן unzweideutig zu erkennen, wer als die Redende im 2. Halbverse zu betrachten ist, während לה in dieser Hinsicht nicht ohne Schwierigkeit ist. Gerade deswegen schon muss man geneigt sein, diese Lesart für die ursprüngliche zu halten, wenngleich die Möglichkeit auch ins Auge zu fassen ist, dass לה erst nachträglich wieder im Hinblick auf die hebräische Textgestalt korrigiert wurde. Aber gesetzt, לה sei die ursprüngliche Lesart, und das glaube ich auch,

so könnte dadurch die Richtigkeit der zwar auch in der jemenischen Überlieferung bezeugten pluralischen Lesung von חכימת im 1. Halbverse in Frage gestellt werden, die freilich jetzt auch durch עֲנִין geschützt ist. Indes, es könnte auch hier eine nachträgliche Beeinflussung des Targums durch den maassgebend gewordenen hebräischen Text eingetreten sein. Und das ist umso wahrscheinlicher, als auch im MT die Lesart חכמות, die mit dem verbalen Prädikat hinsichtlich des Numerus im Widerspruch steht, schwerlich ursprünglich ist, und, wie wir sehen werden, auch der Syrer für den Singularis חֲכִימַת sprechen kann. Immerhin müssen wir feststellen, dass es ziemlich ungewiss bleibt, wie der hebräische Text aussah, auf Grund dessen das Targum ursprünglich verfasst wurde. Daher wage ich es nur vermutungsweise als seine ursprüngliche Lesart folgende anzunehmen: חַכִּימַת פר" עֲנִיא לַהּ · · · · מת" כְּמֵימַר לַהּ.

Syr.-Peš. (Polygl.) bietet diesen kurzen Satz:[1] ܚܟܝܡܬܐ ܠܟܠܬܐ ܥܢܝܐ ܘܐܡܪܐ ܠܗ̇; sonst bezeugt ܠܟܠܬܗ̇ ܐܦ ܗܝ ܥܢܝܐ, aber ist ܐܦ ܗܝ wirklich ursprünglicher Text?[2] Für ܠܟܠܬܗ̇ spricht auch der Araber (s. u.). Wichtig ist die singularische Lesung des ersten Wortes. Der Syrer fand in seiner Textvorlage חכמת, und las er nachher תענינה[3] (תענה?) oder אַף הִיא תָּשִׁיב, so mochte er schon deshalb zur singularischen Wiedergabe jenes Wortes greifen; indes, es ist auch möglich, dass er einer exegetischen Tradition Folge gab, denn, hätte er unter dem Einfluss einer überlieferten pluralischen Auffassung gestanden, so hinderte ihn ja auch nichts, sowohl חכמת als auch wenigstens תענינה (תַּעֲנֶינָה) pluralisch zu übersetzen. Von weit grösserer Wichtigkeit wäre es nun freilich, wenn wir sicher wüssten, nicht zwar ob in seiner Vorlage die Worte אַף הִיא תָּשִׁיב standen, also ܐܦ ܗܝ ܥܢܝܐ ursprüngliche Lesart war, auch in ihr wirklich וְאֹמְרָה stand, sondern ob die von ihm wiedergegebene Textgestalt eine handschriftliche Überlieferung bietet, die wir für alt halten dürfen, in Bezug auf die sogar die Frage gestellt werden könnte, ob ihr nicht die Priorität vor der umfänglicheren Lesart gebühre. Beachtenswert ist ja, dass der Text des Syrers in diesem Verse nur von e i n e m Subjekte der in v. 30 kommenden Rede weiss, und das ist nach meinem Gefühl auch im Zusammenhang der letzten Strophen der Natur gemäss. Die Doppelheit des die Worte v. 30 redenden Subjekts kommt erst durch das beim Syrer immerhin zweifelhafte אַף הִיא תָּשִׁיב hinein. Ob aber diese Doppelheit des redenden Subjekts natürlich ist und

---

1) Auch der Araber hat in seiner syrischen Vorlage anscheinend nicht mehr gelesen: فاجابتها الحكيمة من فتاتها وقالت لها.

2) Der Araber scheint es nicht gelesen zu haben.

3) Für תענינה spricht auch فاجابتها beim Araber.

darum auch die durch sie bedingte Textgestalt ursprünglicher ist als die vom Syrer nahegelegte, das wollen wir vorläufig auf sich beruhen lassen. Für jetzt genügt uns, diese bedeutende Differenz in der auf palästinensisch-syrischem Traditionsgebiete im Umlauf gewesenen Lesart festgestellt zu haben.

Leider ist uns auch hier *'A* und *Σ* gänzlich unbekannt. Auf Seite des Syrers scheint sich aber das Zeugnis der freilich etwas freien Übersetzung des Hieronymus zu stellen; sie lautet: una sapientior ceteris uxoribus eius haec socrui verba respondit. Hierin dürfte socrui paraphrastische Zugabe des Übersetzers (statt des Pronomens לָהּ) sein, ebenso ceteris. Ob dem Demonstrativpronomen haec in Verbindung mit verba in der hebräischen Textgrundlage der Übersetzung ein Wort entsprochen hat, mag zweifelhaft sein, aber bei dem auch sonst in unserem Liede hervortretenden freien Charakter der lateinischen Wiedergabe des Textes ist es nicht wahrscheinlich. Ich halte es durchaus für möglich, dass im hebräischen Texte im wesentlichen die gleiche konsonantische Lesart stand, die der Syrer vorfand. Nur ist es wahrscheinlich, dass vor אמרה (vielleicht stand s c h o n da: אמריה) ein ו conj. nicht stand. Vor allem wichtig ist nun aber, dass wahrscheinlich auch die lateinische Version auf einem Texte ruht, in dem אַף היא und eins der Verba nicht standen. Diese Übereinstimmung mit dem Zeugnis des Syrers ist wohl geeignet, uns in der oben angedeuteten Annahme zu bestärken, dass die handschriftliche Tradition ohne diese Worte auf palästinensisch-syrischem Boden nicht nur eine ziemlich weite Verbreitung hatte, sondern auch beanspruchen kann, textgeschichtlich in ernste Erwägung gezogen zu werden. Indes, ein entschiedeneres Urteil wollen wir auch jetzt noch nicht fällen.

Was nun die griechische Übersetzung anlangt, so lesen wir in Cod. B: *αἱ σοφαὶ ἄρχουσαι αὐτῆς ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτὴν, καὶ αὐτὴ ἀπέστρεψεν λόγους αὐτῆς ἑαυτῇ*. Das ist, wie kaum bezweifelt werden kann, die Übersetzung einer hebräischen Vorlage, die kaum von der Lesart des MT verschieden gewesen sein kann. Immerhin ist die Übersetzung *αἱ σοφαὶ ἄρχουσαι αὐτῆς* bemerkenswert. Sie setzt schwerlich eine andere als die überlieferte Textlesart voraus, aber sie ist keine grammatisch genaue Wiedergabe des hebräischen Textes. Das scheint jedoch wirklich für ihre Originalität zu sprechen. Wenn wir nun mit unserem bisherigen Urteil über den textgeschichtlichen Wert jenes Codex recht gehabt haben, so würden wir hier zu der Annahme genötigt sein, dass die von MT gebotene Textgestalt schon ziemlich früh vorhanden war und schon mit der Übersiedelung des Textes nach Ägypten eben dahin gekommen sein müsse, — eine Annahme, die sich durchaus mit den bisher festgestellten, das Verhältnis von MT und Cod. B charakterisierenden Thatsachen vertragen würde. Das Vorhandensein einer abweichenden handschriftlichen Textüberlieferung, wie wir sie oben bei Syr.-Peš. und Vulgata antrafen, auch schon seit jener alten Zeit, wo

jene Lesart nach Ägypten übersiedelte, ist damit natürlich nicht ausgeschlossen und hätte auch in einem Teil unserer bisherigen Ergebnisse eine Analogie. — Die Textgestalt in Cod. A, Luc. u. a. lautet folgendermaassen: *σοφαὶ ἀρχουσῶν αὐτῆς ἀνταπεκρίναντο πρὸς αὐτήν, καὶ αὐτὴ δὲ ἀνταπεκρίνατο* (A nur *ἀπεκρ.*) *ἐν ῥήμασιν αὐτῆς*. Der erste Halbvers setzt den Wortlaut des MT voraus; *σοφαὶ ἀρχουσῶν αὐτῆς* ist eine grammatisch genaue Wiedergabe des hebräischen Textes, ja, man könnte versucht sein, darin eine Korrektur der von Cod. B gebotenen Übersetznng zu erblicken. Im 2. Halbvers ist nicht bloss das *δὲ* bemerkenswert — es weist auf eine Lesart ואַף היא —, sondern mehr noch der darauf folgende Wortlaut. Hier wird als hebräischer Text: תשיב באמריה vorausgesetzt. Die Präposition ב vor אמריה bewirkte dann die an sich ja durchaus mögliche Übersetzung des einfachen תשיב mit *ἀνταπεκρίνατο*. Für das am Ende stehende sonst bezeugte לה findet sich hier kein Äquivalent; es scheint also in der hebräischen Textvorlage gefehlt zu haben; oder sollte hier ein innergriechischer Fehler vorliegen? Das wäre an sich durchaus denkbar. Es könnte leicht *αὐτῇ* oder *ἑαυτῇ* (vgl. Cod. B) infolge der starken Ähnlichkeit mit dem unmittelbar vorhergehenden *αὐτῆς* verloren gegangen sein. Schwerlich ist aber die Lesart באמריה ursprünglicher Text. Zweifellos hat dies in der handschriftlichen Textgestalt, auf der die Übersetzung von Cod. A u. s. w. ruht, gestanden; aber da es sonst gar nicht weiter bezeugt wird, so kann es sich nur um eine in einer Handschriftenfamilie fortgepflanzte Lesart handeln (leider kennen wir *'A* und *Σ* wieder gar nicht). Das בּ ist durch irrtümliche Doppelschreibung des vorhergehenden ב in den Text eingedrungen. — Nun ist die Übersetzung des Verbums תשיב mit *ἀπεκρίνατο* (wie Cod. A ja auch liest) als Übersetzung *Θ*'s bezeugt (vgl. Field). Hat er aber das Wort so wiedergegeben, so ist es höchst wahrscheinlich, dass er auch in den folgenden Worten mit jener Textlesart übereinstimmt. Jedenfalls sind wir auch hier berechtigt, die Übersetzung in jenen Codices mit *Θ* zusammenzustellen. Wir müssen also annehmen, dass ihm die im 2. Halbvers von MT stark abweichende hebräische Textlesart vorgelegen hat. Wir hätten damit auf palästinensisch-syrischem Traditionsgebiete drei in der handschriftlichen Fortpflanzung des hebräischen Textes nebeneinander herlaufende Lesarten, von denen allerdings die von *Θ* (oder Cod. A u. a.) bezeugte und die im MT festgelegte leicht als Zweige desselben Stammes erkennbar sind, während die von Syr.-Peš. und anscheinend auch von der Vulgata vorausgesetzte Lesart als handschriftliche Tradition aufgefasst für sich stehen würde. Nun ist es von Interesse zu erfahren, dass Syr.-Hex. die Worte *καὶ αὐτὴ δὲ* mitAsterisk und Metobelos einschliesst. Field meint zwar, der Asterisk gehöre nicht vor *καὶ*, sondern vor *δὲ* d. h. es würde damit das in diesem *δὲ* ausgedrückte ו in ואַף als mit dem maassgebenden hebräischen Texte (vgl. MT) nicht in Übereinstimmung stehend gekennzeichnet. Aber

ist das angesichts der syrischen und lateinischen Version so ganz sicher? Sollte die kritische Einschliessung der drei Worte richtig sein, so würde sie eine Textgestalt voraussetzen, die man als eine Art Übergangslesart zwischen die anscheinend vom Syrer vertretene und die vom MT u. a. bezeugte Lesart stellen könnte, die man aber hinsichtlich ihrer handschriftlichen Abstammung zu der des Syrers fügen und hinsichtlich ihrer Abweichungen von der syrischen Textform als beeinflusst von der anderen, schliesslich kanonisch gewordenen Lesart betrachten müsste. Ja, vielleicht könnte sie uns den Weg zeigen, wie aus der einfacheren Satzgestalt, die der Syrer darbietet (vorausgesetzt einmal, dass sie dem ursprünglichen Text des Satzes entspricht), die in der auf den MT hinführenden Linie sich bewegende und im Cod. B bezeugte Lesart wurde. Es wäre denkbar, dass infolge eines Schreibfehlers aus ursprünglichem ואמרה לה zunächst ואמריה לה geworden sei. Das musste sofort die Hinzufügung eines Verbalausdruckes zur Folge haben, damit der Wortlaut wieder verständlich werde. So mochte dann vorerst תשיב אמריה לה geschrieben werden, das ja eine vollkommen zutreffende, parallele Fortsetzung des im 1. Halbvers ausgesprochenen Gedankens darbot. Subjekt auch des neuen Satzes blieb das singularisch aufgefasste חכמת ש״. Die Einfügung von אף היא wurde erst dann nötig, als die pluralische Aussprache und Auffassung von חכמת eindrang, und sie mag zunächst auch nur auf einem vielleicht durch den folgenden Pluralis herbeigeführten Schreibfehler beruhen. Nun wurde sofort die Auffassung des 2. Halbverses eine andere. Man liess die Mutter Siseras Subjekt zu תשיב וג׳ sein (diese Auffassung verträgt sich auch mit dem ἑαυτῇ in Cod. B; danach sagte sie sich selbst zum Troste und zur Beruhigung die Worte der ihr auf ihre bange Frage zunächst antwortenden klugen Frau) und, um das deutlich zum Ausdruck zu bringen, fügte man אף היא (oder ואף) hinzu. Aber dies geschah eben nicht in allen Handschriften, die im Umlauf waren, sondern nur in einer Mutterhandschrift, deren Töchter sich dann teils auf palästinensischem, teils auf ägyptischem Boden neben den die älteren Stufen der Textentwickelung bewahrenden Handschriftenfamilien fortpflanzten und schliesslich allerdings maassgebende Bedeutung gewannen.

Natürlich weiss ich wohl, dass es sich hierbei nur um Möglichkeiten handelt und für mehr wünsche ich auch die mitgeteilten Erwägungen nicht gehalten zu sehen. Indes, mir kam es dabei vornehmlich darauf an, eben die Möglichkeit festzustellen, dass die kürzere Textgestalt des Syrers wirklich die ursprüngliche Lesart biete. Ich will aber nicht unterlassen, ausdrücklich zu sagen, dass man auch den umgekehrten Entwickelungsgang der verschiedenen Lesarten für möglich halten kann. Es könnte die vom Syrer bezeugte Lesart auch infolge von Verlusten aus dem ursprünglich etwa mit der masoretischen Lesart identischen Text entstanden sein. Das schliesslich allein übrig gebliebene אמריה לה konnte ja leicht in

ואמרה לה verwandelt und damit dem Satzzusammenhang angemessener gemacht werden. Mir scheint diese Auffassung aber weniger wahrscheinlich als jene und zwar deshalb, weil die Vorstellung von den in den beiden Halbversen redenden Personen, welche im MT und Cod. B ausgeprägt ist, nach meinem Gefühl ganz unnatürlich ist. Andere mögen anders urteilen (vgl. Budde, Nowack, Grimme, Segond, Stephan).

Ehe wir nun zur eigentlichen kritischen Behandlung von v. 29 übergehen, sei es gestattet, noch eine höchst sonderbare griechische Version in Kürze zur Sprache zu bringen, an der wir deshalb nicht mit Stillschweigen vorübergehen dürfen, weil sie wenigstens in einem Punkte von textkritischer Bedeutung ist. Aus ihr besitzen wir die Wiedergabe der beiden masoretischen Verse 29. 30 noch vollständig, so dass wir in der Lage sind, uns eine einigermaassen begründete Vorstellung von ihrer Art und kritischen Bedeutung zu verschaffen. Zunächst ziehen wir natürlich nur ihre Übersetzung von v. 29 in Betracht.

Dieser Vers ist nun so übersetzt (vgl. Field): *φρόνησις ἰσχύος αὐτῆς ἀποκριθήσεται αὐτῇ· ἀπεκρίνατο αὐτὴ ἑαυτῇ τοὺς λόγους αὐτῆς, καὶ οὐχ εὑρέθησαν.* Danach sind also die ersten Worte von v. 30 in der Lesung: וְלֹא יִמָּצְאוּ zu v. 29 gezogen worden. Was für Vorstellungen der Übersetzer mit dem Produkt seiner Übertragungskunst verknüpft hat, lässt sich schwer sagen. Dass man versucht ist, die von ihm dargebotenen griechischen Sätze für Unsinn zu erklären, wird jedermann, der sie liest, ohne weiteres begreifen. Indes, darum entbehrt seine Version doch nicht des kritischen Wertes. Denn eins ist sofort klar: er hat vollkommen selbständig d. h. vollkommen unabhängig von jeglicher anderen Übersetzung aus dem ihm zugänglichen hebräischen Text übersetzt, und zwar bedarf es auch für den Sachkundigen keiner weiteren Begründung, dass er aus einem unvokalisierten Texte, also auch unabhängig von der schliesslich im MT fixierten, im allgemeinen auch von allen anderen Versionen vertretenen exegetischen Auffassung des Konsonantentextes seine Arbeit gethan hat. Die sonderbare Wiedergabe der beiden ersten Worte des Verses, vorausgesetzt, dass er im wesentlichen die gleichen Konsonanten vorfand, die wir noch lesen und die von allen übrigen Versionen vorausgesetzt werden, scheint darauf hinzuweisen, dass er den Text sozusagen mit aramäischen Augen ansah. Hat er gemeint, ein שָׂרוּת vor sich zu haben, und hat er dies alsdann im Sinne des im targumischen wie talmudischen Hebräisch vorkommenden סָרְרוּתָא = Herrschaft und Herrschergewalt aufgefasst? Man könnte allenfalls auch an eine Ableitung von der Wurzel שׁרר (fest sein) denken; indes, es ist dies weniger wahrscheinlich. Oder sollte in seiner handschriftlichen Vorlage der Text gerade an der Stelle dieses Wortes teilweise so übel zugerichtet gewesen sein, dass er das hebräische גבורה dort zu lesen glaubte? Das halte

ich allerdings wegen der Verfassung, in der er den Text von v. 30 vor sich gehabt haben muss, für durchaus möglich. Indes, was er auch lesen zu müssen geglaubt hat, selbstverständlich wird niemand danach den überlieferten, sonst so gut und allgemein bezeugten Konsonantentext ändern wollen. Nicht unwichtig ist dagegen seine Auffassung des ersten Wortes. Die Übersetzung *φρόνησις* zeigt, dass er aller Wahrscheinlichkeit nach in seinem Texte חכמת vorfand, also eine Lesart, wie sie dem Syrer und Hieronymus vorlag. Allerdings darf ich nicht verschweigen, dass die Sicherheit des Zeugnisses diese Übersetzung für die angegebene Lesart des Konsonantentextes deshalb gefährdet ist, weil der Übersetzer vom späteren jüdischen Sprachgebrauche aus auch die masoretische Lesart so lesen konnte, dass er zur abstrakten Auffassung geführt werden musste, nämlich חָכְמוֹת. Ob das aber wahrscheinlich ist, ist eine andere Frage, deren Bejahung ich nicht ohne weiteres wage. Ich halte vielmehr an dem kritischen Wert der Version wenigstens an dieser Stelle vorläufig fest.

Den 2. Halbvers scheint der Übersetzer im wesentlichen so, wie wir, gelesen zu haben, nur findet sich kein Äquivalent für das hebräische אַף. Auffällig ist aber auch die Wortstellung *αὐτὴ* hinter *ἀπεκρίνατο* (er fasste also תשיב so, wie von Θ bez. in Cod. A, Luc. u. a. geschehen ist, = *ἀποκρίνεσθαι*, aber er hat in seiner Vorlage nicht auch באמריה gefunden) und *ἑαυτῇ* vor *τοὺς λόγους αὐτῆς*. Man könnte versucht sein, eins der beiden äusserlich ja so sehr ähnlichen Pronomina zu streichen und zu vermuten, es sei erst später im Verlaufe der handschriftlichen Überlieferung unter dem Einfluss der übrigen Versionen eingedrungen. Nehmen wir dies einmal an und lassen *αὐτὴ* verschwinden, das ja weniger bedeutsam für den Inhalt des Satzes ist als das reflexive *ἑαυτῇ*, wenngleich nicht geleugnet werden darf, dass auch die Stellung dieses Pronomens angesichts des Umstandes, dass sonst der Übersetzer die Stellung der Wörter nicht geändert zu haben scheint, zu Bedenken hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit Veranlassung geben kann, so könnten wir in der That versucht sein, uns der oben schon besprochenen kritischen Kennzeichnung der Worte *καὶ αὐτὴ δὲ* im Syr.-Hex. zu erinnern. Ja, wir würden, wenn wir auch *ἑαυτῇ* als erst nachträglich eingedrungen (vgl. z. B. LXX Cod. B) ansähen, dann auch hier auf die gleiche, nur in Bezug auf die Präposition בְּ vor אמריה abweichende handschriftliche Lesart geführt, nämlich auf תשיב אמריה.

Gewiss stehen wir auch hier wieder nur einer Möglichkeit, vielleicht sogar, wie ich persönlich meine, einer Wahrscheinlichkeit gegenüber, aber immerhin, wie sich die Sache auch verhalten mag, ich meine, das Eine ergebe sich doch aus der Besprechung, dass es nicht ganz ohne Gewinn bleibt, wenn wir auch einem solchen seitwärts stehenden Textzeugen unsere Aufmerksamkeit nicht ver-

sagen. Wenn wir in ihm auch kein entschiedenes unzweifelhaftes Zeugnis für die sich in der von der syrischen Version angezeigten und oben charakterisierten Richtung entwickelnde Texttradition besitzen, so dürfen wir doch von ihm eine Ermutigung zur Festhaltung an der von uns oben dargelegten Meinung in Bezug auf die Entstehungsgeschichte der neben- und gegeneinander stehenden Lesarten entnehmen, und das ist schon des Gewinnes genug auf einem so schwierigen Boden der Textkritik.[1])

Nun erhebt sich die Frage, ob v. 29, in welcher Gestalt auch, überhaupt ein ursprünglicher Bestandteil des Liedes ist. Ich glaube, auf diese Frage mit einem runden Nein antworten zu dürfen. Der Gründe von wirklicher Beweiskraft gegen die Annahme der Ursprünglichkeit des Verses giebt es verhältnismässig viele.

Das erste, was dagegen spricht, ist die völlige Isoliertheit des Satzes im strophischen Aufbau des Liedes. Wir werden sehen, dass v. 30 eine volle zweizeilige Strophe nach dem in unserem Liede verwendeten Maasse enthält. Es geht darum nicht an, aus v. 30 eine Zeile herauszunehmen, um sie mit v. 29 zu einer Strophe zusammen zufügen. Es würde damit inhaltlich eng Zusammengehöriges auseinander gerissen und zugleich durch die Verbindung der losgerissenen Zeile mit v. 29 keine Strophe geschaffen, die den Anforderungen an eine regelrecht gebildete, in allen ihren Teilen inhaltlich bedeutsame und homogene Strophe genügen könnte, denn wer die früheren Strophen ins Auge fasst und ein Gefühl für die originelle Kraft des Inhaltes in allen vier zusammengehörigen Halbversen besitzt, der wird zugeben, dass v. 29 sehr matt, ja, durch und durch prosaisch ist. Lassen wir nun aber zusammen, was zusammen gehört, so schwebt v. 29 in der Luft und, da doch wohl jetzt niemand zu bestreiten wagen wird, dass unser Lied wirklich in zweizeiligen Strophen aufgebaut ist, so ergiebt sich schon mit Rücksicht hierauf, dass v. 29 ein ursprünglicher Bestandteil des Liedes nicht sein kann.

Dieser Schluss wird verstärkt durch ein anderes. Gewiss lässt sich der vom MT u. a. einerseits und von LXX Cod. B andererseits bezeugte Wortlaut des Verses nach dem rhythmischen Schema des Liedes ohne Schwierigkeit lesen, obschon nicht zu leugnen ist, dass das am Ende des 2. Halbverses stehende לה nicht gerade wohl lautet; sicher gewänne der Wohllaut, wenn das Wort fehlte. Es macht auch kaum Schwierigkeiten, dasselbe zu streichen (Segond, a. a. O., S. 57, versetzt es hinter תענינה). Man könnte sogar vermuten, es sei lediglich die Frucht eines Schreibfehlers. Es könnte auf einer teilweisen Doppelschreibung des folgenden הלא beruhen

1) Übrigens behalte ich mir die Antwort auf die Frage, ob der Autor dieser Übersetzung etwa mit dem Übersetzer identisch ist, von dem wir schon bei früheren Versen eigentümliche Proben seiner Arbeit fanden, bis ans Ende der Besprechung der Wiedergabe von v. 30 vor.

(man beachte auch das לה vorausgehende ה von אמריה). Ich erinnere auch daran, dass LXX Cod. A. u. s. w. das Wort nicht voraussetzen. Indes, die Tadellosigkeit der rhythmischen Form würde nur beweisen, dass der Urheber des Satzes bemüht war, sein Produkt dem im Liede herrschenden Schema anzupassen, dass ihm also die Fähigkeit eigen war, einen rhythmisch guten Vers zu bilden, und nichts weiter, vor allem könnte sie nicht beweisen, dass der Verfasser dieser Zeile identisch sein müsse mit dem Dichter des Liedes überhaupt.

Nun sahen wir aber, dass es nicht ganz sicher ist, ob die von MT u. a. bezeugte Lesart auch wirklich die älteste und ursprüngliche ist. Man k a n n wenigstens mit uns von den oben dargelegten Grundlagen aus auch zu dem Schlusse kommen, die u. a. vom Syrer bezeugte Textgestalt sei die ursprünglichere, um nicht sogleich zu sagen die ursprüngliche. Es ist ja nicht leicht, in einem Falle, wie diesem, sichere Schritte zu thun, da immerhin, wie wir sahen, auch die Auffassung als möglich betrachtet werden muss, die kürzere Gestalt des Satzes beim Syrer u. s. w. beruhe im letzten Grunde auf einem, in einer handschriftlichen Traditionslinie eingetretenen Textverluste und einer dadurch notwendig gewordenen Umwandlung von אמריה in ואמרה. Ich sage, die Möglichkeit, dass die Sache so liegt, ist zuzugeben, wenngleich ich persönlich glaube, mich auf die andere Seite stellen zu sollen. Und zwar möchte ich meinen, für meine Stellungnahme noch folgendes verwerten zu dürfen. Nach der masoretischen Lesart gewinnen wir die Vorstellung, nicht bloss die klügste unter den auf die Rückkehr ihres Gebieters harrenden Frauen, sondern zugleich auch mit jener antiphonisch abwechselnd die Mutter Siseras habe die Worte v. 30 geredet, ihr zur Beruhigung und Tröstung. Diese Auffassung des Textes findet sich deutlich in dem reflexiven ἑαυτῇ des Cod. B ausgeprägt. Ich leugne die Möglichkeit nicht, dass der Autor von v. 29 von Anfang an die Sache so gemeint hat, dass er geglaubt hat, es sei sachgemäss und natürlich, wenn die die Angst der Mutter Siseras, welche in v. 28ab so lebhaft zum Ausdruck kommt, beschwichtigenden Worte jener einen (schwiegertöchterlichen?) Haremsgenossin von jener wörtlich aufgenommen und in Wechselgesang oder -rede wiederholt wurden. Dass sie die Worte zur Selbsttröstung nachgesprochen haben soll, dafür mag es im Leben ja Analogien geben; für besonders poetisch kann ich das aber nicht halten. Vielleicht mochte auch die Art, wie man das Deboralied zu recitieren pflegte, auf die Gestaltung der Zeile Einfluss haben. Indes, ich kann ebenso wenig leugnen, dass es mir natürlicher deucht, wenn mit Rücksicht auf den sehnsüchtigen Auslug durch die Fenstergitter der Burg und auf die angstvollen Worte der Mutter des Erwarteten in v. 28b beruhigende und tröstende Worte n u r von ihrer Umgebung oder von einer der ihre Umgebung bildenden Frauen geredet wurden. Auch so hätten wir Wechselrede oder -gesang. Auf

die Frage in v. 28 folgte die antiphonische Antwort in v. 30. Und schwerlich wird jemand in Abrede stellen, dass diese Vorstellung das Präjudiz der Natürlichkeit oder doch grösserer Natürlichkeit für sich hat. Ich meine also, es sei nicht ganz unberechtigt, wenn ich die Textgestalt, die u. a. der Syrer bezeugt, hinsichtlich der Ursprünglichkeit der sonst überlieferten vorziehen zu sollen glaube. Giebt man das zu, so ist der Schluss, dass v. 29 ein jüngerer Zusatz sein müsse, vollkommen gesichert. Denn der vom Syrer gebotene Satz ist ganz prosaisch und als Prosarede vortrefflich; er lässt sich auch, wenn man von seiner Prosanatur absieht, für ein poetisch anspruchsloses Gefühl rhythmisch einigermaassen erträglich lesen, aber nicht nach dem von unserem Liede geforderten Schema. Er würde folgende Gestalt zeigen:

חכמות שרותיה תעננה   ואמרה לה

Das Zusammentreffen der beiden Hochtonsilben am Ende der Zeile gehört nicht zu den rhythmischen Unmöglichkeiten. Ebenso gut liesse sich aber auch, so weit ich die Sache verstehe, ohne Verletzung der rhythmischen Gesetze das Zusammenstossen der beiden Hochtonsilben durch Zurückwerfung des Accents des vorletzten Wortes vermeiden; also man könnte allenfalls auch lesen: ואמרה לה. Indes, wie dem auch sein mag, die rhythmische Gestalt der Zeile würde auf alle Fälle im Widerspruch mit der im Liede herrschenden stehen und dadurch die Natur der Zeile als eines Zusatzes erwiesen sein.

Ich halte den Satz lediglich für eine scenische Glosse. Irgend jemand hat das Bedürfnis gefühlt, den Leser vor dem Irrtum zu bewahren, auch die in der von v. 30 gebotenen Strophe stehenden Worte habe die Mutter Siseras gesprochen. Vielleicht setzte er seine Bemerkung zunächst nur an den Rand des Exemplars, und von diesem drang sie erst hernach in der weiteren handschriftlichen Überlieferung in den Text und begann sodann in den verschiedenen Handschriftenfamilien ein verschiedenartiges Geschick zu erleben. Natürlich wäre es thöricht zu fragen, wer der Urheber des Zusatzes gewesen sei. Darüber können wir nichts wissen. Dass derselbe einer ziemlich alten Zeit angehört hat, darüber hat ja unsere Untersuchung, wie ich meine, uns genügende Gewissheit verschafft. Die Möglichkeit liegt allerdings vor, dass der Glossator mit dem Autor (oder, wenn man lieber will, Redaktor) unseres Richterbuches in Beziehung gesetzt werden darf. Doch das mag auf sich beruhen bleiben. Uns genügt das Ergebnis, dass v. 29 aus dem Liede entfernt werden muss, wenn anders wir seine ursprüngliche Gestalt wieder gewinnen wollen.

Wenden wir uns nun der letzten in **v. 30** enthaltenen Strophe zu, und stellen wir auch hier wieder zunächst ein kritisches Verhör der alten Textzeugen an. Allerdings darf ich hier leider von vornherein feststellen, dass die Textverwirrung, die im MT vorliegt,

sich auch in den Versionen wiederspiegelt. Die für unsere kritischen Zwecke brauchbare Ausbeute wird nicht gross sein; indes, ganz unnütz ist darum eine sorgsame Erwägung des von ihnen gebotenen Zeugnisses doch nicht.

Im Targum lesen wir dies: הלא מִדְמשכחין מפַלְגין בִזתא יהבין גבר וּבֵיתֵיהּ לכל (Polygl. nur כל) חד וחד: בזא סגי קדם סיסרא בזת צִיוּרֵי צִבְעונין כל צוריה. נכסי עתיריא וּמָני חֲמודא קדם גברוהי דְבזו. Die ersten vier Worte stimmen genau mit MT; die Konjunktion מִדְּ widerstrebt dieser Meinung natürlich nicht. Dagegen lassen sich die Worte "יהבין וג nicht auf eine hebräische Lesart zurückführen, die mit der überlieferten völlig übereinstimmte. Man frägt sich, ob יהבין paraphrastische Beigabe oder Deutung eines irgendwie gelesenen Teiles des hebräischen Textes ist. Ferner: was ist durch גבר וביתה (vgl. übrigens dazu Micha 2, 2) wiedergegeben? Darf man darin eine Wiederspiegelung der Konsonantenreihe erblicken, die im MT רחם רחמתים lautet, oder handelt es sich auch hier nur um eine frei deutende Auslegung des zu Grunde liegenden Konsonantentextes, vielleicht um eine nach unserem masoretischen Texte allerdings unzulässige Verknüpfung des zuletzt stehenden גבר mit "רחם וג in irgend einer Lesungsform? Eine sichere Antwort auf diese Fragen zu geben, scheint mir unthunlich zu sein. Endlich was ist mit לכל חד וחד wiedergegeben? Die Worte machen auf den ersten Blick jedenfalls nicht den Eindruck, als seien sie eine Übersetzung von לראשׁ גבר; man würde dafür hebräisch eher לכל אישׁ oder auch לכל גבר erwarten. Aber wer wäre imstande zu sagen, der Autor des Targum habe eine von diesen möglichen Lesarten vor sich gehabt und es handle sich bei seiner Ausdrucksweise nicht vielmehr um eine freie Wiedergabe unseres überlieferten Textes? Indes, so gewiss ראשׁ in dem Sinne, in dem es hier stehen muss, gebraucht werden kann, so gewiss wird man auch zugeben, dass ein לכל אישׁ eine mindestens ebenso gute Lesart sein würde. Es liesse sich auch vorstellen, dass aus einer ursprünglichen, etwa לכלאשׁ geschriebenen Lesart ein לראשׁ wurde. Setzen wir den Fall, infolge eines Schreibfehlers sei das zweite ל ausgefallen, die Umwandlung der übrigbleibenden Konsonanten לכאשׁ in לראשׁ musste sodann umso näher liegen, als zu gewissen Zeiten die kursiver gewordenen Formen von כ und ר einander sehr ähnlich aussahen (vgl. Kol. 9 in E u t i n g's Schrifttafel bei Z i m m e r n), abgesehen davon, dass die Konsonanten כאשׁ überhaupt nichts aus dem geläufigen Sprachschatz Erklärbares darboten. Übrigens liesse sich von jener Textgestalt לכלאשׁ aus auch die Herkunft des dahinter stehenden גבר einigermaassen vernünftig erklären. Es könnte lexikalische Glosse zu אשׁ sein, das man ja auch anders als = אישׁ zu lesen und zu deuten vermochte. An Glossen solcher Art fehlt es auch sonst im alten Testamente nicht. Freilich, indem ich all diese Möglichkeiten vorführe, habe ich nicht die Absicht zu be-

haupten, die vielleicht ursprüngliche Lesart לכל איש habe sich noch in der handschriftlichen Textgestalt gefunden, welche dem Targum zu Grunde liegt. Vorläufig wenigstens habe ich das Targum mir nur zum Anlass dienen lassen, die Entstehung der überlieferten Lesart aus einem לכל איש als möglich darzuthun. — Das nächste Satzglied בזא סגי קדם סיסרא weist ziemlich deutlich auf einen hebräischen Text, der dem im MT vorliegenden ähnlich war. Aber die mittleren Buchstaben der Konsonantenreihe müssen in der auf das Targum führenden handschriftlichen Überlieferung durch starke Verderbnis eine Gestalt angenommen haben, die die targumische Auffassung und Wiedergabe ermöglichte. Ob der Satz wohl diese Form angenommen hatte: שׁלל רב נֶגֶד לסיסרא? Wenigstens liesse sich רב נגד paläographisch unter Voraussetzung eingetretener Textverderbnis mit den uns überlieferten Konsonanten צבעים nicht allzu schwer in Beziehung setzen. Allerdings könnte קדם nach dem allgemeinen Sprachgebrauch auch lediglich dem hebräischen ל entsprechen; der vorauszusetzende Text würde dann so aussehen: שׁלל רב לסיסרא. Doch wie dem auch sein mag, die masoretische Lesart verdient sicher den Vorzug. M. E. entspricht sie auch dem Interesse des Rhythmus, während man das von jener nicht sagen kann.

Die im MT auf לסיסרא zunächst folgenden Worte שׁלל צבעים רקמה hat das Targum, abgesehen von dem ersten Worte, sichtlich nicht übersetzt; sie haben in seiner hebräischen Vorlage wohl noch gefehlt. Die in ihm folgenden Worte בזת צירי וג״ sind vielmehr mit dem Schlusssatz im MT zusammenzustellen. Sie entsprechen aber wörtlich genommen auch nicht der masoretischen Lesart, sondern der von ihnen wiedergegebene Satz müsste gelautet haben: שׁלל רקמת צבעים לצואריו. Immerhin muss man auch die Möglichkeit ins Auge fassen, dass der Autor des Targum den Text frei behandelte. Aber trotzdem bleibt seine Lesart textkritisch bedeutsam. Sie zeigt m. E. deutlich, dass das hinter לסיסרא folgende שׁלל auch der von ihr vorausgesetzten handschriftlichen Überlieferung angehörte, und wenn wir jene Textgestalt als die dem Targum wirklich zu Grunde liegende Lesart zu betrachten berechtigt sein sollten, so würde sich daraus ergeben, dass in dieser handschriftlichen Überlieferung jedenfalls hinter שׁלל nicht zunächst צבעים folgte, sondern רקמה, in welcher Form es auch sein mochte. Jenes צבעים liesse sich ja auch als Eindringling wohl begreifen, herbeigeführt durch den voraufgehenden Satz. Natürlich müsste die vom MT gebotene weitere Lesart צבע רקמתים dann auch im Vergleich zu dem Targumtexte als eine fehlerhafte Weiterbildung der ursprünglichen Lesart angesehen werden. Sehr beachtenswert ist schliesslich die Lesart לצואריו. Die Richtigkeit des Suffixes dürfte sich aus unseren weiteren Erwägungen ergeben.

Doch was sollen wir nun mit dem Schlusssatz des Targum anfangen? M. E. haben wir in ihm nichts anderes als eine, teilweise

sogar doppelte, Variante der Wiedergabe des eben besprochenen Satzes. Die Worte נכסי עתיריא und מני חמודא scheinen mir wieder untereinander Varianten zu sein; vielleicht ist jenes ursprünglich auch nur eine erläuternde Bemerkung zu מני חמודא. Auf alle Fälle lässt sich dies "מ" ח" leichter als jenes auf eine hebräische Lesart zurückführen, die wenigstens einigermaassen dem für den letzten Satz vom Targum anscheinend vorausgesetzten Texte ähnlich ist. מני חמודא könnte hebräischem כְּלֵי חֶמְדָּה (vgl. solche auch unter der Kriegsbeute 2 Chron. 20, 25) entsprechen, und dies liesse sich äusserlich dem oben besprochenen שלל רקמה parallel setzen. Allerdings würde die hierbei vorauszusetzende Textverderbnis eine recht grosse gewesen sein müssen. In dem sodann folgenden קדם könnte man auch ohne Schwierigkeiten eine Spur des oben als vom Targum vorausgesetzte Lesart angenommenen צבעים betrachten. Eine sehr wertvolle Variante scheint mir in גברוהי vorzuliegen. Das ihm entsprechende hebräische גבריו (oder גבוריו) würde natürlich — auch nach dem rückwärtigen Zusammenhang des Liedes überhaupt — ganz vortrefflich als Parallelausdruck im 2. Halbverse zu dem den 1. Halbvers schliessenden לסיסרא passen, und dieser Umstand schon könnte uns veranlassen, dieser targumischen Lesart einen wirklichen textkritischen Wert beizumessen. Die Entstehung eines לצוארו aus einem ursprünglichen לגבריו, vielleicht auch לגבורו, lässt sich auch paläographisch begreifen, abgesehen davon, dass das in der vorausgehenden Verszeile vermeintlich zu lesende "לראש ג" auch nicht ohne Einfluss auf die Herausbildung der Lesart לצוארו bleiben mochte. — Das am Ende stehende דְבזו zeigt, dass auch in der hebräischen Vorlage des Targum etwas ähnliches wie das masoretische שלל (gespr. שָׁלָל) gestanden hat, zugleich aber auch, dass man in der darin zum Wort gelangenden jüdischen Exegese infolge der Gestalt des nächst vorhergehenden Konsonantentextes gar nicht in Versuchung kommen konnte, die völlig unerträgliche Verbindung צוארי שלל des MT hervorzubringen. Dass dies שלל ein alter, in der handschriftlichen Überlieferung weit verbreiteter Fehler ist, bedarf kaum besonderer Hervorhebung. In das Targum könnte es ganz gut auch erst nachträglich aus dem kanonisierten Texte (MT) eingedrungen sein. Es lässt sich nicht mehr erkennen, wie das Wort an seine jetzige Stelle gekommen ist. Sollte es der Überrest eines ganzen Satzes sein, der ähnlich wie im Targum eine Variante darbot zu dem jetzt allein erhaltenen letzten Satze des MT's? Die Möglichkeit, dass die Sache so liegt, ist jedenfalls nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen.

Als kritisch wertvoll hat die Besprechung des Targum's, wie ich glaube feststellen zu dürfen, die Erkenntnis ergeben, dass auch der letzte Halbvers der zweiten Verszeile unserer Strophe wie ihre erste mit einem שָׁלָל begonnen hat, sodann dass wahrscheinlich in der dem Targum zu Grunde liegenden handschriftlichen Überlieferung auf dies שלל der Genitiv רקמה gefolgt ist in schöner rhythmischer

Abwechslung mit שלל צבעים im 1. Halbverse, und endlich dass wenigstens als Variante statt לצוארי die Lesart לגבוריו bezeugt ist, die sich im rhythmischen Parallelismus der Halbverse ganz vortrefflich dem לסיסרא des 1. Halbverses gegenüberstellen würde.

Wenden wir uns Syr.-Peš. zu. Die Übersetzung lautet (Polygl.): ܟܕ: ܐܙܠ ܘܐܫܟܚ ܒܙܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܘܦܠܓ ܟܘܕܢܐ ܠܪ̈ܫܝ ܓܒܪ̈ܐ ܘܒܙܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܘܨ̈ܒܥܢܐ ܘܨܘܪ̈ܬܐ ܠܣܝܣܪܐ (a. Ed.: ܠܪܫ ܓܒܪܐ) ܘܨ̈ܒܥܢܐ ܘܨܘܪ̈ܬܐ ܥܠ ܨܘܪ̈ܐ (a. Ed.: ܨܘܪܐ) ܕܒܙ̈ܘܙܐ = (wörtl.) „Vielleicht ging er hin und fand viele Beute und teilte zu ein Maultier den Häuptern der Männer (Helden) (oder: Sing.) und viele Beute und gefärbte (Gewänder) und gewirkte (Gewänder) für Sisera und gefärbte (Gewänder) und gewirkte (Gewänder) auf die Hälse (oder: Sing.) der Plünderer".

Hier dürfen wir sicher annehmen, dass das Verbum ܐܙܠ freie paraphrastische Zuthat des Übersetzers ist. Von kritischem Interesse könnte die Stellung des Verbums ܦܠܓ (= יחלק) hinter ܒܙܬܐ sein; wenigstens wäre die rhythmische Verteilung der Verba auf beide Halbverse schöner; indes, es ist unmöglich zu entscheiden, ob der Syrer auch in seiner hebräischen Vorlage diese Stellung der Worte vorgefunden hat. Die Beifügung von ܣܓܝܐܬܐ zu diesem ersten ܒܙܬܐ im Gegensatz zu dem blossen שלל im MT könnte lediglich einem nachträglichen Einfluss der nachherkommenden gleichen Wortverbindung zu verdanken sein. Der Syrer scheint weder beim ersten noch beim zweiten Verbalausdruck den Pluralis gelesen zu haben, ja, er scheint sogar nicht Imperfekte, sondern Perfekte (חלק, מצא, אזל) vorauszusetzen. Und dass Perfekte auch hier im ursprünglichen Texte gestanden haben könnten, ist gewiss, umso mehr, als, wie wir gesehen haben, der Dichter es liebte, in Perfekten zu reden (man beachte dazu besonders v. 28 b). Es würde auch zu der Absicht, die diese Worte verfolgten, nämlich die angsterfüllte Seele der Mutter Siseras zu beruhigen, ganz trefflich passen, wenn die Antwort durch die Wahl des Perfekts das als Thatsache voraussetzte, was selbstverständlich Wunsch aller auf Siseras Rückkehr Harrenden war. Jedenfalls empfiehlt es sich, das Perfektum als mögliche Lesart der vom Syrer benutzten handschriftlichen Textüberlieferung, wenigstens vorläufig, ins Auge zu fassen.

In hohem Maasse bemerkenswert ist die syrische Wiedergabe des nächsten Halbverses. Die pluralische Übersetzung von לראש גבר in Polygl. ist unsicher (das umgekehrte Verhältnis zu MT. nachher bei ܨܘܪܐ). Aber das kann man nicht von seinem ܟܘܕܢܐ sagen. Dies Wort führt auf einen anderen hebräischen Text als den im MT vorliegenden. Genau entspricht es hebräischem פרד. Sollte

der Syrer wirklich das Wort in seinem Texte gelesen oder zu lesen gemeint haben? Näher freilich läge mit Beziehung auf den masoretischen Text an ein חמור zu denken, da das Wort ja unschwer aus dem überlieferten Konsonantenbestande herausgelesen werden kann. Aber dann darf man fragen, warum hat der Übersetzer das dem Syrischen auch geläufige ܚܡܪܐ nicht gebraucht? Irgend eine sachliche Erwägung hat ihn auch wohl kaum zur Wahl des Wortes für „Maultier" bewogen. Ich glaube daher in der That annehmen zu sollen, dass er durch den ihm vorliegenden Text zu dieser Wahl bestimmt worden ist. Ich glaube es umso mehr, als von der Voraussetzung dieser Lesart aus auch auf die eigentümliche Textwiedergabe im Targum Licht zu fallen scheint. Wir fragen oben, wie das Targum zu גבר וביתו gekommen sein möge an Stelle von "רחם רח im MT. Man denke sich nun das Wort גבר in die alte hebräische Schrift (in kursivem Duktus) umgesetzt und frage sich selbst, ob es nicht, auch ohne grosse Verderbnis des Textes, leicht möglich war, גבר für פרד oder umgekehrt zu lesen? Allerdings scheint der Autor des Targum im Unterschiede vom Syrer noch weitere Buchstaben gelesen zu haben, denen er alsdann mit seinem וביתו ein Äquivalent gegeben hat. Im MT würde hiermit nur der Konsonant ת in רחמתים zusammengestellt werden können. Es wäre paläographisch (vgl. Kol. 9 bei Zimmern) möglich, וביתו mit den Konsonanten מתים (? מיתם oder מתם) zusammen zustellen. Die Buchstaben וב könnten bei undeutlich gewordenem Texte ebenso gut für das Auge zu einem מ zusammenwachsen, wie sich ein מ in וב auf dem gleichen Wege aufzulösen vermochte, ohne dass ich damit behaupten will, dies מ stehe dem wirklich ursprünglichen Texte näher als jenes וב. Dem targumischen גבר oder dem vom syrischen Texte vorausgesetzten פרד ständen dann im MT die drei Konsonanten מרח parallel, und endlich müssten die masoretischen Buchstaben רח am Anfang die Grundlage für das targumische יהבין darbieten. Nun ist es immerhin paläographisch (z. B. von der Schrift Kol. 9 aus) leichter begreiflich, dass aus einem ver wischten oder verstümmelten מ heraus ein ג oder auch ein פ gelesen wurde, als dass umgekehrt die Züge eines ג oder פ für das Auge sich zu einem מ umgestalteten, es sei denn, dass man als Hülfsannahme zulässt, es hätten sich zufällig in die vorauszusetzende, sicher arg verderbte Handschrift Striche oder vielleicht sogar nur scheinbar zur Schrift gehörige Unsauberkeiten eingeschlichen und ein anderes Buchstabenbild geschaffen oder auch es habe eine bestimmte Auffassung des Textes einen Leser und Abschreiber dazu geführt, מ zu lesen, wo scharfes Zusehen hätte erkennen müssen, dass die wirkliche Textgestalt einen anderen Buchstaben darbot. Indes, ich glaube darauf hinweisen zu dürfen, dass in jüngeren Zeiten in kursiverer Schrift es sehr viel leichter als in älterer Zeit wurde, ein פ in ein מ zu verlesen (vgl. z. B. Kol. 22 bei Zimmern). Natürlich bedarf es keiner weiteren Erörterung,

dass das folgende ר in alter Zeit wenigstens leicht, zumal wenn der suggestive Einfluss einer sich in bestimmter Richtung bewegenden Auffassung des Textes noch hinzukam, als ב aufgefasst werden konnte. Es bleibt uns alsdann noch das masoretische ח, wofür der Syrer ד, der Autor des Targum ר gelesen haben müsste. Da ר und ד aber von früh an sehr ähnlich gewesen, so brauchen wir m. E. nur für eines von beiden die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass das masoretische ח damit zusammengehöre. Nehmen wir nun einmal an, das ד des Syrers entspreche der ursprünglichen Textgestalt (es wird sich später ergeben, warum ich glaube, den Syrer jedenfalls dem Targum vorziehen zu sollen), wie lässt sich die Entstehung jenes ח erklären? Soviel ist allerdings sofort klar, dass ein ח schwerlich aus einem blossen ד entstehen konnte. Aber, da wir eine starke Verderbnis der als Grundlage vorauszusetzenden Handschrift annehmen dürfen und müssen, so steht auch der Vermutung nichts im Wege, dass durch irrtümliche Hinzunahme einzelne Züge der nächststehenden Buchstaben oder auch gar nicht zu der ursprünglichen Schrift gehöriger Striche statt ד (oder ר) ein ח gelesen und in die auf MT führende handschriftliche Tradition eingeführt wurde. Umgekehrt dürfen wir natürlich auch die Möglichkeit nicht leugnen, dass aus ursprünglichem ח infolge eingetretener Verderbnis ד (ר) gelesen wurde. — Ob nun aber wirklich das targumische יהבין auf einem konsonantischen Grunde wie jenen noch übrigen masoretischen Buchstaben רח beruht, ist schwerlich sicher auszumachen. Der Syrer scheint nichts der Art dort gelesen zu haben, oder sollte das bei ihm mit dem ersten ܚܐܪܐ verbundene ܦܣܝܩܬܐ = רב dafür in Anspruch genommen werden dürfen? Das ist gewiss möglich, wenngleich die Herkunft dieses Attributs sich ja auch so begreifen lässt, wie früher angegeben wurde. Ich werde noch einmal darauf zurückkommen. Indes, wie dem auch sein mag, das Eine scheint sich aus den im Anschluss an den Syrer vorgenommenen Erwägungen mit Sicherheit zu ergeben, dass die hebräische Lesart des Halbverses in der handschriftlichen Überlieferung, auf der Syr.-Peš. und Targum beruhen, ziemlich stark von der abgewichen ist, welche von den Masoreten fixiert wurde. Die palästinensisch-syrische Texttradition muss also als eine zwiespältige angesehen werden, und wahrscheinlich reicht diese Zwiespältigkeit sehr weit in der Zeit hinauf. Es ist schade, dass uns hier auch wieder alle Kenntnis der von *'A* gelesenen Textgestalt fehlt.[1])

---

1) Höchst sonderbar ist der Text, den der schon wiederholt angezogene Araber darbietet. Den ersten Halbvers giebt er zwar etwas frei, aber sichtlich im inhaltlichen Einklang mit dem Syrer wieder: لعلّه ظفر بنهب كثير فى طريقه. Anders aber steht es mit diesem Einklang im folgenden Halbverse. Hier bietet er folgenden Text: فقسم لكلّ أمرء حمل عسل وزيت كثير

Bei den weiteren Sätzen der syrischen Übersetzung ist zunächst die Thatsache von Wichtigkeit, dass sie die im MT hinter לְסִיסְרָא folgenden Worte שְׁלַל צְבָעִים רִקְמָה nicht bietet, also auch bezeugt,

---

d. i. = „und er teilte einem jeglichen eine Last Honig und Öl (Oliven) in Menge zu“. Zunächst ist zu bemerken, dass, wie das am Ende stehende كثير zeigt, der Übersetzer wahrscheinlich Wortmaterial, das dem nächstfolgenden Satze (im hebräischen Text) angehörte, zu jenem Halbverse hinzugezogen hat. Und das ist, wie leicht nachweisbar ist, wirklich der Fall. Er hat die beiden syrischen Worte ܟܘܪܐ ܣܓܝܐܐ mit dazu gerechnet. Aber wie konnte jemand von dem syrischen Wortlaute aus zu jenem sonderbaren Satze gelangen? Das ist unverständlich ohne Voraussetzung einer starken Verderbnis des syrischen Textes; vielleicht aber liegt die Sache noch komplicierter. Sehen wir uns den arabischen Wortlaut näher an und suchen wir ihn mit dem syrischen Text in Beziehung zu setzen, so vermissen wir vor allem ein Äquivalent für ܟܘܕܢܐ, und لكلّ أمرء erinnert auch mehr an ein ܠܟܠ ܐ̱ܢܫ (= לְכָל אִישׁ vgl. dazu oben S. 98), als an ein syrisches ܠܐ̱ܢܫܝܢ ܣܓܝ̈ܐܐ oder auch an ein ܠܐ̱ܢܫ ܣܓܝܐܐ, womit man es sonst doch wohl allein in Beziehung setzen dürfte. Die Stellung des Ausdruckes im arabischen Satze könnte ja der Freiheit des Übersetzers (ähnlich wie die Gestalt des vorausgehenden Halbverses) zugeschrieben werden. Aber welches syrische Wort ist mit حمل übersetzt und welche durch die beiden Worte عسل وزيت? Diese beiden Worte lassen sich erklären. Offenbar ist عسل die Übersetzung eines aus ܢ̈ܫܝܢ oder ܢܫ herausgelesenen ܕܒܫ (דְּבַשׁ) und زيت ist durch die in dem hernach folgenden Worte ܣܓܝܐܐ enthaltenen beiden Konsonanten ܝܐ herbeigeführt worden (ܙܝܬܐ). Um eine solche Auffassung des Textes aber zu ermöglichen, musste der syrische Text ziemlich stark korrumpiert sein, und ܣܓܝ̈ܐܐ hat gefehlt oder ist vom Übersetzer ignoriert worden. Aber wie in aller Welt ist حمل in den Text gekommen? Ich glaube einen gangbaren Weg der Erklärung gefunden zu haben. In حمل haben wir die Verderbnis einer wirklichen Übersetzung des syrischen ܟܘܕܢܐ vor uns. Der arabische Übersetzer selbst dürfte بَغْل (d. i. = Maultier) geschrieben haben und nichts weiter. Der Text lautete: فقسم لكلّ أمرء بغلا, und vielleicht spiegelt diese Lesart auch den syrischen, beziehungsweise auch den ihm zu Grunde liegenden hebräischen Text wieder: וְחִלֵּק פֶּרֶד לְכָל אִישׁ. Die Lesart der letzten Worte (ܠܐ̱ܢܫܝܢ ܣܓܝ̈ܐܐ oder ܠܐ̱ܢܫ ܣܓܝܐܐ), die wir heute in der syrischen Bibel antreffen, ist vielleicht einer Einwirkung der im MT festgelegten Textgestalt zu verdanken. Als sodann, möglicherweise nur infolge schlechter Schreibung im arabischen Texte بغلا die Gestalt eines حمل

dass wir in den mit dem zweiten שלל des MT beginnenden Sätzen nur die beiden Halbverse der letzten Verszeile unserer Strophe zu suchen haben. Innerhalb des überlieferten Wortlautes der syrischen Version findet sich aber auch noch einiges Beachtenswerte. Dass der Syrer im Gegensatz zum überlieferten, unzweifelhaft auch entgegen dem ihm vorliegenden hebräischen Texte das Waw. conj. reichlich verwendet, ist bei ihm nicht auffällig; das findet sich auch oft genug sonst bei ihm. Auch ist der Umstand kritisch irrelevant, dass er vor ܠܣܝܣܪܐ neben seiner Wiedergabe des hebräischen צבעים auch ܘܨܒܥ̈ܐ bietet. Das k ö n n t e allerdings auf seiner hebräischen Vorlage beruhen und als Beweis dafür angesehen werden, dass die drei im MT hinter לסיסרא stehenden Worte eine Variante zu dem v o r לסיסרא stehenden Wortlaute seien und so wenigstens in der vom Syrer vertretenen handschriftlichen Tradition vorlagen. Es kann aber ebenso gut auch aus dem Schlusssatz eingedrungen sein, und zwar erst in späterer Zeit, also ohne Verschuldung des Übersetzers (der Araber hat freilich die Lesart schon vorgefunden). Dagegen auffällig ist das Adjektiv ܦܠܓܬܐ hinter ܒܙܬܐ; sein Vorhandensein ist darum auffällig, weil trotzdem ܘܦܩܕܢܐ folgt. Um sich von der Richtigkeit dieser Beurteilung der Thatsache zu überzeugen, erinnere man sich des Textes des Targum und unserer Be-

---

angenommen hatte, lag es jedenfalls für einen verständigen arabischen Leser nahe zu fragen, worin dieses حمل bestand und ein solcher mag alsdann wieder nach einem syrischen Texte gegriffen haben, der ziemlich verderbt war und den Leser verleitete, in لكل أمرء حمل das Äquivalent für die syrischen Worte ܟܡܘܢܐ ܠ" zu erblicken, worin ja wenigstens ein paar Buchstaben mit jenen Worten in Beziehung gesetzt werden können. Wie er sodann zu عسل und زيت kam, haben wir ja schon gesehen. — Sollte jemand der Meinung sein, die Annahme einer Verderbnis von بغلا in حمل sei zu schwierig, so gäbe es auch noch eine andere Möglichkeit, die Entstehung von حمل zu erklären. Der Araber könnte ursprünglich auch حمارا (חמור) geschrieben haben. Es bedarf für einen Sachkundigen wohl kaum des Beweises, dass bei einer nicht besonders sorgfältigen Handschrift ziemlich leicht حمارا zu einem حمل zusammenwachsen konnte. Die Erklärung der Herkunft des weiteren Textes könnte dann dieselbe bleiben. — Natürlich handelt es sich bei alledem nur um Vermutungen. Indes, haben dieselben einigen Grund unter sich, wie ich allerdings glaube, dann gelangten wir zu dem textkritisch wichtigen Ergebnis, dass der ursprüngliche Text der syrischen Bibel in seiner hebräischen Grundlage am Ende des Halbverses d i e Lesart bezeugte, die wir von dem targumischen לכל חד וחד aus glaubten als die ältere und richtigere hebräische Textgestalt ansehen zu sollen. Es hätte sich alsdann die arabische Version uns hier als sehr nützlich erwiesen. Aber, wie gesagt, man vergesse den hypothetischen Charakter meiner Ausführungen nicht.

sprechung desselben. Dort liess sich, wie wir sahen, רב auf Grund des masoretischen Textes vollkommen rechtfertigen. Wir sind von da aus aber m. E. unbedingt genötigt anzunehmen, e n t w e d e r ist ܣܓܝ̈ܐܐ aus dem Vorausgehenden, aus dem 1. Halbverse der ersten (syrischen) Verszeile dem Übersetzer irrtümlich in die Feder geflossen oder von dort nachträglich eingedrungen (— in diesem Falle müsste man die oben [S. 103] zweifelnd ausgesprochene Frage bezüglich der Herkunft jenes ersten ܣܓܝ̈ܐܐ auf Grund der Buchstaben רח [oder wie sie aussahen] mit Ja beantworten und es könnte angenommen werden, dass sich früh schon im hebräischen Texte ein sachlich in die tröstliche Antwort an die Mutter Siseras ja ganz gut passendes רב zu שׁלל hinzugesellt und hernach zur Entstehung der im MT vorliegenden Lesart wesentlich beigetragen hätte —), o d e r es verdankt sein Dasein einer irgendwann eingetretenen Beeinflussung durch die vom Targum bezeugte Auffassung des überlieferten Konsonantentextes (— ein Analogon also zu dem, was ich oben S. 103, Anm. zum 2. Halbverse der vorausgehenden Verszeile bemerkte). Es ist schwer, sich für die eine oder die andere Seite der Alternative zu entscheiden. Ich unterlasse auch weiter darauf einzugehen, weil die Sache an sich für unsere textkritischen Zwecke ohne Belang ist, denn jedenfalls ist רב an dieser Stelle nicht ursprünglicher hebräischer Text. — Im Schlusssatze ist vielleicht der Pluralis ܨܘܪ̈ܐ von Wichtigkeit, vielleicht auch ܨܘܒܥ̈ܐ; denn dies führt ja auf eine hebräische Lesart צבעים רקמות, die mit der vom Targum vorausgesetzten רקמת צבעים verglichen werden und die auf den ersten Blick allerdings wunderliche Annahme nahe legen könnte, die Lesart im MT: צבע רקמתים biete eine vielleicht erst unter dem Einflusse des jetzt vorhergehenden Satzes herbeigeführte Zerreissung des ursprünglichen, hinter רקמה stehenden צבעים. Die beiden letzten Worte scheint der Syrer ihrer konsonantischen Gestalt nach genau so wie MT gelesen zu haben, nur hat er שׁלל als persönliches Nomen (Partic. act.) gefasst; die Übersetzung des Wortes als Plural beruht wohl auf Willkür, allerdings dürfte ihn eine durch den Pluralis צוררי, wenn die Lesart ܨܘܪ̈ܐ ursprünglich ist, nahe gelegte Erwägung zu dieser freien Übersetzung bewogen haben.

Ist die Ausbeute, die wir bei der Besprechung der syrischen Version erzielt haben, auch nicht gerade sehr gross, man wird doch gewiss gerne zugeben, dass die sorgfältige Erwägung ihres Wortlautes auch nicht ganz ergebnislos war, dass sie uns vielmehr vielleicht Handhaben geboten hat, dem ursprünglichen Wortlaut wenigstens der ersten Verszeile unserer Strophe näher zu kommen.

Altīranische Studien.

Von

Dr. J. Scheftelowitz.

I. Zur Textkritik von Vendidād V—VIII.

Der Vendidād ist jünger als Yasna und Yašt, denn, abgesehen von sprachlichen Eigentümlichkeiten, setzt er bereits die Kenntnis dieser beiden Bücher voraus. Die Beispiele aus V—X sind folgende:

Vd. V, 52 u. X, 18: *yaozdāo mašyāi aipi ząnϑəm vahišta* ist wörtliches Citat aus Yasna 48, 5.

Vd. V, 4: *išasəm jiṭašəm pəšotanuš* ist ein in die jüngere Avesta-Sprache umgeformtes Citat aus Yasna 53, 9: *aēšasā dejīṭarətā pəšōtanvō.*

Vd. V, 62: *təm vāo ahūm drvantō šyaoϑnāiš qāiš qādaēna nisirinuyāṭ* ist ein Citat aus Yasna 31, 20, wobei nur jüngere Formen an Stelle der alten getreten sind. Yasna 31, 20: *təm vā ahūm drəgvantō šyāoϑanāiš qāiš daēnā naēšaṭ.*

Vd. VIII, 19 u. X, 12: *yaϑā ahū vairyō* u. s. w. = Yasna 27, 13.

Vd. VIII, 20: *kəm nā madzā* u. s. w. = Yasna 46, 7.

Vd. VIII, 20: *kə̄ vərəϑrəm jā* u. s. w. = Yasna 44, 16.

Vd. IX, 12: *nəmascā yā ārmaitiš īžācā* = Yasna 49, 10.

Vd. X, 4: *ahyā yāsā.* = Yasna 28, 1; *ḫumatanąm* = Yasna 35, 2; *ašahyā āaṭ sairī* = Yasna 35, 8; *yāϑā tūī* = Yasna 39, 4; *humāīm ϑwā īžīm* = Yasna 41, 3; *ϑwōi staotarascā* = Yasna 41, 5; *uštā ahmāi* = Yasna 43, 1; *spəntā mainyū* = Yasna 47, 1; *vohū χšaϑrəm* = Yasna 51, 1; *vahištā ištiš* = Yasna 53, 1.

Vd. X, 8: *ašəm vohū* = Yasna 27, 14; *yə̄ səvištō* = Yasna 33, 11; *huχšvaϑrōtəmāi* = Yasna 35, 5; *dužvarənāiš* = Yasna 53, 9.

Vd. X, 12: *mazdā aṭ mōi* = Yasna 34, 15; *ā airyə̄mā išyo* = Yasna 54, 1.

Diese Parallelstellen sind bereits in Geldners textkritischem Apparat vermerkt.

Weniger zahlreich sind die Stellen, die aus dem Yašt genommen sind.

In Vd. V, 25 ist der Vergleich: „*yaϑa imąm ząm āca pairica bvāva*“, der hier kein Subjekt hat und deshalb ganz unverständlich

erscheint, ein wörtliches Citat aus Yašt 13, 2, von wo es aus dem Zusammenhang herausgerissen ist.

Zu Vd. V, 37: *gąm varətąm azaitē* vgl. Yašt 10, 38: *gāuš . . . varaiϑīm pantąm azaitē* und Yašt 10, 86: (*gāuš*) *yā varəta azimna.*

Vd. V, 19 spielt auf Yašt XII, 17 an.

Vendidād V—VIII bilden dem Inhalte nach ein einheitliches Ganze, das zum Thema die Reinheitsgesetze hat, wie sie bereits zu der Zeit der ersten Achämeniden bei den Persern in Gebrauch waren, was ich im Zusammenhang in einer anderen Arbeit nachweisen werde. Hier will ich nur auf einzelne Übereinstimmungen der in Vend. V—VIII enthaltenen Bestimmungen mit Herodots Angaben über persische Bräuche hinweisen.

1. Das Wasser gilt im Avesta als ein heiliges Element, das nicht verunreinigt werden darf, und dem sie Opfer bringen (z. B. Vd. VI, Yasna 68 und Yašt 5), was bereits Herodot weiss (I, 138): *ἐς ποταμὸν δὲ οὔτε ἐνουρέουσι οὔτε ἐμπτύουσι, οὐ χεῖρας ἐναπονίζονται οὐδὲ ἄλλον οὐδένα περιορῶσι, ἀλλὰ σέβονται ποταμοὺς μάλιστα,* vgl. auch Strabo C, 732.

2. Dass jemand, der durch eine Krankheit verunreinigt wird, während seiner Krankheit von jedem Verkehr mit der Aussenwelt abgeschlossen lebt, bemerkt auch Herodot I, 138: *ὃς ἂν δὲ τῶν ἀστῶν λέπρην ἢ λεύκην ἔχῃ, ἐς πόλιν οὗτος οὐ κατέρχεται οὐδὲ συμμίσγεται τοῖσι ἄλλοισι Πέρσῃσι.*

3. Der Tod eines Hundes wird dem eines Menschen gleichgeachtet (z. B. Vd. VI), was auch Herodot I, 140 berichtet: *οἱ δὲ δὴ μάγοι αὐτοχειρίῃ πάντη πλὴν κυνὸς καὶ ἀνθρώπου κτείνουσι.*

4. Und dass der Leichnam nicht eher bestattet werden darf, als bis dessen Fleisch von Hunden und Vögeln zernagt ist (Vd. VI, 45 f.), bestätigt auch Herodot I, 140: *οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς Πέρσεω ὁ νέκυς πρὶν ἂν ὑπ᾽ ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἑλκυσθῇ.*

5. Das Feuer gilt als ein heiliges Element und heisst „der Sohn des Ahuramazda“, und die Verunreinigung des Feuers, besonders das Verbrennen eines Leichnams wird für eine Todsünde gehalten (VIII, 73 f.), was auch Herodot von den Persern aussagt III, 16: *Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι τὸ πῦρ. τὸ ὦν κατακαίειν τοὺς νεκροὺς οὐδαμῶς ἐν νόμῳ ἐστι, Πέρσῃσι μὲν δὲ ὃ περ εἴρηται θεῷ οὐ δίκαιον εἶναι λέγοντες νέμειν νεκρὸν ἀνθρώπου.* Und nach Strabo C, 732 tötete man denjenigan, der einen Leichnam auf Feuer oder Kot legte (*τοὺς δὲ φυσήσαντας ἢ νεκρὸν ἐπὶ πῦρ θέντας ἢ βόλβιτον θάνατουσι*).

6. Das Verbrennen von Weihrauch (Vd. VIII, 79—80) gilt als ein gottgefälliges Werk. So lässt auch der persische Feldherr Datis zu Delos 300 Talente Weihrauch herbeischaffen und auf dem Altar verbrennen, vgl. Herodot VI, 97: *Δᾶτις — μετὰ δὲ λιβανωτοῦ τριηκόσια τάλαντα κατανήσας ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐθυμίησε.*

7. Die Geschwister- und Verwandtenehe wurde als ein besonders hohes Verdienst angerechnet (vgl. Vd. VIII, 38). So heiratete der

heilige Ardavīrāf seine sieben leiblichen Schwestern (Ard.-Vīr. II ff.). Kambyses war mit seiner Schwester verheiratet (Herodot III, 11). Und bei anderen griechischen Schriftstellern wird dies ausdrücklich als eine persische Sitte bezeichnet. So Sotion bei Diogenes Laert. Prooem. 7: *καὶ ὅσιον νομίζειν μητρὶ ἢ θυγατρὶ μίγνυσθαι.* Und Strabo C, 735: *τούτοις δὲ καὶ μητράσι συνέρχεσθαι πάτρων νενόμισθαι.* Ebenso Xantos bei Clemens Alex. Strom. III: *οἱ μάγοι μητράσι καὶ θυγατράσι καὶ ἀδελφαῖς μίγνυσθαι θεμιτὸν εἶναι.* Den Griechen galt eine solche Ehe als ein Greuel (vgl. Xenoph. Cyrop. V, 1, 10), weswegen auch Herodot die Geschwisterehe des Kambyses als etwas Unerlaubtes hinstellt.

8. Die Unsitte der Päderastie, wogegen sich Vd. VIII, 26 ff. wendet, kennt auch Herodot bei den Persern I, 135: *καὶ παισὶ μίσγονται.*

9. Die Opfertiere der Perser bestanden nach Herodot I, 131—140 in Stieren, Pferden, Kamelen und Eseln, während die Armen *τὰ λεπτὰ τῶν προβάτων* darbrachten, vgl. Vend. XXII, 3—4; Yašt 5, 21.

Viele Partieen in Vendidād V—VIII sind jüngere Zusätze. Die Reihenfolge der Fargards, wie sie uns überliefert sind, scheint auf einer chronologischen Anordnung zu beruhen. Denn Vd. V enthält ein längeres Citat aus III und Vd. VII und VIII sehr viele Stellen aus den vorhergehenden. Die Einschiebsel sind zunächst daran erkenntlich, dass sie meistens aus verschiedenen geläufigen Formeln zusammengesetzt sind, wobei ungrammatische Formen vorkommen, ferner an den grassen Anakoluthen, an Glossen, die im Nominativ stehen, trotzdem das Wort, das erklärt werden soll, einen ganz anderen Casus hat. Die wenigsten Einschiebsel haben Vd. V und VI. Und die meisten Einschiebsel in Vd. VII und VIII stammen aus Vd. V. Die in Vd. VI—VIII so häufig vorkommende Formel *kuϑa tē vərəzyąn aēte yōi mazdayasna* erscheint zuerst in Vd. V, 10, andererseits ist die in Vd. VII, 12. 24. 26. 29. 33. 74 vorhandene Formel: *āaṭ mraoṭ ahurōmazdāo (a)yaozdayąn aṅhən ašāum zaraϑuštra* aus Vd. VI, 43 entlehnt. Vd. VI, 30 und VII, 9: *dātarə ašāum ... cvaṭ ... aēša druχš yā nasuš aχtica pivatica ahitica frāšnaoiti* = Vd. V, 27; Vd. VII, 5—8 = V, 27—30; und der letzte Satz von VII, 8 ist ein aus dem Zusammenhang herausgerissenes Citat von V, 59. Vd. VII, 17—22 = V, 57—62; Vd. VII, 60—69 = V, 45—54. Vd. VII, 1: *pərəsaṭ* u. s. w. bis *ašāum* = Vd. II. 1; und der Schluss von VII, 1: *aēša druχš yā nasuš upadvąsaiti* = Vd. III, 14. Dieser Schluss kommt auch in VIII, 41. 42 vor. Noch zahlreichere, und darunter sehr junge, Einschiebsel hat Vd. VIII. So ist VIII, 34: *išarəstāitya mē vīspō* bis zum Schluss = V, 4. Das Gerippe von VIII, 73 stimmt mit VI, 26 überein, so dass also der übereinstimmende Text folgender ist: *dātarə ašāum, yaṭ mazdayasna pāδa ayantəm vā tacintəm vā barəmnəm vā vazəmnəm vā ... frajasąn ... kuϑa tē vərəzyąn aēte yōi mazdayasna.* Und das Gerippe der in Vd. V, VII, VIII so häufig wiederkehrenden

Formel: „*āaṭ mraoṭ ahurō mazdāo ... sata upāzananąm upāzōiṭ aspahe aštraya ... sata sraōšōcaranaya*“, kommt zuerst in Vd. III, 36 vor. Vd. VIII, 35: *dātarə ašāum kaṭ* u. s. w. bis zum Schluss = VI, 42, nur dass in VI, 42 *haoma* für *nara* steht, andererseits ist VIII, 35 bis *yā nasāum* = VIII, 33. 97 = VII, 23, wobei VIII, 33 und 97 im weiteren noch im Verbum übereinstimmen. Vd. VIII, 36: *kva aēva yezi aēša nasuš anaiwiγniχta sūnō vā kərəfšχᵛarō vayō vā kərəfšχᵛarō* = VII, 29. 33. Hierbei ist die Formel *sūnō vā kərəfšχᵛarō vayō vā kərəfšχᵛarō* aus VI, 45. 46 entlehnt, wo sie ursprünglich ist und als Nom. pl. richtig steht, dagegen wird sie hier an Stelle eines Instr. gebraucht, ebenso in VII, 30. 34; VIII, 37. 98. 99. Vd. VIII, 5—7 = V, 46—48, was jedoch auch nicht ursprünglich ist, sondern V, 46—49 ist mit geringen Abänderungen aus III, 15—18 entlehnt, wobei 16—17 (=V, 47—48 = VIII, 6—7) späteres Einschiebsel ist, da III, 15 nur ein Nebensatz ist, der von seinem mit 18 beginnenden Hauptsatz durch 16—17 getrennt ist. Der letzte Teil von III, 15 *aēte paϑāo* kommt auch sonst häufiger vor. Und wenn in VIII, 14 *tāo* für *aēte* steht, so ist es sekundär, denn VIII, 14—15 ist nur aus bereits geläufigen Formeln zusammengeflickt ist, wobei eine Willkür in der Grammatik sich bemerkbar macht. Von Vd. III, 6 stammt zunächst *yōi* für sonstiges *yaṭ* „wenn“, ferner die Formel *spānasca irista naraēca irista*, wobei eine Form wie *naraēca*, die willkürlich nach der Pronominaldeklination gebildet ist, sonst nirgends vorkommt, und *paϑāo frayąn* u. s. w. bis zum Schluss, stimmt, abgesehen von einer grammatischen Inkonsequenz, wörtlich mit Vd. V, 46 überein, während jedoch in V, 46 sämtliche Subjekte im Accusativ stehen, so sind hier dagegen die vier ersten Subjekte Genitive, und dann steht plötzlich für die folgenden Subjekte der Accusativ, wie in Vd. V, 46. Vd. VIII, 98 stimmt zum grossen Teil mit VIII, 36 überein. In VIII, 38 steht zu *upəməm* die Glosse *varsa* „das oberste, nämlich die Haare“, und in VIII, 40 zu *barəšnum* die Glosse *vaγδanəm* „den obersten Teil, nämlich sein Haupt“, und in VIII, 41 findet sich zu *paitiša hē* der Zusatz *hō nā*, wobei *hō nā*, wodurch der Dativ *hē* erklärt werden soll, der Nominativ für Dativ ist. Das Pehl übersetzt es durch *padērak ān gabrā* „auf der Vorderseite dieses Mannes“.

Der Vendidād-Text ist an einzelnen Stellen auch durch Auslassungen entstellt. In VI, 41 ist *āpō* ausgelassen, das sich in den analogen Stellen findet, vgl. die dortige Anmerkung. In VII, 10 fehlt *barəzišca*, vgl. die dortige Anmerk. Durch die Nachlässigkeit der Abschreiber, auf die die Glossen und die Auslassungen zurückzuführen sind, sind noch manche andere Inkorrektheiten in den Text hineingelangt. So ist der erste Satz von V, 61 vollkommen fehlerhaft überliefert und die besten Handschriften versagen hier. In VII, 74 findet sich das Masc. *zarənaēniš*, trotzdem es sich auf das Neutr. pl. *tašta* bezieht. In V, 40 steht

der Dat. sg. *dāityayāi* für den Instr. In VI, 1 heisst es *cvantəm drājō* für *cvaṯ drājō.* Auf mittelpersischer Schreibung beruhen *skanbəm* VIII, 10 für *skambəm*, *frascinbana* Yašt 13 für *frascimbana*, *māmərəncainiš* VIII, 21 für *mā mərəncainiš*, vgl. Np. *makuš* „töte nicht" Fird I, 22 Vers 12 (ed. Vullers), für *ma kuš.* In V, 27 steht „*yō*" für „*yōi*", wie in V, 39 die Hds. K 1, Pt. 2 „*yō*" für das richtige „*yōi*" hat.

Andererseits finden wir eine Menge andere grammatische Unregelmässigkeiten, die bereits ursprünglich zu sein scheinen und die die jüngere Periode charakterisieren, in der die Grammatik bereits ins Schwanken geraten war.

So steht sehr häufig der Accusativ für den Nominativ, wie in V, 1: *mərəγəm uzvazaitē.* V, 5: *avakərənti spānəm vā raožəm vā vəhrkəm vā.* V, 46; III, 15: *frayąn ātrəmca barəsmaca ašaya frastarətəm narəmca yim ašavanəm.* VII, 52: *bərəjayāonti strəšca māoṅhəmca.*

In VI, 44 ebenso in IV, 50. 51 und Yasna 54, 1 steht der Instr. pl. *azdəbiš* an Stelle des Acc. und wahrscheinlich das *χrafštrāiš* in VII, 2 an Stelle des Nom. pl.

Sehr häufig steht der Nominativ an Stelle des Accussativ, wie in V. 28: *aēvandasō.* V, 20: *yavō.* V, 50: *ciš.* VII, 37. 39: *daēvayasnō.* VIII, 79: *aēsmō.* VIII, 40: *ayaoždāta.* VIII, 51: *paršti.* V, 43. 46. 51; VII, 9. 10; VIII, 104. 106: *aēte*; XIX, 15: *ahurō mazdāo ašava.*

Bei den Verbis findet sich zahlreich die 3. sg. an Stelle der 3. pl. V, 59: *āste.* V, 61: *hərəzyāṯ.* VI, 28: *friϑyeitica, puyetica.* VI, 47: *frajāṯ.* VI, 51: *nidaiϑita.* VII, 23: *franuharāṯ.* VII, 52: *avastāoṅhaṯ.* VII, 70: *ajasāṯ.* VII, 55: *χ*ᵛ*araiti, nauiti, framanyete.* VII, 59: *drənjaiti.* VIII, 11: *nišhiδaeta.* VIII, 33: *avahištāṯ.* VIII, 97: *avahišta*; vgl. ferner Yašt 10, 38: *šyete.*

In VIII, 19 steht 3. pl. imp. *frayąntu* für 3. sg. imp.; ebenso in VIII, 100 3. pl. conj. *rāzayąn* für 3. sg.

Schliesslich wird die Pronominalform *hē* ganz ungewöhnlich gebraucht. In VI, 43 und VI, 51 steht *hē* für den Dat. pl. Sehr häufig sind die Beispiele, in denen *hē* den Accus. sg. vertritt, wie in VIII, 74: *ava hē janayən*; VI, 46: *hē ... aētəm iristəm nidarəzayən* und in VI, 51 steht *hē* sogar für den Acc. pl.: *hē zəme paiti nidaiϑita* „man möge sie (auf *azdəbiš* bezogen) auf der Erde niederlegen". Weitere Beispiele für den Acc. sg. sind VIII, 52: *bərəjayāonti-šē*; III, 14: *yezi šē barāṯ aēvō yaṯ iristəm.*

Bevor ich den zweiten Teil beginne, kann ich es nicht unterlassen, denjenigen Herren, denen ich hauptsächlich mein Wissen auf dem Gebiet des Eranischen verdanke, nämlich den Herren Professoren Geldner und C. Andreas für ihr Wohlwollen auch hier meinen Dank zu sagen. Herr Prof. Geldner, von dem ich die Art und Weise der Avesta-Exegese gelernt habe, hatte überdies die Freund-

lichkeit, meine Arbeit durchzusehen. Die Pehlevikommentare haben mich überzeugt, dass es zum richtigen Verständnis und tieferen Eindringen in die heiligen Schriften derjenigen alten Völker, die eine fortlaufende Tradition haben, unendlich wichtig ist, die Kommentare durchzuarbeiten und dieselben mit Kritik zu benutzen.

II. Erklärung von Vendidād V—VIII.

1. Vendidād V.

1. Ein Mann stirbt da in den Tiefen der Niederung, herbei fliegt da ein Vogel von den Höhen der Berge zu den Tiefen der Niederung hin zu diesem Körper des verstorbenen Menschen, welchen er verzehrt. Auf fliegt dann der Vogel von den Tiefen der Niederung zu den Höhen der Berge, er fliegt zu einem Baume dort, sei es zu einem von den hartholzigen oder weichholzigen. Auf ihn speit er es aus, auf ihn kotet er, auf ihn lässt er es herabtriefen.

ā taṭ ist adverbiell „hinzu, herbei", vgl. Visp. 19, 2: *ātaṭ χᵛarənō yazamaide* „hierzu preisen wir die Majestät"; — *mərəyəm* ist Acc. an Stelle des Nom. *mərəyō*, der in § 2 steht. Auch in § 5 und § 46 haben wir Accusative für Nominative, während wir in § 28 (*aēvandasō*) und in § 50 (*ciš*) einen Nominativ für einen Accusativ haben. — Bei *frańuharaiti* „welchen er verzehrt" ist das Relativpronomen ausgelassen wie Vd. 11, 3: *Ahunəm vairīm tanūm pāiti* „den Ahunavairi, der den Körper schützt", vgl. ferner Vd. 7, 8 *hąmvərənāontē* „die ihn bedecken", Yasna 52, 3, Vd. 13, 22 (wo *yaϑa* „wie" ausgelassen ist); Vd. 18, 65: *yaϑa vā vəhrkam azrodaiδīm gaēϑąm avi frapataiti* „oder wie eine Jagd machende Wölfin, die die Herde anfällt". Vd. 8, 11: *tacaṭ paoirīm upāiti* „er laufe, bis er zum ersten Mal begegnet". Auch in anderen Sprachen wird zuweilen das Relativpronomen ausgelassen, vgl. z. B. im Altirischen: *Denid attlugud buide do Dia di cach maith dogni frib* „Thut Dank zollen Gott für all' das Gute, das er gegen euch thut" (Wb. 27a). Regelmässig fehlt es nach der Negation, vgl. Zeuss-Ebel: Gramm. Celt. p. 342. Im Englischen vgl. *The general we saw yesterday is here* „der General, welchen wir gestern sahen, ist hier". Auch im Hebräischen z. B. Ps. 56, 10: ביום אקרא „an dem Tage, an welchem ich dich rufe"; Jer. 36, 2: מיום דברתי אליך „seit dem Tage, an welchem ich zu dir redete". Das Pehlevi hat für *avi dim vanta* u. s. w. *ēla madam vāmēd, madam zak nēd akār u madam zak pašancēd hiχer* „ihn bespeit er, auf ihm kotet er unmerklich und auf ihm lässt er fliessen flüssige Leichenunreinigkeit".

Av. *ravan* wird durch Pehl. *rūstāk* „Tiefland" übersetzt, und kommt stets in der Verbindung *jafnavō raonąm* vor und zwar im Gegensatz zu *barešnavō gairinąm* „die Höhen der Berge" (Vd. 2, 23; Yašt 14, 21; 18, 6; Yasna 10, 17), so dass also *ravan* eine im Verhältnis zum Gebirge ebene Gegend ausdrückt, wie unser Wort „Niederung", vgl. „Aus der Niederung stieg Kumbert zu den Landleuten herauf" (Freytag, Ahnen 1, 396). „Der Strom, der in den Niederungen wütet, bis jetzt hat er die Höhe noch nicht erreicht" (Schiller: Tell). „Nach dem Gebirge zu finden sich manche Niederungen" (Goethe 25, 225). Das dem *ravan* etymologisch entsprechende Pehlevi-Wort *rūn* hat die Bedeutung „Gegend, Richtung, Seite", Np. *rūn*; Ai. *sravati* „fliessen", *sravat* „Fluss", *srotas* „Flusslauf, Strömung". Begrifflich vgl. Armen. *corcor* „Thal" eigentlich „Flusslauf", von *corim* „fliessen" oder Pehl. *rūstak* „Tiefland" aus Ap. **rud-ta* „das Bewässerte", Np. *rōd* „Fluss', av. $\sqrt{}$*rud* „fliessen".

2. Ein Mensch kommt da hinauf aus den Tiefen der Niederung zu den Höhen der Berge, zu demselben Baum begiebt er sich, wie jener Vogel. Für das Feuer wünscht er Brennholz, er zerschneidet ihn, er spaltet ihn, damit zündet er Feuer an, den Sohn des Ahuramazda, was ist dessen Strafe?

Das Pehl. übersetzt *upa tąm vanąm aēiti yąm hō mərəyo* durch: *zak van reft aigh ȝlā mūrū* „zu demselben Baum begiebt er sich, wie jener Vogel". — *āϑrō* ist Gen. partit., vgl. den später folgenden Abschnitt: „Zur Syntax". Der Inhalt dieses und des folgenden Paragraphen wird im Dinkerd VIII 44, 17 angegeben: *Madam vinas ī ēsem nasāk avaš gōmiχt yekūmūnēd ȝl ātāš dabrūntan. zenā-ic aigh cigūn manū pataš avinās yehevunēd* „Über das Vergehen, wenn man Brennholz, mit welchem Leichenteile sich vermengt hatten, auf das Feuer legt, ein solcher nämlich, der gerade bei dieser Beschäftigung ist, ist unschuldig".

3. Darauf sprach Ahuramazda: Weder ein von Hunden verschlepptes, noch ein von Vögeln verschlepptes, noch ein von Wölfen verschlepptes, noch ein vom Winde verschlepptes, noch ein von Fliegen verschlepptes Stück von einem Leichnam macht den Menschen schuldig.

āstryēiti „unrein bezw. schuldig machen", Ai. *āstriyate*, vgl. hierzu Av. *anāstərəta*, Vd. 8, 22. Ebenso wie *gāuš* nicht nur „die Kuh", sondern auch das, was von der Kuh herrührt, wie „Fleisch" und „Milch" bezeichnet, so auch *nasuš* „Leichnam, Aas, ein Stück von einem Leichnam, Leichenunreinigkeit, Leichendämonin".

4. Wenn solche Leichnamstücke, die von Hunden, Vögeln, Wölfen, vom Winde, von Fliegen verschleppt sind, als Leichenunreinigkeit den Menschen schuldig machen sollten, so würde schnell meine ganze mit Körpern versehene Welt, infolge der Sinnenlust, die die Religiösität unterdrückt, verstockten Herzens und verdammten Leibes sein wegen der Menge solcher Leichen, die auf der Erde verwesen.

jitaša „die Religiösität unterdrückend"; *išasəm jitašəm* ist adverbialer Accus. in der Bedeutung eines Instrumentals, vgl. noch Yasna 53, 9 *aēšasā dejitarətā pəšōtanvō* „infolge ihrer Sinnenlust, die die Religiösität vernichtet, sind sie toteswürdige Verbrecher", wobei *aēšasā* Instr. sg. ist. So steht in Vd. 6, 3 der adv. Acc. *nasušpaēm*, dagegen in dem ihm analogen Paragraphen 6, 29 der Instr. *pairispāiti*. — Das Pehlevi übersetzt diesen Paragraphen folgendermaassen: *Hatic ȝlāšān nāsāk ī kalbā yedrūnd, ī vāi yedrūnd ī gurg yedrūnd, ī vād yedrūnd, ī maχš yedrūnd, nasūš gabrā āstārēnēd (aigh vināskār ȝl būd havād) yehevūnd havād, pūn tēj ravišnīh (aigh zūd) zak ī li harvisp χān ī astōmend zad χvāstār ī ahrāiš (aigh-šān rās ī kār u kirfak) zad yekūmūnēd havād u χrōyišndād ȝl ravān yehevūnd havād u tanāpūhrkār (aigh margarzān) yehevūnānd pūn frāistīh min sagyā ȝlāšān nasāk manū madam zenā zemak vatērēnd* „Wenn nämlich diese Leichen, die von einem Hunde wegtragenen, die von einem Vogel wegtragenen, die von einem Wolf wegtragenen, die vom Winde wegtragenen, die von Fliegen wegtragenen als Nasus den Menschen beflecken sollte (d. h. er wird ein Sünder werden), so würde in schnellem Verlauf (d. h. schnell) die ganze bekörperte Welt vernichtet; wer verlangt (Np. *χvāstār*) nach Frömmigkeit (d. h. die Art und Weise der Handlung und die guten Werke), der würde vernichtet werden, und er würde lügenhaft in der Seele werden, und sie würden toteswürdige Verbrecher werden in Menge wegen dieser vielen Toten, die auf dieser Erde sterben".

5. Schöpfer, heiliger, ein Mann lässt hier Wasser rieseln beim Getreidebau, deshalb dann zur Bewässerungsanlage schreitend, deshalb zum zweiten Mal, deshalb zum dritten Mal, nach dem vierten Mal schleppen einen Leichnam herbei ein Hund, oder ein Fuchs, oder ein Wolf. Was ist die Strafe dieses Mannes?

Der Inhalt dieses Paragraphen wird im Dīnkerd VIII 44, 18 angegeben: *Madam jūī ī lā hanūšak nāv amat mayā pataš vatārden u zakic ī hanūšak nāv manu maya pataš avzūdan kāmēd bīm ī min nasāk tamā yehevund rāī cend bār cīgūn nigīrīden* „Über einen Bewässerungskanal, der nicht fliesst, wenn man will, dass Wasser darin fliesse oder über einen solchen Bewässerungskanal, wenn man will, dass darin das Wasser anschwelle, und wieviel Mal deshalb (der Acker) zu überwachen ist aus Furcht, die vor den dort sich vorfindenden Leichnamstücken entsteht". Zum Verständnis dieser Stelle verweise ich auf Vd. 3, 4: „Schöpfer, heiliger, was ist drittens dieser Erde am angenehmsten? Hierauf entgegnete Ahuramazda: Wo man am meisten anbaut Getreide, Futter und fruchttragende Pflanzen, wo man einen wasserlosen Ort für immer (*āi* nach Geldner = *āyu* und *vīspəmāi* Yašt 10, 5 wie Pehl. *hamāī* „die ganze Zeit hindurch, fortwährend") bewässert". Und nach Vd. VI darf man ein solches Feld, auf welchem sich Leichnamreste vorfinden, eine Zeit lang weder bebauen, noch bewässern, weswegen man ein solches Feld vor dem Anbau durchsuchen muss. Und aus unserer Stelle geht hervor, dass man vier Mal ein solches Feld durchsuchen muss. Das Pehlevi übersetzt diese Stelle folgendermaassen: *Amat gabrā mayā madam ašinjēd madam an jūrtak kartarīh zak ī pūn ślāšān jūī reft u zak ī dadigar u zak ī sadigar afaš aχār tasūm nasāk madam kašīned kalbā ayav rōpīh ayav gurg* „Wenn ein Mann Wasser fliessen lässt zum Zwecke des Getreideanbaues und dieser Bewässerungskanal geht über dieses hin und zwar zum zweiten Mal und zwar zum dritten Mal, und zu ihm hin schleppen nach dem vierten Mal einen Leichnam ein Hund, ein Fuchs oder ein Wolf". — *yavōcarānīm* übersetzt das Pehlevi durch „Getreideanbau", denn $\sqrt{kar}$ in Verbindung mit *yava* heisst stets „anbauen", vgl. Vd. 3, 4. 23. 31; Vd. 6, 1. *ana* ist Instr. und heisst „deshalb, auf diese Weise, so", wie *avata*. Eine Präposition *ana*, wie Justi und Hübschmann, Casuslehre 297, annehmen, giebt es nicht. *ana* „deshalb, auf diese Weise" vgl. Yašt 10, 23, Yasna 19, 10 und Vd. 18, 26: *āaṭ aošete haχa haša ana barəziš sayamnanąm* „darauf wird unter denjenigen, die auf diese Weise auf dem Kissen ruhen, ein Freund von dem andern angeredet". Und Altpers. *anā Pārsā* (D 14) heisst „mit Hülfe dieses persischen Volkes"; *tā* ist Instr. neutr. „dann".

6. Darauf erwiderte Ahuramazda: Weder ein von Hunden verschlepptes, noch von Vögeln verschlepptes, noch von Wölfen verschlepptes, noch vom Winde verschlepptes, noch von Fliegen verschlepptes Leichenteilchen macht unrein den Menschen.

7. Wenn solche Leichnamstücke, die von Hunden, Vögeln, Wölfen, vom Winde, von Fliegen verschleppt sind, als Leichenunreinigkeit den Menschen schuldig machen sollten, so würde schnell meine ganze mit Körpern versehene Welt, infolge der Sinnenlust, die die Religiösität unterdrückt, verstockten Herzens und verdammten Leibes sein wegen der Menge solcher Leichen, die auf dieser Erde verwesen.

8. Schöpfer, heiliger, tötet das Wasser den Menschen? Darauf sprach Ahuramazda: Das Wasser tötet den Menschen nicht, (der Todesdämon) Astōvīδōtuš bindet ihn, Vayu führt ihn, den ge-

bundenen fort; das Wasser führt ihn empor, das Wasser zieht ihn in die Tiefe, das Wasser giebt ihn von sich, dann verzehren ihn die Vögel. Von dort gelangt er (als Leichnamteilchen) durch Zufall teils aufwärts, teils abwärts.

Dīnkerd VIII 44, 19 sagt zu diesem und dem folgenden Paragraphen: *Madam margīh ī pūn vahār ī mayā va ātāš, la mayā va ātāš barā min šedān pūn barēn yehevunēd* „Über den Tod, der von dem Wasser im Frühling und vom Feuer herrührt, nicht das Wasser oder das Feuer ist es, sondern von den Dämonen rührt es her gemäss dem Geschick". — *afš uzvazaiti* bis *paitiraēcayeiti* wird durch Pehlevi übersetzt: *mayā-aš leālā vajīnēd* (*aigh ēl rōīšā yehaītyunēd*) *afaš mayā nikūn vajīnēd* (*aigh frōd ēl būn burd*) *afaš mayā paterak gōmīχtēd* (*aigh pūn sūlāk leaχvār azlunēd*) „das Wasser führt ihn hinauf (d. h. es bringt ihn auf die Oberfläche), das Wasser führt ihn nach unten (d. h. er wird abwärts in den Grund gebracht), dann wirft ihn das Wasser an die Seite (d. h. er gelangt nachher an eine offene Stelle). — *paiti raēcayeiti* „von sich geben, ans Land spülen".

9. Schöpfer, heiliger, vernichtet das Feuer den Menschen? darauf sprach Ahuramazda: das Feuer vernichtet nicht den Menschen. Astōvīdōtuš bindet ihn, Vayu führt ihn, den gebundenen fort, das Feuer verbrennt die Gebeine und die Lebenskraft. Von dort gelangt er (als Staub) durch Zufall teils aufwärts, teils abwärts.

10. Schöpfer, heiliger, die Sommer gehen vorüber, nun im Winter wie sollen diese da, welche die Gläubigen sind, sich einrichten? Darauf entgegnete Ahuramazda: In jedem Hause, in jedem Clan sollen sie drei Leichenbehälter errichten für den Toten.

11. Schöpfer, heiliger, wie gross sollen diese Leichenbehälter für einen solchen Toten sein? Darauf entgegnete Ahuramazda: Dass er weder den Kopf jenes (Toten), wenn er aufgerichtet würde, stosse, noch über die beiden Hände und Füsse hinaus weiter ausgedehnt sei. Denn dieses ist ein vorschriftsmässiger Leichenbehälter für den Toten.

Das Pehlevi übersetzt *yat hē* u. s. w. folgendermaassen: *Aigh cend zak lā amat stīvandak* (*aigh zīvandak*) *ašān vagdān madam maχitunēd, lā amat fraǰ pāī* (*aighaš lēlā firīχt yekūmunēd*) *lā amat avtarēd yadā* (*aighaš yadā laχvār dāšt yekūmunēd*) „So gross, dass er weder ihren Kopf, wenn er aufgerichtet (d. h. lebendig) ist, stosse, noch über die Füsse (wie sie in der Nacht ausgestreckt sind) noch über die Hände hinaus (wie sie rückwärts gehalten werden) ausgedehnt sei". Die Art des Baues dieses provisorischen Leichenbehälters wird in Vd. 8, 8 näher beschrieben, und die hier beiden folgenden Paragraphen stimmen mit Vd. 8, 9—10 überein. — *vītara* „weiterausgedehnt" = Ai. *vitara* „weiterführend".

12. Dort sollen sie den leblosen Körper niederlegen zwei Nächte lang, oder drei Nächte lang, oder einen Monat lang, die ganze Zeit hindurch, bis die Vögel auffliegen, die Pflanzen hervorspriessen und die thalwärtslaufenden (Ströme) abfliessen und der Wind die Erde von der Feuchtigkeit befreit.

Das Pehlevi übersetzt *nyāonca apatacin* u. s. w. folgendermaassen: *Va nīhān jūh-ic bara tajād va leālā vād zanak χūsīnād* „und die angestauten Bäche (*nīhān* vgl. Np. *benihād genj* „er sammelte einen Schatz"

[Fird I, 23 Vers 11]: Av. *niđāta* „angesammelt“, Ai. *nidhi* „Ansammlung von Wasser) ablaufen und der Wind die Erde austrocknet“. — *nyāonc* eigentlich „abwärtslaufend“ ist Bezeichnung des Stromes, wie das Pehlevi es richtig erkannt hat, wie Ved. *sasyat* „fliessend, fliessender Strom“; vgl. Ṛgv. *nyāñc* „abwärtslaufend“ als Epitheton der Flüsse Ṛgv. VI, 17, 12: *prārdayo nīcīr apasaḥ samudram* „du liessest die abwärtslaufenden Flüsse nach dem Meere strömen“. VII 18, 15: *āpo na sṛṣṭā adhavanta nīcīḥ* „Wie ausgegossenes, abwärtslaufendes Wasser strömen sie. VII 88, 6: *sindhavo na nīcīḥ*, vgl. lat. pronus amnis „der abwärtsströmende Fluss“.

13. Dann, wann diese Vögel auffliegen, die Pflanzen hervorspriessen, die abwärtslaufenden Ströme abfliessen und der Wind die Erde von der Feuchtigkeit befreit, dann sollen diese Gläubigen jenen Leichnam dem Sonnenlicht aussetzen.

14. Wenn diese Gläubigen einen solchen Leichnam nicht dem Sonnenlicht aussetzen während der Dauer eines Jahres, so erkenne ihm dieselbe Strafe zu, wie für den Mord eines Rechtgläubigen, die ganze Zeit hindurch, bis die Leichen beregnet sind, bis die Leichenstätten beregnet sind und die losen Leichnambestandteile beregnet sind und die Vögel ihn verzehrt haben.

Die Art und Weise der Aussetzung des Leichnams ist in der Parallelstelle Vd. 8, 23 enthalten. Und die nähere Angabe für die darin Zuwiderhandelnden findet sich in Vd. III, 37: „Wenn man tote Hunde und tote Menschen eingegraben hat und sie während der Dauer eines Jahres nicht ausgräbt, was ist dessen Strafe? Hierauf erwiderte Ahuramazda: Tausend Schläge möge man ihm zuerteilen mit dem Pferdestachel, tausend mit dem Sraošacarana“. — Dass *aiwi-varš* = Ai. *abhivarṣati* ist und „beregnen“ heisst, geht schon aus den drei folgenden Paragraphen hervor, und ferner heisst es in der sich hierauf beziehenden Stelle des Dīnkerd VIII 44, 20: *Madam mas sūdīh ī varān levatā vārīdan pūn nasāk u χazān hiχar* „Über den grossen Nutzen der Regengüsse, einschliesslich der Regengüsse auf den Leichnam, und auf die losgelöste Leichnamunreinigkeit auf der Leichenstätte“. Da das Wasser heilig ist und überhaupt nicht verunreinigt werden darf, so wird im folgenden die Frage aufgeworfen, ob auch dieses für die unreine Leichenstätte erforderliche Regenwasser von Mazda komme.

15. Schöpfer, heiliger, pflegst du loszulassen, du, Ahuramazda, Wasser aus dem See Vourukaša und zugleich Wind und Wolken?

16. Pflegst du es hin zum Leichnam zu führen, du Ahuramazda, pflegst du es zur Leichenstätte hinzuführen, du Ahuramazda, pflegst du es zu den losen Leichnambestandteilen hinzuführen, pflegst du es auf die Gebeine loszulassen, du Ahuramazda, bringst du es auf verborgene Weise weg, du Ahuramazda, bringst du dieses weg zum See Pūtika hin.

16. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Wahrlich so ist es, wie du es wahrheitsliebender Zarathuštra gesagt hast. Ich pflege das Wasser, ich, Ahuramazda, hinwegzuführen aus dem See Vourukaša und zugleich Wind und Wolken.

18. Zum Leichnam pflege ich es hinzubringen, ich Ahuramazda, zu der Leichenstätte pflege ich es hinzubringen, ich Ahuramazda, zu der losgelösten Leichnamunreinigkeit pflege ich es hinzubringen,

auf die Gebeine pflege ich es loszulassen, ich Ahuramazda, dieses pflege ich von dort hinwegzuführen hin zum See Pūitika.

19. Da bleibt das Wasser als kochender Strudel in der Mitte des Sees, gereinigt fliesst das Wasser aus dem See Pūitika zum See Vourukaša hin, zum Baume Hvāpi. Dort wachsen meine Pflanzen, alle, die verschiedensten Gattungen, von den in hundert Arten vorkommenden, von den in tausend Arten vorkommenden, von den in zehntausend mal zehntausend vorkommenden Arten.

Das Pehlevi übersetzt *antarə arədəm zrayańhō* durch *andar ī χelkuned zarē* „zwischen welchem der See sich teilt".

20. Diese dort benetze ich, Ahuramazda, sowohl die Nahrungsmittel des rechtgläubigen Mannes als auch das Futter des, angenehme Gaben verleihenden, Rindes. Das Getreide möge mir der Mensch essen, das Futter gehört dem, angenehme Gaben verleihenden, Rinde.

21. „Jenes ist sehr gut, jenes ist sehr vortrefflich, wie du, o wahrheitsliebender, es verkündigt hast". Mit diesem Wort erfreute der heilige Ahuramazda ihn, den heiligen Zarathustra. Reinheit ist für den Menschen nach seiner Geburt das beste Gut. Dies ist, o Zarathustra, die Reinheit, die mazdayasnische Glaubenssatzung: Wer seinen Seelenzustand reinhält durch gute Gedanken, durch gute Worte, durch gute Werke.

Der Inhalt von 21—26 wird in Dīnkerd folgendermaassen angegeben (Dīnk. VIII, 44, 21): *Madam masīh u šapīrīh ī jutšēdadāt pūn šōyišn min aparīk srav* „Über die Grösse und Vorzüglichkeit des Vendidāt wegen der Reinigung in Vergleich zu den übrigen heiligen Lehren". — *hvąm ańhvąm* übersetzt das Pehlevi durch *nafšā* „Seele, Selbst", und in Vd. 5, 21 und 10, 18 identifiziert es *ańhva* mit *daēna* (*ańhvąm daēnam kulā dō ēvak*). *ańhva* und *daēna* ist die Seele in ihren Bethätigungen und Stimmungen = Seelenzustand.

22. Schöpfer, heiliger, um wieviel höher, besser und vortrefflicher ragt diese Dämonen verscheuchende Religionssatzung, die zarathustrische, hervor über die anderen heiligen Lehren an Grösse, an Güte, an Vortrefflichkeit.

Zu *upairi* gehört das vorhergehende *asti, upairi asti*, zuweilen ist die in Verbindung mit einer Präposition stehende Copula ausgelassen, wie *paiti* in Vd. 5, 54. 56; 8, 100; Yasna 30, 1; *ā* in Yasna 43. 8. *us* in Vd. 5, 54. 56 und 9, 33. 34, vgl. Gr. πάρα für πάρεστι. *upairi asti* entspricht begrifflich Lat. super esse, supra esse „hervorragen vor, sich auszeichnen vor", Gr. ὑπέρειμι.

23. Darauf entgegnete Ahuramazda: Vergleichsweise, o Spitama Zarathustra, ragt diese Dämonen verscheuchende Religionssatzung, die zarathustrische, hervor über die anderen heiligen Lehren an Grösse, Güte und Vortrefflichkeit wie der See Vourukaša hervorragt über die anderen Gewässer.

24. Vergleichsweise, o Spitama Zarathustra, ragt diese Religionssatzung, die Dämonen verscheuchende, die zarathustrische über

die anderen heiligen Lehren hervor an Grösse, Güte und Vortrefflichkeit, wie ein sehr grosser Wasserschwall über eine sehr kleine Wassermenge hinwegströmt. Gleichsam, o Spitama Zarathustra, ragt diese Religionssatzung, die Dämonen verscheuchende, die zarathustrische, über die anderen heiligen Lehren hervor an Grösse, Güte und Vortrefflichkeit, wie ein grösserer Baum einen kleineren Baum überschattet.

avi frādavaiti wird von Justi fälschlich zu √ *du* „denken“ gezogen, während es zu Ai. *dhāv* „rinnen, strömen“ gehört, Ai. *pra-dhāvati* „fortrinnen, sich verbreiten über“; Av. *avi-frā-davaiti* „hinwegströmen über“. Das Pehlevi übersetzt *yaϑā masyayāo āfš kasyańhąm apąm avifrā davaiti* durch *cīgūn zak ī mas mayā amat šl zak ī kas mayā madam frāj yedrund* „wie dieses grosse Wasser über dieses kleine Wasser hin vorwärtsgetragen wird“. Zur Konstruktion von *manayən* „vergleichsweise“ vgl. Np.: *tū goftī hemeh hūš u ferheng būd* „er war gleichsam ganz Verstand und Klugheit“ (Fird. I ed. Vull. S. 16), oder Np. *mānend šīr* „gleichwie ein Löwe“.

25. Gleichsam, o Spitama Zarathustra, ragt diese Religionssatzung, die Dämonen verscheuchende, die zarathustrische, über die anderen heiligen Lehren hervor an Grösse, Güte und Vortrefflichkeit wie der (Himmel) diese Erde erreicht und sie ganz einschliesst.

Dieser Vergleich *yatha imąm ząm āca pairica bvāva*, der hier kein Subjekt enthält, ist ein Citat aus Yašt 13, 2, in welchem das Subjekt *asman* „Himmel“ ist: *asmanəm-yo imąm ząm āca pairica brāva*. Auch das Pehlevi ergänzt richtig *āsman* „Himmel“.

26. Wenn der Priester Ratu befragt worden ist, wenn der Priester Sraošavarəza befragt ist wegen etwas, was als Opfergabe nicht vorschriftsmässig ausersehen worden ist, wegen etwas, was als Opfergabe nicht vorschriftsmässig dargebracht worden ist, wegen etwas, was als Opfergabe nicht vorschriftsmässig abgeliefert worden ist, so vermag ihm dann dieser Ratu ein Drittel dieser Strafe zu erlassen, und wenn von ihm noch andere sündhafte Handlungen begangen sind, so ist seine Reue die Busse; wenn jedoch andere sündhafte Handlungen von ihm nicht begangen worden sind, so ist die Reue diases Mannes für immer und ewig.

Dieser Paragraph wird durch das Pehlevi sehr klar gemacht: *Zak gōft ratu* (*aigh destavar yaχsēnūnēd*) *u gōft srōšavarez* (*aigh vinās gerzēd*) *min leāla šbadūnišnīh barā dānar zak ī zakaš lā leāla šbadund* (*apūn mīnišn barā šbadund*) *min barā dahišnīh barā dēnar zak ī zakaš lā barā yehebund* (*abarā šl gōft yehaïtyund*) *min barā avspārišnīh barā dānar zak ī zakaš lā barā avspard* „Es wurde dieser Ratu angesprochen (d. h. er hat einen Priester) und es wurde der Sraošavarez angesprochen (d. h. er klagt über sein Vergehen) wegen solches, als Opfergabe Vorzubereitendes, das nicht als solche vorbereitet worden ist (das nicht in Gedanken vorbereitet wurde), wegen solches, als Opfergabe Darzubringendes, das nicht als solche dargebracht worden ist (welches nicht in Worten dargebracht worden ist), wegen solches als Opfergabe Abzulieferndes, das nicht als solche abgeliefert worden ist“. Diese Übersetzung entspricht vollkommen dem Geiste des Avesta. In den Afrigān Gahanbār werden die verschiedenen Opfergaben aufgezählt und zugleich die Strafen für denjenigen, der diese verweigert, angekündigt. Die Opfer und Gebete müssen in Gedanken, in Worten

und in der Handlung gut ausgeführt werden, was aus den Patets (Beichtformeln) hervorgeht. Nur auf diese Weise wird uns auch der Zusammenhang dieses Paragraphen mit dem vorhergehenden klar. Es wird uns nämlich hier ein Beispiel angeführt, in welchem ein Mann das in § 21 vorgeschriebene Gebot der Reinheit des Gedankens, der Worte und der Werke übertritt. — *uz-gərəp* entspricht dem ved. *ā-labh* „als Opfergabe ausersehen", vgl. Aitar. Br. 7, 15 und Ai. *ud-har.* — *draona* bedeutet „Opfergabe", vgl. Yasna 10, 10: „Ich weise zurück die leere Schüssel der bösen Frau, die totbringend ist, von welcher der Geiz nicht weicht, welche absichtlich betrügt den Priester und den Haoma, sie die selbst betrogen, dahinschwindet, die sich hinsetzt, die Opfergabe (*draona*) des Haoma verzehrend". Ferner Yasna 11, 4—7: „Mir, dem Haoma, liess der Vater Ahuramazda, der heilige, als Opfergabe (*draona*) zu teil werden die beiden Kinnbacken, das linke Auge nebst der Zunge. Wer mir diese Opfergabe (*draona*) entziehen, oder sie selbst geniessen, oder sie mir versagen sollte, die mir Ahuramazda, der heilige, verliehen hat, nämlich die beiden Kinnbacken, das linke Auge nebst der Zunge, so wird in solchem Hause nicht geboren werden ein Priester, nicht ein Krieger und nicht ein Ackerbauer, sondern in einem solchen Hause werden geboren werden verderbliche Wesen, blödsinnige [*mūraka* und *mūra* = Ai. *mūra* „blödsinnig", wie auch das Pehlevi (*mūtak*) richtig übersetzt], die die verschiedenartigsten Streiche begehen. Schnell mögest du ausschneiden vom Fleisch für den sehr starken Haoma die Opfergabe (*draona*)". Die Ausdrucksweise *uzgərəpta nava uzgərəpta* entspricht dem Ai. *kṛta-akṛta*. *Yezica hē anya* bis zum Schluss stimmt mit Vd. 3, 21 überein.

27. So sich Männer niederlassen auf demselben Ruhelager, entweder sämtlich auf dem Teppich, oder sämtlich auf dem Kissen, entweder sind bei dem einen noch zwei andere Männer, oder es sind fünf oder fünfzig oder hundert einschliesslich der Frauen. Sollte dann einer von diesen Männern sterben, bis zu wievielen unter den Männern gelangt die Drukhš Nasus mit Krankheitsstoff, Fäulnis und mit Schmutz?

Der Inhalt von 27—34 ist nach Dīnkerd VIII 44, 22: *Madam rīmanīh ī min hamkarpakīh ī levatā nasāk u hamkarpakīh ī levatā zak manu levatā nasāk hamkarpak* „Über die Verunreinigung, die von der körperlichen Berührung mit einem Toten herrührt und über die körperliche Berührung mit einem andern, der mit einem Leichnam in körperlicher Berührung stand". — *paitica hē anya* übersetzt das Pehlevi durch *patīrak-ic alā zakān* „und dicht neben ihm ein anderer". *narə̄s* ist Acc. pl. für *naraṣ* wie *mə̄hmaidī* (s-Aor.) für *maḥmaidī* von $\sqrt{man}$.

28. Darauf sprach Ahuramazda: Wenn er ein Priester sein sollte, so läuft, o Spitama Zarathustra, diese Leichendämonin, die Drukhš Nasuš nämlich weiter, wenn sie bis zu dem elften herankommt, so steckt sie noch den zehnten mittelbar an. Wenn er jedoch ein Krieger ist, so läuft, o Spitama Zarathustra, diese Leichendämonin nämlich weiter und wenn sie bis zu dem zehnten herankommt, so steckt sie noch den neunten an, wenn er jedoch ein Ackerbauer ist, so läuft, o Spitama Zarathustra, diese Leichendämonin nämlich weiter, und wenn sie bis zu dem neunten herankommt, so steckt sie noch den achten mittelbar an.

Der Satz: „Wenn sie bis zu dem elften herankommt, so steckt sie noch den zehnten mittelbar an" bedeutet, dass der Tote von den ihm aneinander gereiht sitzenden Personen nur auf die elf ersten in allen vier Richtungen eine

verunreinigende Wirkung ausübt. So heisst es in dem Rivāyat des Kāma Bahra, das von Darmesteter: Zendavesta, Vendidād S. 75, Anmerk. citiert wird: „Wenn Menschen auf demselben Ort ruhen, und einer von diesen stirbt, so sind alle diejenigen, die ihn bis zum elften Mann in allen vier Richtungen umgeben, unrein, wenn sie sich gegenseitig berührt hatten“. Dass ein Leichnam nach allen vier Richtungen hin verunreinigend wirkt, geht auch aus Vd. VI, 30—31 hervor: „Schöpfer, heiliger, bis wie weit von diesem stehenden Wasser gelangt diese Leichendämonin mit Unreinheit, Fäulnis und Schmutz? Darauf sprach Ahuramazda: Sechs Schritte nach jeder der vier Richtungen“.

29. Wenn es nun ein Schäferhund sein sollte, so läuft dann, o Spitama Zarathustra, diese Leichendämonin weiter, und wenn sie bis zum achten herankommt, so steckt sie noch den siebenten an, wenn es nun ein Hofhund sein sollte, so läuft dann, o Spitama Zarathustra, diese Leichendämonin weiter, und wenn sie bis zum siebenten gelangt ist, so steckt sie noch den sechsten mittelbar an.

30. Wenn es nun ein Jagdhund sein sollte, so läuft dann, o Spitama Zarathustra, diese Leichendämonin weiter, wenn sie bis zum sechsten gelangt, so steckt sie noch den fünften an. Wenn es nun ein junger Hund sein sollte, so läuft dann diese Leichendämonin weiter, und wenn sie bis zum fünften gelangt, so steckt sie noch den vierten mittelbar an.

31. Wenn es nun ein Stachelschwein sein sollte, so läuft dann diese Leichendämonin weiter, wenn sie bis zum vierten gelangt, so steckt sie noch den dritten an. Wenn es der Hund Jazuš sein sollte, so läuft diese Leichendämonin weiter, wenn sie bis zum dritten herankommt, so steckt sie noch den zweiten mittelbar an.

32. Wenn es der Hund Aiwizuš sein sollte, so läuft dann, o Spitama Zarathustra, diese Leichendämonin weiter, wenn sie bis zum zweiten herankommt, so steckt sie den ersten an. Wenn es nun der Hund Vizuš sein sollte, so läuft dann die Leichendämonin, o Spitama Zarathustra, weiter, und wenn sie bis zum ersten gelangt ist, so steckt sie noch den ersten an.

33. Schöpfer, heiliger, wenn es ein Fuchs sein sollte, wieviel Geschöpfe des heiligen Geistes verunreinigt dieser Fuchs unmittelbar und wieviel verunreinigt er mittelbar?

34. Darauf sprach Ahuramazda: Dieser Fuchs verunreinigt keins der Geschöpfe des heiligen Geistes unmittelbar, und nicht verunreinigt er mittelbar, ausser demjenigen, der ihn schlägt und tötet, an ihm haftet es für immer und ewig.

35. Schöpfer, heiliger, wenn es nun sein sollte ein verderbliches, dämonisches, zweibeiniges Wesen, nämlich der ruchlose Ašemaogha, wieviel Geschöpfe verunreinigt er unmittelbar, wieviel verunreinigt er mittelbar.

36. Darauf sprach Ahuramazda, wie eine Eidechse, deren Gift vertrocknet ist, die vor einem Jahr gestorben ist; denn, solange es lebt, o heiliger Zarathustra, verunreinigt, o Spitama Zarathustra, das verderbliche, dämonische, zweibeinige Wesen, nämlich der ruch-

lose Ašemaoγa, Geschöpfe des heiligen Geistes unmittelbar, so lange es lebt, verunreinigt es mittelbar.

37. Während es lebt, schlägt es das Wasser, während es lebt, löscht es das Feuer aus, während es lebt, führt es das Rind gefangen fort, während es lebt, schlägt es den frommen Mann mit einem, die Sinne betäubenden, und die Lebenskraft vernichtenden, Schlage, doch ist es nicht so, wenn es gestorben ist.

Av. *varata* = Phl. *vartak*, Np. *bardah* „gefangen".

38. Denn während es lebt, raubt, o Spitama Zarathustra, das verderbliche, dämonische, zweibeinige Wesen, nämlich der ruchlose Ašemaogha, dem frommen Mann den Reichtum an Lebensmitteln, an Kleidung, Holz, Futter, Erz, doch ist es nicht so, wenn es gestorben ist.

Das Pehlevi übersetzt es folgendermaassen: *mā zīvandak mar ī druvand, dozang, edūn ahramōg ī anāhrav min gabrā ahrav sīrīh ī χurišn u vastarg u dār u nimad u ayīn-ic bara burd* „Welcher, so lange er lebt, der verderbliche, der dämonische, der zweibeinige, nämlich der Ahramōg, der ruchlose, von dem Menschen hinwegschafft den Reichtum an Lebensmitteln, Kleidung, Holz, Futter, Erz". Der Inhalt von 35—38 ist nach Dīnkerd VIII 44, 23 folgender: *Madam mar ī darvand, āharmōg, i anāhrav zīvandak u min avākīh pāhriχtan* „Über den verderblichen, dämonischen Ahramōg, den ruchlosen, wenn er lebt, und darüber, dass er seine Hülfe verweigert".

39. Schöpfer, heiliger! So wir zu den Wohnungen, o heiliger Ahuramazda, in dieser bekörperten Welt, das Feuer, den Barsman, die Schale, den Haoma und den Mörser bringen und nun in dieser Wohnung ein Hund oder ein Mann sterben sollte, wie sollen diese Anhänger des Mazda sich verhalten?

40. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Heraus aus diesen Wohnungen mögen sie bringen, o Spitama Zarathustra, das Feuer, den Baresman, die Schale, den Haoma, den Mörser, heraus mögen sie gleichzeitig den Toten tragen, ganz so, wie wenn ein dem göttlichen Gesetz Ergebener vom vorschriftsmässigen Ort fortgeschleppt wird und dann verzehrt wird (von den Vögeln).

Der Dat. *dāityayāi* steht für den Instr., wie Vd. V, 49 *χ*^v^*arəϑaēibyo*, in Yasna 10, 9 *yābyō* für den Instr. steht; und zu *dāityayāi* ist, wie das Pehlevi richtig bemerkt, *gātu* zu ergänzen. Es kann nicht übersetzt werden: „Wie ein dem göttlichen Gesetz Ergebener von einem dem göttlichen Gesetz ergebenen herausgetragen wird", denn in Vd. 3, 14 heisst es: „Nicht soll einer allein den Toten heraustragen". Das Pehlevi übersetzt die Stelle folgendermaassen: *Va leālā zak rīst āī yedrunēnd hūmānākīh ī šlā cigūn gabrā manū dādīhā pūn dādgās yedrūnēnd vāī šlā min dādgās pūn vaštamūndan* „Und weg sollen sie diesen Toten tragen ähnlich einem solchbeschaffenen Mann, den man der göttlichen Vorschrift gemäss herausträgt zum vorschriftsmässigen Ort, und den die Vögel vom vorschriftsmässigen Ort wegtragen zum Verzehren".

41. Schöpfer, heiliger, wann sollen diese Anhänger des Mazda hier jenes Feuer zurückbringen zu jener Wohnung, wo jener Mann gestorben ist?

42. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Neun Nächte lang sollen diese Anhänger des Mazda warten im Winter, aber im Sommer einen Monat lang. Hierauf sollen die Gläubigen jenes Feuer zurückbringen in jenes Haus, wo gerade jener Mann gestorben ist.

43. Schöpfer, heiliger, wenn diese Gläubigen jenes Feuer zurückbringen in jenes Haus, wo jener Mann gerade gestorben ist, in der Zwischenzeit der neun Nächte oder im Laufe des Monats, was ist nun dessen Strafe?

Dem *kā hē asti ciϑa* entspricht ved. *kā tatra prāyaścittir iti*, vgl. Ait. Brahm. V, 26.

44. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Einem solchen, der einen verdammten Leib hat, erteile man zweihundert Schläge mit dem Pferdestachel und zweihundert mit dem Sraošocarana.

Der Inhalt von 39—44 ist nach Dīnkerd VIII 44, 24 folgender: *Madam cand zamān rīmanīh u min avaš ẓzlūndan mandaẽm avaš būrdan bāhrīzišn ī χān ī manū kalbā ayav mardūm bēn vatērēd gērak min ēš pataš barā āzlūnēd u χurišn va avarīk mandaẽm ī bēn zak χān bēn sī gām, u mā bēn hambaba* „Darüber, wie lange die Unreinheit dauert und wegen des Hingehens zu ihr und wegen des Hintragens von Geräten zu ihr und wie man das Haus meidet, in welchem ein Hund oder ein Mensch gestorben ist, und über den Ort, von welchem sich jedermann fernhalten soll, und über die Nahrung und die anderen Geräte, die in diesem Hause innerhalb drei Schritte sich befinden, und was sonst damit im Zusammenhang steht.

45. Schöpfer, heiliger, wenn in diesem Hause eines Gläubigen eine Frau schwanger wird einen Monat lang, oder zwei Monate, oder drei Monate lang, oder vier Monate, oder fünf Monate, oder sechs Monate lang, oder sieben Monate, oder acht Monate, oder neun Monate, oder zehn Monate lang, sollte dann diese Frau nun niederkommen mit einem leblosen Kinde, wie sollen sich diese Gläubigen verhalten?

Der Inhalt von 45—46 ist nach Dīnkerd VIII 44, 25 folgender: *Madam nēšā, kūdak bēn aškūm barā yemītunēd, manu nasūk yehevunēd mū bēn hambaba* „Über eine Frau, deren Kind im Schoss gestorben sein sollte und als Leichnam geboren wird, und was damit im Zusammenhang steht".

46. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Wo in einem solchen Hause eines Gläubigen ein Ort ist, der vor allem die reinste Erde hat, der die trockenste Erde hat, und (wo) am wenigsten diese Wege das Kleinvieh und das Zugvieh betreten und das Feuer des Ahuramazda, das Baresman, das in gesetzmässiger Weise zusammengebunden ist, und der rechtgläubige Mann. — —

Der Nachsatz beginnt mit § 49.

47. Schöpfer, heiliger, wie weit vom Feuer, wie weit vom Wasser, wie weit vom zusammengebundenen Baresman, wie weit von den rechtgläubigen Männern?

48. Hierauf entgegnete Ahuramazda: Dreissig Schritte vom Feuer, dreissig Schritte vom Wasser, dreissig Schritte vom zusammengebundenen Baresman, drei Schritte von den frommen Männern.

49. Dort sollen diese Gläubigen auf jener Erde eine Umfriedigung machen. Mit Speisen sollen darauf diese Gläubigen sie hinbringen, mit Kleidern sollen darauf diese Gläubigen sie hinbringen.

50. Schöpfer, heiliger, welches von den Speisen soll diese Frau zuerst geniessen?

51. Darauf erwiderte Ahuramazda: Asche mit Kuhurin, drei Tropfen, sechs, oder neun. Diese Leichenbehälter im Innern ihres fruchtreichen Schosses würde sie dann von sich entfernen.

Das Pehlevi übersetzt *aēte daχma* bis zum Schluss folgendermaassen: *šlāšān χazān barā šebkunišnīh rāī min anderūn nēmak ī burdār hurūsvarāk* „Wegen des Entlassens dieser Leichenbehälter aus dem inneren Teile der Fruchtbarkeit des Mutterschosses".

52. Nun soll sie darauf geniessen kochende Stutenmilch, Kuh-, Schaf-, Ziegenmilch, reine oder unreine; ferner gekochtes Fleisch ohne Wasser, gemahlenes Getreide ohne Wasser und Wein ohne Wasser.

hamvaoiri „was den Religionsvorschriften entspricht = rein" (Pehl. *hāmgūn zenā vāvarīgan*), *usvaoiri* „was den Religionsvorschriften nicht entspricht = unrein" (Pehl. *zakic min zenā vāvarīgān*). Pehl. *vāvarīgān*, womit Av. *vaoiri* übersetzt wird, steht in Yasna 43, 15 für Av. *urvāta* „Religionssatzungen, heilige Lehre". Pehl. *vāvarīh* (Dīnk.) „heilige Lehre", *vāvar* „gesetzmässig" (Dīnk. VIII 20, 43; 39, 31; 45, 13), Np. *bāvar* „Glaube", arm. Lehnw. *vaver, vaverakan* „gesetzmässig, zuverlässig, gültig", *anvaver* „ungültig, profan" Av. *vaoiri* aus **vavri* zu √*var* „glauben", *urvāta* aus **vrāta, varəna* „Glaube", *fravarəti* „Bekenntnis". *maδu*, wofür im Pehl. 8, 22 das Ideogramm *ās* „Wein" steht, bedeutet „Wein", Np. *mai* „Wein". Nach Herodot I, 133 und Xenophon cyrop. VIII, 8, 10 war der Wein ein Lieblingsgetränk der Perser.

53. Schöpfer, heiliger, wie lange sollen sie (die Gläubigen) verharren, wie lange Wartezeit sitzt sie ab, während sie Fleisch, Getreide und Wein geniesst?

Zu der Konstruktion: *cvaṭ drājō upamaitīm* „wie lange Wartezeit" vgl. VI, 1: *cvantəm drājō zrvānəm* „wie lange Zeit". *χ^varənti* ist, worauf mich Herr Prof. Geldner aufmerksam gemacht hat, Part. fem. Wie im Mittelindischen, so tritt auch im Avesta sehr häufig der starke Stamm an Stelle des schwachen, vgl. *astvainti* loc. sg. Vd. 7, 55; 8, 81; Yašt 10, 44. *χrvīšyantahē* Gen. sg. Yašt 10, 36. Yašt 21, 1 *apayantamahē* ist Gen. superl. des Part. praes.; *zbayantāi* Dat. sg. Yašt 17, 2. Das Pehlevi übersetzt folgendermaassen: *cand dirājāk madam katrunānd afšān, cand madam katrunišnīh īta, amat yaštund bisryā u jurtāk u māī* „Wie lange Zeit sollen auch sie innehalten, wie lange ist das Verharren, während sie Fleisch, Getreide und Wein geniessen". Die Wartezeit der Frau fällt in zwei Teile: die ersten drei Tage ist sie von der Aussenwelt streng abgeschieden, dann in den neun weiteren Tagen vollzieht sich die Reinigung, wobei sie noch abgesondert lebt.

54. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Drei Nächte lang sollen sie verharren, drei Nächte an Wartezeit sitzt sie ab, während sie Fleisch, Getreide und Wein geniesst, dann nach den drei Nächten möge sie ihren Körper rein waschen, sich des Kleides entäussernd, mit Kuhurin und mit Wasser an den neun Erdlöchern, dann ist sie im Begriff, sich zu reinigen.

Zu *us vastrāṭ* ist das Partic. der Copula zu ergänzen, *us-ah* c. abl.

„sich entäussern" vgl. noch Vd. 9, 33. 34; ebenso ist hier zu *paiti* die Copula zu ergänzen, *paiti-ah* „dabei sein, im Begriff sein" wie in Vd. 8, 100 *paiti avahištōē* „er ist im Begriff entgegenzutreten", vgl. hierzu noch die Anmerk. zu 5, 22. Die Reinigungsceremonie an den neun Löchern wird in Vd. IX behandelt. Nach der Pehlevi-Übersetzung (vgl. Anm. zu 53) geniesst der Mann während der Wartezeit dieselben Speisen wie die Frau. Die Abschnitte 44—54 kehren im Vendidād häufig wieder, so ist 44 eine vielfach wiederkehrende Formel vgl. VI, 5 und V, 45—54 = VII, 60—69; V, 46—48 = VIII, 5—7; V, 46—49 = III, 15—18. Das Pehlevi übersetzt *us tanūm snayaēta us vastrāt* durch *lealā tan āī χaleluněd u lealā vastarg* „Sie soll ihren Körper abwaschen und das Kleid".

55. Schöpfer, heiliger! Wie lange sollen sie verharren, wie lange Wartezeit sitzt sie ab nach den drei Nächten, während ihr Wohnsitz getrennt ist, ihre Speisen getrennt sind, ihre Kleider getrennt sind von den übrigen Gläubigen?

yūtō ist adv. „getrennt" = Pehl. *jūd* (geschrieben: *javīd*), Np. *judā* „getrennt", Grdf. **yūtas*, vgl. Av. *tarō*, Ai. *tiras*. *yūto* ist hier mit dem Substantiv als ein Compositum aufzufassen, also *yūtō-gātuš* „getrennten Wohnsitz habend". Das Pehlevi übersetzt diese Stelle gerade umgekehrt: *Amat āyōjěd ēl gās va āyōjěd ēl χurišn va āyōjěd ēl vastarg va āyōjěd ēl zakān mazdayasn* „Während sie sich verbindet mit ihrem Lager, sich verbindet mit den Speisen, sich verbindet mit der Kleidung, sich verbindet mit den übrigen Mazdayasnern"; das Pehlevi leitet also *yūto* von $\sqrt{yu}$ „verbinden" ab.

56. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Neun Nächte sollen sie warten, neun Nächte an Wartezeit sitzt sie nach den drei Nächten ab, während ihr Lager getrennt ist, ihre Speisen getrennt sind, ihre Kleider abgesondert sind von den übrigen Gläubigen. Dann nach neun Nächten möge sie ihren Körper waschen, sich des Kleides entäussernd, mit Kuhurin und mit Wasser, dann ist sie dabei, sich zu reinigen.

57. Schöpfer, heiliger! Sind diese Kleider nach der Reinigung und Waschung brauchbar für den Zaotar, den Havanan, Atravaχš, Fraberetar, Aberet, Asnātar, Raēϑwiškara, Sraošavarez, den Priester, den Krieger, den Ackerbauer?

58. Darauf erwiderte Ahuramazda: Nicht sind diese Kleider nach der Reinigung und Waschung brauchbar für den Zaotar, nicht für den Havanan, nicht für den Atravaχš, nicht für den Fraberetar oder den Aberet, oder den Asnātar, oder den Raēϑwiškara, oder den Sraošavarez, oder den Priester, oder den Krieger, oder den Ackerbauer.

59. Wenn in diesem Hause des Gläubigen eine Frau die Menstruation haben sollte, oder wenn ein Körperteil mit einer Wunde behaftet ist und das Ruhelager verunreinigt, dann ruhen sie auf dem Teppich und auf dem Kissen eines solchen (verunreinigten Ruhelagers), womit sie sich bedecken sollen, so lange, bis sich endlich die Hand vollständig zum Dankgebet erheben darf.

skəndō-aipijatō und *gātuš aipiritō* sind nach dem Pehl. als Composita zu fassen, *skənda* „Wunde" Yasna 4, 28; und *pištrō* wird hier und im Vd. 13, 10 durch Pehlevi *pēšak* übersetzt und bedeutet „Körperteil, Glied",

was aus der Glosse im Vd. VIII, 41 mit Sicherheit hervorgeht. *pēšak* = Airan. **pašya*: Ai. *pakša* „Körperteil, Seite". Dass *aipiritō* nicht mit *pištrō* zu einem Compositum zu verbinden ist, hat auch das Pehlevi richtig bemerkt, denn „durch einen Körperteil besudelt" giebt keinen Sinn. Nach Geldner bedeutet *skəndō* „profusio seminis, Beischlaf" und er vergleicht *askənda* „keusch, Jungfrau", und im Sk. Verbindungen wie *skandoretasas* T. S. 5, 6, 8, 4, so dass nach Geldner zu übersetzen wäre, „wenn ein Glied durch Beilager befleckt ist". Das Pehlevi verbindet *aipiritō* mit *gātuš* und glossiert es durch: *armēšt amat yašt lā kard yekumunēd* „man sitzt abgesondert, wo kein Gebet verrichtet wird". Diese Glosse ist zum Verständnis der Schlussworte unseres Paragraphen sehr wichtig. Erst dann darf man die Hand zum Dankgebet erheben, wenn man nicht mehr abgesondert zu sitzen braucht, d. h. wenn man wieder rein geworden ist. *aētaḍa aētahe* bis *hamvərənāonte* findet sich auch in VII, 8, wo es folgendermaassen übersetzt wird: *ēdūn* *šlāšān ita vastarg u bališn madam nihumb* „Dann dient ihnen Teppich und Kissen zur Bedeckung". *āste* „sie sitzen" ist 3. sg. für 3. pl. wie in 5, 6; 6, 28; 6, 47; 6, 51 und zwar sind von *āstē* die Acc. *stairišca barəzišca* abhängig, vgl. Vd. 18, 26 *barəziš sayamna* „auf dem Kissen liegend"; III, 25 *starəta gātuš sayamanō* „auf dem gepolsterten Lager liegend". *frīnē* wird durch *pūn franāmišn* „zum Dankgebet" übersetzt; vgl. Ai. *prīṇana* „Ergötzen, Befriedigung". Der Inhalt von 57—59 ist nach Dīnkerd VIII 44, 26 folgender: *Madam vastarg ī akār u rīmān zek ī pūn χšvaš māonhō šūst yekumunēd* „Über ein Kleid, das unbrauchbar und unrein geworden ist, und über ein solches Kleid, das vor sechs Monaten gewaschen war". Zum Verständnis des Dīnkerd vgl. Vd. VII, 15. — Für *hąmci* ist besser *hąmca* zu lesen, was die meisten Hss. haben. Über den abgekürzten Relativsatz *hąmvərənāonte* vgl. V, 1 Anm. In 59 ist dargelegt worden, dass unrein gewordene Gegenstände denjenigen von grossem Nutzen sind, die sich gleichfalls im unreinen Zustande befinden.

60. Denn nicht lasse ich, Ahuramazda, Kleidungsstücke nutzlos liegen, weder den Wertgegenstand eines Asperena, noch einen so geringen Wertgegenstand, wie jenes Mädchen ins Hohlmaass Garnabfälle wirft.

Das Pehlevi übersetzt folgendermaassen: *Lā aspern masāk cīgūn zūzu lā zek and cand masāk, cand zek manu carātīk madam pūn zak patmānak pūn šabkūnišnīh šabkūnād ān dūk* „Nicht den Wert eines Asperena, d. i. soviel wie ein Züz (eine babylon. Münze), nicht sogar einen so kleinen Wert, wie das, was das Mädchen ins Hohlmaass zu den Abfällen wirft, nämlich den Knäuel" (Pehl. *dūk* = Np. *dūkčeh*, *dūkǰī* „Knäuel, Spindel"). — Av. $\sqrt{\textit{harəc}}$ „werfen" = Arm. *arkanem* „fortwerfen, werfen". *mąm* = Pehl. *patmānak*, Np. *pēmāneh* „Hohlmaass, Gefäss" vgl. Ai. *unmāna* „Hohlmaass". Die Wolle, die der Spinnerin übergeben wird, wird ihr zugewogen, und um nachkontrollieren zu können, dass sie alles versponnen und nichts von der Wolle beiseite geschafft hat, wirft sie die Garnabfälle in ein Gefäss.

61. Wenn diese Gläubigen die für das Hohlmaass bestimmten Garnabfälle auf den Toten hinwerfen sollten, soviel wie das Mädchen ins Hohlmaass Garnabfälle wirft, so ist man während seiner Lebzeit unfromm und nach seinem Tode hat man nicht Anteil am Paradies.

Der Text *avi mąm harəkə hərəzyāṯ* (Sg. für Pl.) ist verdorben. Der Inhalt dieses Paragraphen ist nach Dīnkerd VIII 44, 27 folgender: *Madam girān vinasih ī vastarg cand ēvak dhōvana anāvīnīhā pūn nasāk frāz šebkuną* „Über die schwere Sünde, die darin besteht, das man ein Kleid, so gross wie einen einzigen Fetzen gesetzwidrig auf einen Leichnam fortwirft".

62. In die jenseitige Welt der Gottlosen pflegt man zu geraten,

in die finstere, aus der Finsternis stammende Hölle. Dies euer Leben wird, ihr Ungläubigen, infolge eurer Thaten eure eigene Seele dem höllischen Leben überantworten.

Zu *təm vāo ahūm drvantō šyaoϑnāiš χᵛāiš χᵛādaēna nisirinuyāt* vgl. Yasna 31, 20: *təm vāo ahūm drəgvantō šyaoϑanāiš qāiš daēnā naēšat*. Dass *daēna* und *aṅhva* „Seelenzustand" bedeutet, vgl. oben § 21 Anm. Das Pehlevi übersetzt diese Stelle folgendermaassen: *Tam ahvān ī lekūm manū darvand havāēd hatān kunišn ī nafšā manū zak ī nafšā dīn barā avsparēd ṣl zak ī vaddūm ahvān* „Euer finsteres Leben überliefert euch, ihr Gottlosen, sofern eure Handlungen solche sind, denen ein eigenes Gesetz ist, dem höllischen Leben".

2. Vendidād VI.

1. Wie lange Zeit ist Nichtbewässerung desjenigen Ackerlandes, wo Hunde und Menschen gestorben sind? Darauf entgegnete Ahuramazda: Ein Jahr lang, o frommer Zarathustra, ist Nichtbewässerung derjenigen Erde, wo Hunde und Menschen gestorben sind.

anaiδya, das durch Pehl. *anāpētān* „Nichtkultivierung" übersetzt wird, ist aus *a* + *naδya* entstanden: Ved. *nadī* „Wasser, Fluss", *nādya* „dem Wasser angehörig", Np. *nā* (Firdūsi) „Wasser" aus **nāy*, das auf *nadi* zurückgeht, Got. *natjan*, Ahd. *nezzan* „benässen", *naz* „nass". Av. *anaidya* heisst „Wasserlosigkeit, Nichtbewässerung". Es kommt noch in VI, 40 adverbiell vor *anaiδīm* „auf wasserloser, bezw. flussloser Fläche" vgl. Av. *nyāpam, paityāpam, anāpa, vitāpa*.

2. Nicht sollen darauf die Gläubigen dieses Land bebauen, nicht sollen sie Wasser rieseln lassen, da wo Hunde und Menschen gestorben sind, im Laufe eines Jahres. Das andere Land können nach Belieben die Gläubigen dann bebauen.

3. Wenn die Gläubigen jenes Land bebauen, wenn sie Wasser fliessen lassen sollten da, wo Hunde und Menschen gestorben sind, im Laufe eines Jahres, so versündigen sich dann im Hinblick auf das Herumzerren von Leichenbestandteilen diese Gläubigen gegen das Wasser, die Ländereien und die Pflanzen.

nasuspaya „das Herumzerren von Leichenbestandteilen", vgl. im weiteren § 29 *pairispāiti* „das Umherziehen, Umherschwimmen" von √*spā* „ziehen, herausziehen, entfernen": Gr. σπάω „ziehen, zerren, herausziehen", περισπάω „umherziehen", σπάτος „Fell", eigentlich „das Abgezogene": Av. *spaya* „Fell, Decke", in *ništarətōspaya* „worüber Felle ausgebreitet sind". *nasuspaēm* ist adverbialer Accusativ, wofür gewöhnlich der Instrum. steht, so in 29 *pairispāiti*, in Vd. 5, 4 steht der adv. Acc. *išasəm jiṯašəm*, während dafür in Yasna 53, 9 der Instr. steht: *aēšasa dǝ̄jiṯarətā*. *nasuspaēm pascaēta* u. s. w. übersetzt das Pehlevi folgendermaassen: *cigūn manū pūn nasāk nikānīh, aχar āstārēnd ṣlāšān manū mazdayasn havād mayā amat barā rējēnd zamīk amat barā χafrūnd va urvār amat barā zarītund* „So machen sie, welche die Mazdayasner sind, welche bei der Eingrabung von Leichenbestandteilen sind, nachher unrein das Wasser, wenn sie es fliessen lassen, die Erde, wenn sie umgraben, und die Pflanzen, wenn sie säen".

4. Schöpfer, heiliger, wenn die Gläubigen dieses Land bebauen, wenn sie Wasser fliessen lassen da, wo Hunde und Menschen gestorben sind, im Laufe eines Jahres, was ist die Strafe dafür?

5. Einem solchen, dessen Körper verdammt ist, erteile man zweihundert Schläge mit dem Pferdestachel und zweihundert mit dem Sraošacarana.

6. Schöpfer, heiliger, wenn die Gläubigen das Land mit einem Kanal versehen wollen, um es zu begiessen, zu pflügen und umzugraben, wie sollen es die Gläubigen machen?

Die Stelle *yezi vasən aēte mazdayasna ząm raoďayąm* ist auch ein Citat des Pehl.-Gloss. zu Vd. 5, 7, wo ebenfalls von der Bewässerung die Rede ist. — *raoďayąm* ist Infinitiv „mit einem Kanal versehen“: Np. *rōd* „Fluss“. Das Pehlevi übersetzt hier sehr ungenau: *Hat afšān kāmak havād mazdayasnān zamīk ī ārōdišnōmend randīdan, pēχtan u namb kerden u kēštan u tōχm madam pergendan* „Wenn von diesen Mazdayasnern gewünscht wird, die ergiebige Erde zu zerstückeln, zu pflügen und feucht zu machen und sie zu bebauen und Saat auszustreuen“.

7. Darauf erwiderte Ahuramazda: Diese Gläubigen sollen sich dort zunächst umsehen auf dieser Erde nach solchen Knochen, Haaren, nach Kot, Urin und Bluterguss.

spūma „Kot“: Gr. *σπατίλη* „Kot“ von *σπάω*: Av. *spā*, vgl. begrifflich Ai. *nisarga* „Leibesentleerung“. *astąmca* u. s. w. sind Gen. partit., *hē* ist Gen. und bezieht sich auf das folgende *zəmō*, es ist also mit „dort“ zu übersetzen.

8. Schöpfer, heiliger, wenn sie sich nicht umsehen nach solchen Knochen, Haaren, nach Kot, Urin und Bluterguss, was ist dafür die Strafe?

9. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Einem solchen, dessen Körper verdammt ist, erteile man zweihundert Schläge mit dem Pferdestachel, zweihundert mit dem Sraošacarana.

10. Schöpfer, heiliger, wer einen Knochen von einem toten Hunde oder Menschen wegwirft, selbst nur soviel wie des kleinsten Fingers oberstes Glied; wenn dort Fettigkeit oder Mark zergeht, was ist dafür die Strafe?

fratəməm ṭbišiš = Pehl. *frāzdūm bujak* „die oberste Biegung“; *uϑəm* = Pehl. *carpišn* „Fett“; *ūϑotās* = Pehl. *mazg* „Mark“.

11. Darauf erwiderte Ahuramazda: Man erteile dreissig Schläge mit dem Pferdestachel, dreissig mit dem Sraošocarana.

12. Schöpfer, heiliger, wer einen Knochen von einem toten Hunde oder Menschen hinwirft, selbst nur so gross, wie des mittleren Fingers oberstes Glied; wenn dort Fettigkeit oder Mark zergeht, was ist dafür die Strafe?

13. Darauf erwiderte Ahuramazda: Man erteile fünfzig Schläge mit dem Pferdestachel, fünfzig mit dem Sraošocarana.

14. Schöpfer, heiliger: Wer einen Knochen von einem toten Hunde oder Menschen hinwerfen sollte, nur soviel, wie des grössten Fingers oberstes Glied, wenn dort Fettigkeit oder Mark zergehen sollte, was ist dafür die Strafe?

15. Darauf erwiderte Ahuramazda: Man erteile siebzig Schläge mit dem Pferdestachel, siebzig mit dem Sraošocarana.

16. Schöpfer, heiliger, wer einen Knochen von einem toten

Hunde oder Menschen hinwirft, der den Umfang eines Fingers oder die Grösse einer Rippe hat, wenn dort Fettigkeit oder Mark zergeht, was ist dafür die Strafe?

ərəzu-stavañh „Fingersbreite habend“: Ai. *sthaviman* „Breite“, *sthavira, sthūra* „breit, dick“, Av. *stūi* „reichlich“, Np. *suturg* „stark, gross“, Oss. *sthur* „stark, gross“. Das Pehlevi übersetzt: *angušt zahāk* (*angušt darānāk*) „Fingerslänge habend“.

17. Darauf sprach Ahuramazda: Man erteile ihm neunzig Schläge mit dem Pferdestachel, neunzig mit dem Sraošocarana.

18. Schöpfer, heiliger, wer den Knochen eines toten Hundes oder Menschen hinwirft, der den Umfang von zwei Fingern oder die Grösse von zwei Rippen hat, wenn dort Fettigkeit oder Mark zergeht, was ist dafür die Strafe?

19. Darauf erwiderte Ahuramazda: Einem solchen, dessen Körper verdammt ist, erteile man zweihundert Schläge mit dem Pferdestachel, zweihundert mit dem Sraošocarana.

20. Schöpfer, heiliger, wer einen Knochen von einem toten Hunde oder Menschen hinwirft, der den Umfang eines Armes oder die Grösse einer Hüfte hat, wenn dort Fettigkeit oder Mark zergeht, was ist dafür die Strafe?

21. Darauf entgegnete Ahuramazda: Vierhundert Schläge erteile man ihm mit dem Pferdestachel, vierhundert mit Sraošocarana.

22. Schöpfer, heiliger, wer einen Knochen von einem toten Hunde oder Menschen hinwirft, nur so gross wie der Kopf eines Menschen, wenn dort Fettigkeit oder Mark zergehen sollte, was ist dafür die Strafe?

23. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sechshundert Schläge erteile man ihm mit dem Pferdestachel, sechshundert mit dem Sraošocarana.

24. Schöpfer, heiliger, wer den ganzen Körper eines toten Hundes oder Menschen hinwirft, wenn dort Fettigkeit oder Mark zergeht, was ist dafür die Strafe?

25. Darauf erwiderte Ahuramazda: Tausend Schläge erteile man ihm mit dem Pferdestachel, tausend mit dem Sraošocarana.

Der Inhalt von 1—25 ist nach Dīnkerd folgender: *Madam zamīk manū anšutā ayav kalbā pataš vatērēd cand zemān min mayā madam šebkuną u zarīdundan anāpētānīh; va hamāk zamīk bīm ī min nasāk tamā yehevund rāī nigirīdan āχar mayā madam šebkuną vināš ī amat lā nigīrāk nasāk zak gērāk afaš mayā barā avaš yemitunēd, va mā bēn hambabā* „Wie lange die Erde, auf welcher ein Hund oder ein Mensch gestorben ist, nicht zu kultivieren, mit Wasser zu begiessen und zu besäen ist; es ist das Ackerland infolge der Furcht, die von dort befindlichen Leichenstücken entsteht, zu durchsuchen und dann mit Wasser zu begiessen. Die Sünde, wenn nicht durchsucht wird jener Ort, der Leichenbestandteile enthält, und wenn er Wasser dahin bringt, und was damit im Zusammenhang steht.

26. Schöpfer, heiliger! Wenn diese Gläubigen, im Schritt gehend, im Laufmarsche, oder im Ritte, oder auf ihrer Fahrt zu einem Leichnam in einem fliessenden Gewässer kommen, wie sollen sich jene Gläubigen verhalten?

pāda ayantəm, tacintəm, barəmnəm, vazəmnəm sind adverbiale Accusative, ebenso *barəntəm* in § 46 und 47. — Das Pehlevi übersetzt diesen Paragraphen folgendermaassen: *amat šlāšān mazdayasn pūn raglā sātunānd ayav tacānd ayav yedrunānd ayav vazānd* (*barō aspō, vazō rasō*) *tacāk mayā ī nasōmend frāz yahamtunānd* „Wenn jene Mazdayasner im Schritt gehend, oder laufend, oder reitend, oder fahrend (*bar* bedeutet „Ross", *raz* bedeutet „Wagen"), zu einem fliessenden Gewässer, das einen Leichnam enthält, gelangen".

27. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Mit Losbinden der Schuhe, mit Ablegung ihrer Kleider soll man warten, o Zarathustra, man soll vorwärts gehen, man soll den Toten heraustragen aus dem Wasser, o Zarathustra, bis zu dem untern Teil des Beines soll man ins Wasser gehen, bis zu den Knieen ins Wasser, bis zur Körperhälfte ins Wasser, mannshoch soll man ins Wasser gehen, bis man endlich hinzukommt zu dem toten Körper.

aoϑra „Schuhe" über dessen Etymol. s. Hübschmanns Arm. Gr. Pehl. *mūk* „Schuhe" = talm. L.W. *mūkā*, Arab. *mauq*, Gr. βαῦκις „Stiefel", arm. *moig*, Np. *muzeh*, vgl. Ai. *moka, nirmoka* „Fell".

28. Schöpfer, heiliger, wenn diese Leichname zerfallen und in Fäulnis übergegangen sind, wie sollen sich jene Gläubigen verhalten?

frit (*t* wird vor *y* zu *th*) „zerfallen, in Verwesung übergehen" ist von Geldner in seinen Vorlesungen und „Awestliteratur" p. 52 richtig mit Ai. *mrit* „zerfallen, sich auflösen", *nirmretuka* „zerfallend, verfaulend" zusammengebracht. *frit* ist also aus **mfrit* entstanden; es verhält sich wie Lat. fraces: Air. *mraich*. Im Altindischen hat sich dagegen zwischen *m* und *r* ein *b* entwickelt, vgl. *bru* aus **mbru*: Av. *mru* vgl. Gr. βλώσκω: μολεῖν.

29. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Wieviel sie mit beiden Händen fassen können, soviel sollen sie aus dem Wasser heraustragen und auf trockener Erde niederlegen. Nicht machen Knochen nicht Kot, nicht Urin, nicht Blutergüsse infolge des Umherschwimmens das Wasser unrein.

astąm, varsąm u. s. w. sind Genit. partit. vgl. Vd. V, 2 Anm., *pairispāiti* ist bereits in Anm. zu 3 behandelt.

30. Schöpfer, heiliger, bis wie weit in diesem stehenden Gewässer kommt jene Leichendämonin, die Nasuš mit Krankheitsstoff, Fäulnis und Schmutz?

armaē in *armaēšad* Yasna 61, 8 „auf einer und derselben Stelle sitzend" und in *armaē-sta* „auf einer und derselben Stelle stehend", das den Gegensatz bildet von *frātat-carat* in 39 „vorwärtsfliessend", ist locativ wie *dūraē* in *dūraēdarəs*. *armaē*: Ṛgvd. *irmā* „auf der Stelle, hier" (= *atra*) vgl. Pischel: Ved. Stud. I 212 ff., und es verhält sich wie *arəma* „Hand": Ved. *īrma*. *armaēšta*, Pehl. *armēšt*. — *aχtica, pivatica, āhitica* wird im Pehl. (vgl. Vd. 5, 27 und 6, 36) übersetzt durch *ēnasīh* (*naštākīh*, bezw. *naštīh*) *u pašancišn* (*rīman*) *va ahūkīnišn* (*akārīh*). *ēnasīh* kommt von Alteran. **aiwi-nas* her. „Mit Vernichtung, Besudelung und Unrat". *ēnasīh* wird in Vd. 6, 43 erklärt durch *zard yekūmunēd* „er wird hinfällig" (Ai. *jirṇa*). *aχti* = arm. L. W. *aχt* „Krankheit".

31. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sechs Schritte nach jeder der vier Richtungen; so lange ist das Wasser unrein und nicht geniessbar, bis jener Leichnam weggeschafft ist. Deshalb sollen sie

die Leichname aus dem Wasser herausschaffen und sie auf trockener Erde niederlegen.

32. Von diesem Wasser sollen sie ausgiessen die Hälfte, oder den dritten Teil, oder den vierten Teil, oder den fünften Teil, je nachdem man es kann oder nicht kann. Nachher durch die Herausschaffung des Leichnams und schliesslich durch das Ausgiessen des Wassers wird dieses Wasser rein, und nach Belieben ist es trinkbar für Vieh und Menschen, ganz so wie vorher.

33. Schöpfer, heiliger, bis wie weit in jenem quellenden Brunnenwasser setzt sich diese Leichendämonin mit Krankheitsstoff, Fäulnis und Schmutz?

cāṭ „Brunnen" = Pehl. *cāhān*, Np. *cāh* „Brunnen".

34. Darauf erwiderte Ahuramazda: So lange ist jenes Wasser unrein und ungeniessbar, bis dieser Leichnam herausgeschafft ist. Deshalb sollen sie die Leichname aus dem Wasser herausschaffen und sie auf trockener Erde niederlegen.

35 = 32.

36. Schöpfer, heiliger, bis wie weit auf dem Schnee- und Hagelwasser kommt diese Leichendämonin mit Krankheitsstoff, Fäulnis und Unrat.

āpō yaṭ snaežintyāica srascintyāica = Pehl.: *mayā ī snēšar ī takarg* „Schnee- und Hagelwasser". √*srasc* „giessen", vgl. Geldner, K. Ztschr. 27, 252. Die Dative *snaežintyāi* und *srascintyāi* stehen an Stelle des Genit. Letzteres kann der Pehlevi-Übers. entsprechend nur „Hagel" bedeuten, da im weiteren vom Auftauen die Rede ist.

37. Darauf erwiderte Ahuramazda: Drei Schritte nach jeder der vier Richtungen, so lange ist jenes Wasser unrein und ungeniessbar, bis dieser Leichnam herausgeschafft ist; deshalb sollen sie die Leichname aus dem Wasser herausschaffen und auf trockener Erde niederlegen.

38. Nachher durch das Herausschaffen des Leichnams und schliesslich durch das Auftauen des Wassers wird jenes Wasser rein, nach Belieben ist es für Vieh und Menschen geniessbar ganz wie vorher.

āpō vītaχti wird im Pehlevi übersetzt durch *min mayā balā tajišnīh* (*aigh amat īta* ꞩ*d vitāχtan*) „durch das Zerfliessen des Wassers (d. h. wenn es ist im Zerschmelzen)", Av. *vītaχti* „Schmelzen, Auftauen", *vītacina* „auflösend", Pehl. *vitāχtan*, Np. *gudāχten* „schmelzen, auftauen", Pehl. *vitājišn* „das Schmelzen".

39. Schöpfer, heiliger, bis wie weit in einem fliessenden Gewässer kommt diese Leichendämonin mit Krankheitsstoff, Fäulnis und Schmutz?

40. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Drei Schritte stromabwärts, neun Schritte stromaufwärts, sechs Schritte auf wasserlosem Bereiche.

anaiđim ist bereits in der Anmerkung von 1 erklärt. Das Pehlevi übersetzt folgendermaassen: *sī gām nikūn ī mayā* (*av le*ꞩ*yin*) *nāv gām padērak ī mayā* (ꞩ*l aχar*) *šaš gām min kūst ī balā* „Drei Schritte unterhalb

des Flusses (nach vorn zu), neun Schritte oberhalb des Flusses (nach hinten), sechs Schritte in der Richtung nach der Höhe". Wenn das Pehlevi *anaiδim* „auf wasserloser Fläche" durch *min kūst ī balā* „in der Richtung nach der Höhe" umschreibt, so wird es dem Sinne nach richtig übersetzt sein, was den talmudischen Reinheitsgesetzen analog wäre, nach denen Leichenbestandteile auch in der Richtung nach der Höhe verunreinigend wirken.

41. Hierauf durch das Herausschaffen des Leichnams und schliesslich dadurch, dass (das Wasser) zum dritten Mal beregnet ist, ist jenes Wasser rein und nach Belieben für Vieh und Mensch geniessbar, ganz so wie vorher.

Zu *aiwiwaraiti* ist der Genitiv *āpō* zu ergänzen, der in den ihm analogen Stellen vorhanden ist, vgl. 32: *pasca nasāvō nižbərəϑi, pasca āpō parahiχti* und 38: *pasca nasāvō nižbərəϑi, pasca āpō vītaχti.* — Der Inhalt von 26—41 ist nach Dīnkerd VIII 44, 29: *Madam nasāk min mayā cīgūn yāityūndan patmānak rīmanīh ī mayā ī pērāmun nasāk zakyāīh aχar min nasāk azaš balā burdan u mā bēn hambabā* „Wie ein Leichnam aus dem Wasser zu ziehen ist; und über die Ausdehnung der Unreinheit des Wassers um den Leichnam herum, über die nachher eintretende Reinheit infolge der Herausschaffung des Toten aus ihm, und was damit im Zusammenhang ist".

42. Schöpfer, heiliger, wann kann jener Haoma rein werden, der zu dem Leichnam eines toten Hundes oder Menschen hingebracht worden ist, o heiliger Ahuramazda?

tā haoma ist Nom. pl. wie in Vd. 7, 23 und 8, 97: *kat tā nara.*

43. Darauf erwiderte Ahuramazda: Es kann rein werden, o heiliger Zarathustra. Nicht ist der Haoma, wenn er gepresst ist, Krankheitsstoff, nicht Verderben, nicht einmal, nachdem er zu Leichnamen hingebracht war, abgesehen von solchem, was ungepresst etwa vier Finger lang ist. Dieses sollen sie auf der Erde niederlegen in der Mitte des Hauses so lange bis ihm ein Jahr vergeht. Dann nach Verlauf eines Jahres ist es nach Belieben geniessbar für die frommen Menschen ganz so wie früher.

ava aēte ahuta heisst wörtlich: „bis zu dem Nichtgepressten hin" = Pehl. *balā zak ī ahūnēd* „ausser solchem Ungepressten". *aēte* ist Acc. pl. masc., *aētaēšąm* ist Gen. partit. — *hē* ist Dat. sg. trotzdem es sich auf den Plur. *ahuta* und *aētaēšąm* bezieht wie in § 50: *uždānəm hē adāt* und in § 51: *hē zəme paiti.*

44. Schöpfer, heiliger, wohin sollen wir den Körper der verstorbenen Menschen bringen, wo sollen wir ihn, o Ahuramazda, niederlegen?

45. Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf den höchsten Örtern, o Spitama Zarathustra, wo ihn am meisten bemerken die Leichnam fressenden Hunde oder die Leichnam fressenden Vögel.

barəzištaēšvaca paiti gātušva = Pehl. *pūn zak ī balēst gās* (*pūn sar ī kōf*) „auf jenen höchsten Örtern (d. i. auf der Spitze der Berge)". Die Sitte, den Leichnam auszusetzen und den Tieren zur Beute zu überlassen, existiert auch bei ostafrikanischen Stämmen, vgl. H. Schurtz: Urgesch. d. Kultur S. 197.

46. Dann sollen diese Gläubigen jenen Toten befestigen an seinen eigenen Füssen und an seinen Haaren vermittels Eisen, Steine

oder Lehmstücke; wo aber nicht, so würden die Leichnam verzehrenden Hunde oder die Leichnam verzehrenden Vögel, während sie jene Gebeine dahinschleppen, zum Wasser oder zu den Gewächsen kommen.

hē „ihn" ist Acc. sing. vgl. die Anm. zu 51. *ayaṅhaēnəm* u. s. w. sind adverbielle Accusative, ebenso *barəntəm*. Das Pehlevi übersetzt diesen Paragraphen folgendermaassen: *šlāšān mazdayasn zak rēst barā avā asrūnd pūn zak ī nafšā raglā, pūn zak ī nafšā vars pūn ayīnīnīn ayav pūn sagīn, ayav pūn seng u pūn šūn aigh lā kalbā ī karfχvār ayav vāī ī karfχvār šlāšān ast madam šl mayā u hūrvar pūn barišn frāž yehamtūnēnānd* „Diese Mazdayasner sollen jenen Toten an seinen eigenen Füssen, an seinen eigenen Haaren befestigen vermittels Eisen, vermittels Steinen oder vermittels Lehm (*šūn*: Np. *šuāyī* „Schmutz", *šuwī* „Klebestoff"), wo nicht, so würden die Leichnam fressenden Hunde, oder die Leichnam fressenden Vögel jene Gebeine ans Wasser oder an die Gewächse beim Tragen heranbringen". *aētaṅham astąm* ist Gen. part.

47. Schöpfer, heiliger, wenn sie ihn nicht befestigen sollten und dann jene Leichnam verzehrenden Hunde oder jene Leichnam verzehrenden Vögel, während sie solche Knochen dahinschleppen, ans Wasser und an die Gewächse kommen sollten, was ist dafür die Strafe?

frajasāṯ steht für 3. pl.

48. Darauf erwiderte Ahuramazda: Einem solchen, dessen Körper verdammt ist, erteile man zweihundert Schläge mit dem Ochsenstachel, zweihundert mit dem Sraošocarana.

49. Schöpfer, heiliger, wohin sollen wir die Knochen verwester Menschen tragen, wo sollen wir sie niederlegen?

azdəbiš Instr. pl. für Acc. pl. ebenso in Vd. 4, 50. 51, Yasna 54, 1, vgl. hierzu Anm. zu VII, 2. Das Pehlevi übersetzt folgendermaassen: *aigh gabrāān ī rēstān ast barā yedrunēnd* „wohin soll man die Knochen der verstorbenen Menschen bringen? Der Inhalt von 44—51 ist nach Dīnkerd VIII 44, 30 folgender: *Madam aigh hanχetūnd tan va ast ī vitardagān u mā bēn hambabā* „Wo der Leichnam und dann die Knochen der Verwesten niedergelegt werden, und was damit im Zusammenhang steht".

50. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Einen Behälter möge man für sie dort machen höher als der Hund ist, höher als der Fuchs ist, höher als der Wolf ist, einen Behälter, der von oben herab den Regen nicht einströmen lässt.

anaiwivarənt „nicht hineinregnen lassend", *apō yat vairyayāo* ist Gen. part. Das Pehlevi übersetzt *uzdāna* durch *astodān* „Knochenbehälter" und *anaiwivarəntīm uparanaēmaṯ* u. s. w. durch *anavarvārān min avartarnēmak min mayā ī vārān* „der nicht beregnet wird von oben herab vom Regenwasser". Das in 49 vorhandene *azdəbiš* wird konstruiert als ob es Nom. sg. wäre, denn das Pronomen, das sich in 51 und 52 auf *azdəbiš* bezieht, steht im Sg. *hē adāt kərənaot* und in 51 *hē zəme paiti nidaiϑīta*; ein ähnlicher Fall findet sich in 43.

51. Wenn diese Gläubigen dazu nicht imstande sind, so sollen sie es, sei es unter einem Steinhaufen, sei es in einer Mörtelschicht, sei es in Fellhüllen niederlegen, wenn diese Gläubigen dazu nicht imstande sind, so möge man sie in ihrer eigenen Decke und mit

ihrem eigenen Kissen auf der Erde niederlegen, als solche, die von dem Sternenhimmel bedeckt und von der Sonne beschienen werden.

tūtuc ist intensive Bildung von $\sqrt{}$ *tvac*: Ved. *tvac* „Fell, Haut“, *ātuc* „Umhüllen“, Pehl. *tūk* Vd. 7, 10 „Decke“. Das Pehlevi übersetzt es durch *tūχšīnītar*, dessen erster Bestandteil Np. *tūšak* „Decke“ ist, der zweite Bestandteil *-īnītar* ist eine Weiterbildung wie *pēdākīnītar: pēdāk*. *rāocāo-aiwiwarəna* und *hwarədarəsya* sind Accusative, wobei *asta* zu ergänzen ist. *hē* ist Acc. sg. wie in 7, 52 und 8, 74.

3. Vendidād VII.

1. Es fragte Zarathustra den Ahuramazda, himmlischer, segenspendender, Schöpfer der mit Körpern begabten Wesen, heiliger, wann stürzt zu jenen gestorbenen Menschen jene Leichendämonin Nasuš herbei?

tā nara ist Acc. pl., wie *tā haoma* in 6, 42; *tā aēsma* in 7, 28; *tā yava* 7, 32; dagegen ist *tā nara* in 7, 32 Nom. pl.

2. Darauf erwiderte Ahuramazda; Sobald nach dem Dahinscheiden, o Spitama Zarathustra, das Lebensbewusstsein zu entschwinden pflegt, stürzt jene Leichendämonin, die Nasuš, aus der nördlichen Richtung herbei, in Fliegengestalt, auf arglistige Weise, mit dem vorgebeugten Knie und dem eingezogenen Hintern einer endlos schmarotzenden, gleichsam infolge des unreinen Gewürms.

išarə pasca „sobald“ = Pehl. *āigh tēj aχar* „sobald nach“. Av. *ərəγant* „nichtswürdig, arg“, Pehl. *argand*, Np. *argend* „gierig“, *argīden* „unbesonnen handeln, zornig werden“: Anord. *argr*, Ags. *earh*, Ahd. *arg* „nichtswürdig, feig“, Nhd. *arg*, Idg. **ərgh*; *maχši-kəhrpa* ist ein Tatpuruša-Compositum „die Fliegengestalt“. Das Pehlevi übersetzt folgendermaassen: *pūn maχš kerp ī argand frāj jānūk ī avāz kūn ī akanārak dalīm* (*aigh dalīm ēl dalīm padvast yekūmunēd*) *cigun zak bazakāyīntum* (so lautet das Wort in der entsprechenden Parallelstelle Ard-Vīraf 17, 2, während es hier verschrieben ist) *χrafstar ī rīmantūm* „In der Gestalt einer Fliege arglistig, mit vorgebeugten Knien, mit eingezogenem Hintern, mit unermesslichen Hautflecken (d. h. Fleck reiht sich an Fleck) wie jenes sehr sündhafte Gewürm, das sehr unreine“. Pehl. *dalīm* = Np. *dulum* „Hautflecken“, arm. *tilm* „Schmutz“, idg. *dlīmo*. Bei *akaranəm driwyāo* folgte ich Prof. Geldner, der *driwyāo* als Gen. von *driwi* „bettelnd“ fasst, und die Stelle folgendermaassen übersetzt: „einer endlos bettelnden, wie das sehr unreine Gewürm“, indem der Instr. *χrafštrāiš* an Stelle des Nom. stehen solle, wie in Vd. VI, 49 *azdəbiš*. Av. *driwi*: *driγu* „arm“, vgl. Np. *dirēj* „Leid, Kummer, Beschwerden“ aus **drighya*, vgl. Av. *driwika* Vd. 1, 8 und *driwiš* N. pr. eines Daeva. Pehl. *dargōš*, Np. *daryōš* „bettelnd“ aus **drigwi*.

3. Schöpfer, heiliger, wenn es solche sind, die von einem Hunde getötet, von einem Wolf getötet, von einem Zauberer getötet, durch Nachstellungen getötet, durch eine Schlinge getötet, von Menschen getötet, durch Erwürgung getötet sind, nach wie langer Zeit stürzt jene Leichendämonin, die Nasuš, herbei?

zūrō = Pehl. *zūr* „Verrat“, *ązōjāta* = Pehl. *tangīh maχitund pūn āvēzak* „durch Verengung getötet beim Erhängen“; vgl. Gr. ἄγχω „schnüren, würgen“, ἀγχόνη „Erhängen“; ebenso bedeutet Hebr. *χenek* (חנק) „Einengung, Erwürgung“.

4. Darauf erwiderte Ahuramazda: Nach dem darauffolgenden Tagesabschnitt stürzt jene Leichendämonin, die Nasuš, herbei.

5—8 = Vd. 5, 27—30, das bereits oben erklärt ist. Der Schluss von 8 ist: Wenn sie bis zu dem fünften herangekommen ist, so steckt sie noch den vierten mittelbar an. Dann sitzen sie auf dem Teppiche und Kissen eines solchen Ruhelagers, womit sie sich bedecken.

yezi bis *paitiraēϑwayeiti* ist aus 5, 30 und der letzte Satz aus 5, 39. Das Kissen und der Teppich, wovon in 5 (= V, 27) die Rede ist, dienen nun diesen Verunreinigten zum Lager und im weiteren wird nun gefragt ob das ganze Kissen und die ganze Decke unrein ist.

9. Schöpfer, heiliger, bis wie weit auf der Decke und auf dem Kissen hier gelangt diese Leichendämonin Nasuš mit Krankheitsstoff, Fäulnis und Schmutz?

aēte ist Acc. neutr. pl. und bezieht sich auf *stairišca barəzišca*, ebenso wie im folgenden Paragr. *upəma aēte* sich auf dieses beides bezieht.

10. Darauf erwiderte Ahuramazda: Bis auf diese Oberseiten des Polsters und dieses Kissens, bis in die Innenseite der Decke gelangt die Leichendämonin Nasuš mit Krankheitsstoff, Fäulnis und Schmutz.

Nach *aēte*, das sich, wie im vorhergehenden Paragraphen auf „Decke und Kissen" bezieht, ist an dieser Stelle *barəzišca* zu ergänzen; dass es ursprünglich auch hier dastand, beweist das an *stairiš* angefügte *ca*. *upəma aēte* u. s. w. heisst eigentlich „bis auf dieses äusserste Polster und Kissen", vgl. Lat. medio in foro „auf der Mitte des Forums"; und Gr. ἐπ' ἐσχάτην τὴν κεφαλήν Pl. Tim. 75 „an den äussersten Teil des Kopfes".

11. Schöpfer, heiliger, wie können diese Kleider gereinigt werden, o heiliger Ahuramazda, die mit dem Leichnam eines toten Hundes oder Menschen in Berührung gebracht worden sind?

12. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie können rein werden, o heiliger Zarathustra, auf folgende Weise: Wenn es Samenflecken sein sollten, oder Feuchtigkeit, oder Kot, oder Speichel, dann sollen jene Gläubigen diese Kleider zerschneiden und sie vergraben.

Das Pehlevi übersetzt folgendermaassen: *hat ēta aighaš madam sagītund yekūmunēd šusar ayavaš madam nambēd yekūmunēd* (*min χūn*) *ayavaš rēd yekūmunēd, ayavaš madam vamēd yekūmunēd* „Wenn folgendes sein sollte: ist Samen darauf geflossen, oder ist es befeuchtet (vom Blut), oder ist es bekotet, oder ist es bespuckt worden".

13. Wenn aber nicht Samenflecken, oder Feuchtigkeit, oder Kot, oder Speichel sein sollten, dann sollen jene Gläubigen die Kleider mit Kuhurin waschen.

14. Wenn es ein Lederstoff sein sollte, so sollen sie es drei Mal mit Kuhurin waschen, drei Mal sollen sie es in Erde eingraben, drei Mal in Wasser waschen, drei Monate lang sollen sie es auslüften am Fenster des Hauses.

15. Wenn es aber ein gewebter Stoff sein sollte, so sollen sie es sechs Mal mit Kuhurin waschen, sechs Mal in Erde eingraben,

sechs Mal in Wasser waschen, sechs Monate lang sollen sie es auslüften am Fenster des Hauses.

Der Inhalt von 1—15 ist nach Dīnkerd VIII 44, 31: *Madam pūn cand davarīdan ī nasuš drūj madam anšūtā u kalbā ī pūn barēn va anā manū pīš min barēn pūn aχūhā ī stī vatard yehevunēd anā ī aigh vastarg ī akār zak ī ghal šūyišn katār cigūn šūyišn* „Wann die Druj Nasuš herbeieilt zu dem Menschen und dem Hunde, der durch Zufall, oder welcher vor der Zeit ohne Zufall durch die Bosheit der Geschöpfe gestorben sein sollte, und über das auf solche Weise unbrauchbar gewordene Kleid, und über dasjenige, was zum Waschen ist, was gereinigt werden kann und auf welche Weise".

16. Der Strom mit Namen Ardvī, o Spitama Zarathustra, macht dieses mein Wasser rein, und den Samen der Männer und den Mutterleib der Frauen und die Milch der Frauen.

hā mē āpō bezieht sich auf das zum Reinigen der Kleider benutzte Wasser, das hierdurch unrein wurde.

17—22 = Vd. 5, 57—62, das bereits oben erklärt ist.

23. Schöpfer, heiliger, wie können solche Männer rein werden, o heiliger Ahuramazda, die den Körper eines toten Hundes oder toten Menschen verzehren würden?

frañuharāṯ ist 3. sg. für 3. pl.

24. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie können nicht rein werden, o heiliger Zarathustra, es sind Männer, die ihre Behausung vernichtet und ihr Herz vernichtet haben. Diese Menschen entfernen ihre Leuchtkraft aus dem Auge; auf ihre Nägel eilt jene Leichendämonin, die Nasuš, hinzu, und sie bleiben nachher unrein auf immer und ewig.

Die Verstorbenen wurden bei vielen Naturvölkern verzehrt, um ihren Geist in sich aufzunehmen, oder ihren Geist zu vernichten, vgl. Anm. zu 27. Man verzehrte deshalb besonders diejenigen Teile, die vorzüglich als Sitz der Seele galten, und so erklärt es sich wie noch heutzutage bei manchen Stämmen das Verzehren der Toten gerade in der Weise geordnet ist, dass die nächsten Verwandten das erste Anrecht an den Leichenstücken haben. Ähnliches berichtet Herodot (I, 216) von den Massageten und in III, 99 von einzelnen Völkern im östlichen Indien und in IV, 106 von den skytischen Androphagen. R. Steinmetz hat neuerdings die ausserordentliche Verbreitung des Verzehrens der eigenen Toten unter den Naturvölkern nachgewiesen, und hält es für eine ursprüngliche, der ganzen Menschheit eigne Sitte.

25. Schöpfer, heiliger, wie können jene Männer rein werden, o heiliger Ahuramazda, die einen mit Unrat bedeckten Leichnam zum Wasser oder zum Feuer der Entweihung halber heranbringen.

Die Pehlevi-Übersetzung fasst *ayoždya* als Acc. *zak ī ayōšdāsarīh* „diese Unreinheit", und bezieht es so auf *nasuš*, was falsch ist. Der Inhalt von 24—25 ist nach Dīnkerd VIII 44, 32: *Madam girān rīmanīh u girān vināsīh nasāk jaldan, va ēl ataš mayā pūn vināskārīh dabrūndan* „Über die grosse Verunreinigung und die grosse Sünde, einen Leichnam zu verzehren und über den, der ihn zum Feuer und zum Wasser aus Böswilligkeit hinträgt". *ayaoždya* kann man nicht übersetzen „ohne ihn gereinigt zu haben", indem man es als Absolutiv fasst; denn selbst wenn der Leichnam vom Unrat befreit wird, bleibt er ja dennoch stets unrein, bis er endlich zu Staub geworden

ist, vgl. VII, 45—50. Es ist vielmehr Instr. an Stelle eines Infinitivs wie *paitiricaya.*

26. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie können nicht rein werden, heiliger Zarathustra, diese, welche die Leichname zerstückeln, die dämonischen, sind am meisten förderlich dem Hunde und der Heuschrecke; diese welche die Leichname zerstückeln, die dämonischen, sind am meisten förderlich der futterlosen Weide.

aogazdastəm wird im Pehlevi übersetzt durch *aiyārdāhišntar* „grossen Beistand gewährend", und *nasukərəta* durch *nasāk-karīn* „Leichen zerschneidend" und wird erklärt durch die Glosse *leaχar* *šlā manū nasāk pūn vināskarīh jald yekūmunēd* „nachher wird dieses, nämlich der Leichnam, aus Böswilligkeit gegessen".

27. Diese, welche die Leichen zerstückeln, die dämonischen, sind am meisten förderlich dem Winter, der von den Dämonen geschaffen ist, der die Rinder tötet, der hochliegenden Schnee hat, der zerstampft, der Schaden anrichtet, der reich an Übeln ist, der Böses hervorbringt. Auf ihre Nägel springt jene Leichendämonin, die Nasuš, hinzu, nachher sind sie unrein auf immer und ewig.

upasrvatō wird im Pehlevi übersetzt durch *hōštābkar* „Todesqualen bereitend" und glossiert durch *aigh χadīhān anākīh azas* „manche Leiden sind von ihm". *srvatō*, Gr. κρο(ϝ)αίνω „zerstampfen, schlagen", Idg. $\sqrt{k_1ru}$. es ist mit *upa* zusammengesetzt wie Gr. κτείνω neben ἀποκτείνω, Ai. *upahan, upa-hiṡ* „verletzen, beeinträchtigen". Zu *aγavatō* vgl. Vd. II, 22: *aγəm zimō.* *χrūtahē* wird im Pehlevi erklärt durch *aigh rēš šbdūnd* „d. h. sie machen Verletzung". Die Leichenzerstückelung war in den ältesten Zeiten bei den meisten Völkern Sitte. Herodot IV, 26 berichtet solches von dem Volksstamm der Issedonen. So zerlegten die Ägypter die Leiche in mehr oder weniger zahlreiche Teile und hielten besonders die Enthauptung des Toten für wichtig. Die Stücke setzte man innerhalb des Fruchtlandes bei. Nach einiger Zeit, wenn die Fleischteile verwest waren, grub man sie wieder aus, sammelte die Knochen und beerdigte diese im Wüstensande. Diese Zerstückelung wurde deshalb vorgenommen, um dem Toten die Rückkehr in das Diesseits zu erschweren. Denn nach der Anschauung der meisten Völker waren die Verstorbenen bösartige Wesen, die neiderfüllt die Hinterbliebenen zu quälen und zu beunruhigen trachteten. Man zerschnitt daher die Leichen, um ihnen das Umgehen auf Erden zu verwehren. Gegen diese Unsitte scheint sich hier der Vendidād zu wenden.

28. Schöpfer, heiliger, wie kann jenes Brennholz rein werden, o heiliger Ahuramazda, das zum Leichnam eines toten Hundes oder Menschen hingebracht worden ist?

29. Darauf erwiderte Ahuramazda: Es kann gereinigt werden, o heiliger Zarathustra, auf folgende Weise: Wenn jener Leichnam noch nicht benagt ist von einem Leichnam verzehrenden Hunde oder von einem Leichnam verzehrenden Vogel, so sollen sie von der Länge eines Vītasti, wenn das Brennholz trocken ist, von der Länge eines Frāraϑni, wenn es feucht ist, auf dieser Erde niederlegen, nach jeder der vier Richtungen, dann möge man einmal Wasser darauf giessen, dann soll es rein sein.

aiwiyniχta wird vom Pehlevi übersetzt: *madam maχitunt* „benagt". *sūnō vā kərəfšχvarō vayō vā kərəfšχvarō* ist eine stehende Formel und wird

in Vd. 6, 45. 46 für den Nom. pl. gebraucht, hier dagegen und in 7, 30. 33. 34 ist es der Gen., der an Stelle des Instr. steht. — *āpō* ist Gen. partit. — Zu dem Gen. absol. *yaṯ huškanąm* und *yaṯ naptanąm* ist *aēsmanąm* zu ergänzen, das in 31 auch vorhanden ist.

30. Wenn aber der Leichnam benagt ist von einem Leichnam verzehrenden Hunde oder von einem Leichnam verzehrenden Vogel, so sollen sie es von der Länge eines Frāraϑni, wenn es trocken ist, von der Länge eines Frabāzu, wenn es feucht ist, auf dieser Erde niederlegen nach jeder der vier Richtungen hin, einmāl möge man Wasser darauf giessen, dann soll es rein sein.

31. Soviel sollen sie, wenn das Holz trocken ist, soviel, wenn es feucht ist, soviel, wenn es hart ist, soviel, wenn es weich ist, auf dieser Erde niederlegen nach jeder der vier Richtungen hin, ein Mal sollen sie Wasser darauf giessen, dann soll es rein sein.

32. Schöpfer, heiliger, wie kann jenes Getreide und das Futter rein werden, heiliger Ahuramazda, die mit dem Leichnam eines verstorbenen Hundes oder eines Menschen in Berührung gebracht sind.

33. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie können rein werden, heiliger Zarathustra, auf folgende Weise: Wenn jener Leichnam nicht benagt ist von einem Leichnam fressenden Hunde oder von einem Leichnam fressenden Vogel, so sollen sie von der Länge eines Frārāϑni, wenn das Holz trocken ist, von der Länge eines Frabāzu, wenn es nass ist, auf dieser Erde niederlegen nach jeder der vier Richtungen hin, ein Mal soll man Wasser darauf giessen, dann soll es rein sein.

34. Wenn aber der Leichnam benagt ist von einem Leichnam fressenden Hunde oder von einem Leichnam fressenden Vogel, dann sollen sie von der Länge eines Frabāzu, wenn das Getreide trocken ist, von der Länge eines Vibāzu, wenn es feucht ist, auf dieser Erde niederlegen nach jeder der vier Richtungen hin, einmal möge man Wasser darauf giessen, dann soll es rein sein.

Zu *yaṯ huškanąm* und *yaṯ naptanąm* ist *yavanam* zu ergänzen, das in 35 auch steht.

35. Soviel sollen sie, wenn das Getreide trocken ist, soviel, wenn es feucht ist, soviel, wenn es angebaut ist, soviel, wenn es nicht angebaut ist, soviel, wenn es geschnitten ist, soviel, wenn es nicht geschnitten ist, soviel, wenn es abgedroschen ist, soviel, wenn es nicht abgedroschen ist, soviel, wenn es enthülst ist, soviel, wenn es nicht enthülst ist, soviel, wenn es gemalen ist, soviel, wenn es nicht gemalen ist, soviel, wenn das Getreide geknetet ist, sollen sie auf dieser Erde niederlegen nach jeder der vier Richtungen hin, einmal möge man Wasser darauf giessen, dann soll es rein sein.

χ^v^astanąm, das im Pehlevi ausgelassen ist, kann schon dem Zusammenhang nach nicht „gekocht“ heissen, sondern es erfordert den Begriff „gedroschen“ und ist Part. pass. von *χ^v^aṅhayēiti* Yašt 14, 62 „zerschlagen“, Pehl., Np. *χvast* „ausgetretener Pfad“, Np. *χvasteh* „herausgerissen, zerwühlt“. Über die Begriffsentwickelung vgl. Engl. *beaten* „zerschlagen, ausgetreten (vom Pfad), abgedroschen“. *bata* wird durch Pehl. *baχt* übersetzt =

Np. *beχteh* „dasjenige, dem die Haut abgezogen ist". *bata* ist Part. und gehört zu Arm. *banam*, Aor. *baci* „öffnen, aufspalten, enthüllen", *banak* „freier Platz", Mhd. *bane* „freier Platz, Bahn", Got. *banja* „Wunde", Idgm. $\sqrt{bhan}$, bezw. $\sqrt{bh\bar{a}}$.

36. Schöpfer, heiliger: Wenn diese Gläubigen sich der Heilkunde befleissigen wollen, wer sollen die ersten sein, sollen sie mit den Gläubigen oder mit den Ungläubigen Versuche anstellen?

āmayāontē wird im Pehlevi übersetzt durch: *pūn katar āzmayišn* „mit wem ist zuerst das Experimentieren".

37. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie sollen an den Ungläubigen früher Versuche anstellen als an den Gläubigen. Wenn man zuerst einen Ungläubigen schneidet und er darunter stirbt, wenn er zum zweiten Mal einen Ungläubigen schneidet und er darunter stirbt, wenn er zum dritten Mal einen Ungläubigen schneidet und er darunter stirbt, so bleibt er unerprobt auf immer und ewig.

daēvayasnō ist Nom. für Acc. wie in 39; *āmato* „erprobt", Ap. *āmāta* „erprobt".

38. Nicht soll man nachher an den Gläubigen Heilversuche anstellen, nicht soll man schneiden die Gläubigen, nicht soll man sie durch einen Schnitt verwunden; wenn man nachher an den Gläubigen Heilversuche anstellen sollte, wenn man die Gläubigen schneiden sollte, und wenn man sie durch einen Schnitt verwunden sollte, so büsse er die Wunde des verwundeten Mannes mit der Strafe des Baoḋōvaršta.

kərətu „Schnitt", ebenso 40, wird im Pehlevi übersetzt durch *pūn karīnišn* „beim Schneiden".

39. Wenn er zuerst einen Ungläubigen schneiden sollte, und dieser davon kommt, wenn er zum zweiten Mal einen Ungläubigen schneiden sollte, und er davon kommt, wenn er zum dritten Mal einen Ungläubigen schneiden sollte und er davon kommt, so ist jener approbiert für immer und ewig.

40. Nach Belieben darf man dann an den Gläubigen Heilversuche anstellen, nach Belieben darf man die Gläubigen schneiden, nach Belieben darf man durch einen Schnitt heilen.

41. Einen Priester heile man für einen frommen Segensspruch, den Herrn eines Hauses heile man für eine minderwertige Kuh als Preis, den Herrn einer Ansiedelung heile man für ein mittelmässiges Zugtier als Preis, den Herrn eines Stammes heile man für ein vorzügliches Zugtier als Preis, den Herrn eines Gaues heile man für einen vierspännigen Wagen als Preis.

42. Wenn er zuerst die Frau eines Hausherrn heilen sollte, so ist eine Eselin sein Lohn, wenn er die Gattin eines Klanherrn heilen sollte, so ist eine Kuh sein Lohn, wenn er die Gattin eines Stammfürsten heilen sollte, so ist eine Stute sein Lohn, wenn er die Gattin eines Gaufürsten heilen sollte, so ist ein weibliches Kamel sein Lohn.

43. Den erbberechtigten Sohn eines Stammfürsten heile er für ein vorzügliches Zugtier als Preis, ein vorzügliches Zugvieh heile er für ein mittleres Zugtier als Preis, ein mittelmässiges Zugtier heile er für ein minderwertiges Zugvieh als Preis, ein minderwertiges Zugtier heile er für ein Stück Kleinvieh als Lohn, ein Stück Kleinvieh heile er für eine Portion Fleisch als Lohn.

Es gab nach der griechischen Überlieferung in Persien zwei Stände, einen höheren, die ὁμότιμοι und einen niederen die δημότιμοι, vgl. Xenoph. Cyr. I, 5, 5; II, 1, 3 und II, 3, 5. 7. Die Söhne des ersteren, d. i. der Vornehmen, werden von Xenophon und Thukydides (V, 77, 1) παῖδες genannt, was das avestische *vīsō puϑrəm* ist, das im Pehlevi übersetzt wird durch *vīspūspat* „Adliger", vgl. *vāspuhra kānīdan* (Sh. G. V.) „adeln", und Arm. *sepūh* „Edelmann" aus **vsepuh* ist nach C. F. Andreas = Pehl. **visēpūh*. In der Sasanidenzeit bezeichnet *vīspūr*, das im pehl.-parsi Glossar durch Aram. *bar bītā* übersetzt wird, den höchsten Adel. So heissen in der Sasaniden-Inschrift die sieben bevorrechteten Fürstengeschlechter. — *gāuš qarəϑa* = Pehl. *bisryā χvarišnīh* „eine Fleischspeise".

44. Wenn viele Ärzte zusammenkommen, o Spitama Zarathustra, solche, die durch Schneiden heilen, und solche, die durch Kräuter heilen, und solche, die durch das heilige Wort heilen, so möge man dort zu jenem hingehen, der vermittels des heiligen Wortes heilt, denn derjenige ist der grösste Heilkünstler unter den Ärzten, der vermittels des heiligen Wortes heilt, welcher zum Segen des frommen Mannes zu heilen pflegt.

manϑrəm spəntəm ist adverbialer Accusativ zu *baēšazəm* und gleich darauf zu *baēšazyō*, andere solche Beispiele siehe in der Anm. zu VI, 3. *uruϑwarə* „Wachstum, Gedeihen, Segen" = Pehl. *huruswar* und wird glossiert *aigh apiūn šbdunēd* d. h. „er wendet Opium an".

45. Schöpfer, heiliger: Nach wie langer Zeit werden die Menschen bei ihrer Verwesung, nachdem man dahingeschieden, auf der Erde niedergelegt ist, zur Erde, sie, die vom Sternenhimmel bedeckt und von der Sonne beschienen sind.

sairi ist Loc. und kommt von *sar* her und zwar ist es nicht mit *sar* „Herrschaft" (Ai. *śiras*) zu identifizieren. Die Stellen, wo *sar* „Herrschaft" vorkommt, finden sich in Jacksons Gramm. S. 96. Unser *sar* dagegen kommt von Ai. *śīryate* „zerfallen" her, vgl. *śīrṇa* „zerfallen, verwest". *sar* hat die Bedeutungen „zerfallen, Sbst.: das Zerfallen, die Verwesung", vgl. Vd. 15, 17 und 20: *yēzi frajasāṯ antarə sairi varəzāne* „wenn sie in einem zerfallenen Gehöft niederkommen sollte". Der Gegensatz von *sairi varəzāne* ist *nmānem uzdasta* in Vd. 15, 21. *sar* als Substantiv in der Bedeutung „Verwesung" findet sich in Vd. 3, 8. 12; Vd. 7, 45—49; von derselben Wurzel *sar* ist abgeleitet *sairi* Vd. 8, 85 „Abfälle" und *sairya* Vd. 8, 8 „das Abgebröckelte, Schutt". Ferner entspricht einem Eran. **visarna* das Aram. אשׂרנא (*ušarna*) „Zerfall" (vgl. Verfasser: Arisches im A. T. S. 79), Idg. **√kər, ker*, Lat. *caries* „Zerfallen, Morschwerden", Air. *arachrinim* „Zerfalle", Gr. κεραΐζω „Zerstöre", Nsl. *serja*, *sirja* „stercus", Russ. *sorъ* „Schmutz". Das Pehlevi hat das *sar* nicht mehr verstanden, und übersetzt es fälschlich durch *šakabānund* „sie liegen". Mit Ausnahme dieses Wortes übersetzt das Pehlevi folgendermaassen: *Cand drānāk zemān anšutā ī rīst pūn zamīk barā yehatund yekūmunēd, rōšanīh madam labušyā (var) χuršēd nigīrišn zamīk yehevund* [*zakya*] „Nach wie langer Zeit werden die Menschen, die tot auf der Erde gelegt sind — die Sterne zur Decke — von der Sonne beschienen, zur Erde [rein]"?

46. Darauf erwiderte Ahuramazda: Nach Verlauf eines Jahres, o heiliger Zarathustra, werden die Menschen bei ihrer Verwesung, nachdem man, dahingeschieden, auf der Erde niedergelegt ist, zur Erde, sie, die vom Sternenhimmel bedeckt und von der Sonne beschienen sind.

47. Schöpfer, heiliger, nach wie langer Zeit werden die Menschen bei ihrer Verwesung, nachdem man, dahingeschieden, in der Erde eingegraben ist, dem Erdboden gleich?

havaṭzəmō „der Erde gleich", vgl. Ai. *samabhūmi* „dem Erdboden gleich" (Kāśikā 2, 1, 17).

48. Darauf erwidert Ahuramazda: Nach fünfzig Jahren, o heiliger Zarathustra, werden die Menschen bei ihrer Verwesung, nachdem man, gestorben, in der Erde eingegraben ist, dem Erdboden gleich.

In der Pehleviglosse zu diesem Paragraphen heisst es: *amat bēn tapang ī rangīn hanχetund pūn gērāk leālā yehāityunēd afaš aχar panjāh šanat šl avāyād šdχuršēd nigīrišn barā šbdundan* „Nachdem er in eine farbige Lade gelegt ist, soll man ihn auf den Platz (d. i. Dakhma) wegtragen, und nachher muss man diesen fünfzig Jahre dem Sonnenlicht aussetzen".

49. Schöpfer, heiliger, nach wie langer Zeit werden die Menschen bei ihrer Verwesung, nachdem man, dahingeschieden, auf dem Dakhma niedergelegt ist, dem Erdboden gleich?

50. Darauf entgegnete Ahuramazda: Nicht früher, o Spitama Zarathustra, als bis dieser als Staub sich vermengt hat; du sollst, o Spitama Zarathustra, einen jeden von der bekörperten Welt dazu antreiben, an dem Ort der Daχmas umzugraben.

Man soll dort deshalb umgraben, damit der Staub sich mit der Erde vermenge. Nach der Pehlevi-Glosse wird ein solcher Leichnam nach fünfzig Jahren zu Staub: *panjāh šenat min aχar pēdāk šlā afrā barā būd* „fünfzig Jahre nach der Aussetzung wird er zu Staub". *vīkantə̄e* ist Infinitiv.

51. Wer mir nur ein so grosses Stück von den Daχmas umgräbt, wie gross gerade sein Körper ist, so gilt es als Reue hinsichtlich seines Denkens, als Reue hinsichtlich seines Redens, als Reue hinsichtlich seines Handeln. Es ist sein Denken gesühnt, sein Reden gesühnt, sein Handeln gesühnt.

patitəm wird vom Pehlevi richtig als Substantiv aufgefasst, und der davon abhängige adverbiale Accusativ wird mit der Präposition *av* „hinsichtlich" verbunden, *uzvarštəm* wird dagegen durch das Partic. *šl varjēd* wiedergegeben.

52. Denn nicht werden wegen dieses Mannes die beiden Geister kämpfend dastehen seines Weitergehens halber zum Paradies. Es pflegen ihn zu preisen, o Zarathustra, die Sterne, der Mond und die Sonne, und ich, der Schöpfer, Ahuramazda, preise ihn: „Heil dir, o Mann, der du aus der vergänglichen Welt zur unvergänglichen Welt hinaufgelangt bist".

avaštāoṅhaṭ ist 3. sg. für 3. dual; *strə̄šca māoṅhəmca* sind Acc. für Nomin. *rə̄na*: Ved. *raṇa* „Freude, Kampf" = Pehl. *pūn patkār* „im Streit". *ušta iϑa tē* u. s. w. wird übersetzt durch: *nēvak ēdūn lak gabrā manā*

min zak ī sējōmend āhvān ī padīyarak madam av zak ī asējōmend ahvān ī apadīyarak fravad havīh „Heil dir deshalb, o Mann, der du aus dieser vergänglichen Welt, der leidvollen, in diese unvergängliche, leidlose, Welt gelangt bist".

53. Schöpfer, heiliger, wo hält sich der Dämon auf, wo der Anbeter der Dämonen, wo ist der Sammelplatz der Dämonen, wo ist die Zusammenrottung der Dämonen, wo kommen die Dämonen zusammen mit den Hunderttötern zur Ermordung von fünfzig, mit den Tausendtötern zur Ermordung von hundert, mit den Zehntausendtötern zur Ermordung von tausend, mit den Hunderttausendtötern zur Ermordung von zehntausend.

54. Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf diesen Leichenplätzen, o Spitama Zarathustra, welche auf dieser Erde hoch aufgemauert sind, wo die toten Menschen hingelegt werden, dort ist der Dämon, dort ist der Anbeter der Dämonen, dort ist der Sammelplatz der Dämonen, dort ist die Zusammenrottung der Dämonen, dort kommen die Dämonen zusammen mit den Hunderttötern zur Ermordung von fünfzig, mit den Tausendtötern zur Ermordung von hundert, mit den Zehntausendtötern zur Ermordung von tausend, mit den Hunderttausendtötern zur Ermordung von zehntausend.

55. Es fressen, o Spitama Zarathustra, jene Dämonen auf den Leichenstätten und entleeren sich dort, gleichsam als ob sie in dieser mit Körpern begabten Welt, o ihr Menschen, sich gekochte Speisen zubereitet hätten und gekochtes Fleisch verzehrt hätten; sie lärmen, o ihr Menschen, sie fressen und sind gut gelaunt.

apāca vaēpənti wird im Pehlevi übersetzt durch: *barā vāmēnd* „sie geben es von sich". *χ^varaiti* ist 3. sg. für 3. pl. *nāuiti* = Ai. *nāuti, navate* „singen, schreien" und zwar 3. sg. für 3. pl. Np. *navānīdan* „schreien, seufzen", *nav* „jammern, seufzen". — *hā* „so, dann", ebenso in Visp. 12, 1. *framanyete* 3. sg. für 3. pl. „gut gelaunt sein", vgl. *framanaṅh*: Ai. *pramanas* „gut gelaunt".

56. Denn dieses ist die Freude der Dämonen, solange bis endlich dort ihr Gestank haften bleibt.

57. Auf dieser Leichenstätte kommen zusammen Krankheitsstoff, Krätze, Fieber, Eiter, kaltes Fieber, Unbehagen, und zwar ist es das alte Haar.

Das Pehlevi leitet *sārastiš* und *agōstiš* richtig von *sāra-sti, agō-sti* ab, indem es übersetzt *serd astišnīh* „Zustand der Kälte" und *sarītar astišnīh* „Unbehagen". *naēza* „Eiter": Ai. *snēha* „klebrige Flüssigkeit". *pōurušō* „grau": Pehl. *pīr* „alt". Ai. *palita* „altersgrau", *palastı* (Rgv. Sāy. 3, 55, 16), Gr. *πόλιος*. Betreffs des Suff. *uša* vgl. Ai. *kaluša, taruša*. Dass gerade die Haare hier erwähnt werden, kommt daher, weil ein einziges Haar von einem Toten dieselbe verunreinigende Wirkung ausübt, wie ein ganzer Leichnam, vgl. Vend. 7, 10 Glosse: *amataš muī tāk madam yekūmunēd, āī judar lō-īd u tanak ī azīr u ēvak ī azvar rīman* „wenn auf ihm nur ein Haar liegt, so ist er nicht ausgenommen, sondern sein Körper ist unten und oben gleichmässig unrein". Das Pehlevi übersetzt hier *zakic ī pīr ēta vars* „und zwar ist es das alte Haar".

58. Auf diesen Leichenstätten versammeln sich die grössten Mörder nach Sonnenuntergang.

59. Diese, die von geringer Einsicht sind, begehren keine grössere Erkenntnis. Ein Drittel jener Krankheitsstoffe übertragen vermittels eines Zaubers die weiblichen Dämonen (Jainis) auf ihre Lippen, auf ihre Hände und drittens auf die Haare.

masyōχraϑwa ist, wie das Pehlevi richtig auffasst, ein Substantiv. *drənjaiti* „beten, zaubern, anwünschen, vermittels eines Zaubers übertragen“, vgl. Ai. *havate* „anrufen, beten“: Av. *zu* „beten, fluchen“, Lit. *żawëti* „besprechen“; Lett. *sawēt* „zaubern, hexen“; Ai. *śaṁsa* „Segensspruch, Verwünschung“. Das Pehlevi übersetzt folgendermaassen: *ẓlāšān manū kūdak χrad-ōmend mas χradus lā madam bēhund srīšntak ẓlāšan āīnasīh jih dranjēnēd (aigh pūn sī ēvak ẓlāšān rāī vēš yehevunād ẓd yazdān yātūkīh pūn sritak vēš lā tavān kardan) pūn rān u madam yadā* „Diese, welche mit geringem Verstand versehen sind, streben nicht nach grosser Einsicht, ein Drittel dieses Krankheitsstoffes wünscht die Jahi [d. h. bis zu einem Drittel von diesem nimmt es zu infolge des Zaubers der Überirdischen, mehr als ein Drittel können sie nicht machen] an den Schenkeln und an den Händen an“. Av. *aošta*: Ai. *ōṣṭha* „Lippe“ wird im Pehlevi fälschlich durch *rān* „Schenkel“ übersetzt. Über die Unheil stiftenden Jainis vgl. Vd. 18, 63. *janayō* ist Pl. von *jaini*, wie das Pehlevi es richtig übersetzt. *dumna* ist mit *duma* „Schwanz“ verwandt, Np. *dum* „cauda, extremum cuiusvis rei“.

60—69 = Vd. 5, 45—54, was bereits oben behandelt ist.

70. Schöpfer, heiliger, wenn Fieber kommt über ihren unreinen Körper, wenn die beiden sehr schlimmen Beschwerden sie überfallen, nämlich Hunger und Durst, darf diese Frau Wasser trinken?

71. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie soll trinken, das ist ihre hauptsächlichste Pflicht, dass sie ihr Leben rette. Fernhalten sollen sich die frommen und rechtschaffenen Männer, während die frommen Frauen eines jeden der Frommen ihrer warten, dann soll diese Frau, sich ihrer Hände bedienend, Wasser trinken. Darauf sollt ihr euch, o Mazdayasner, eine Busse auferlegen. Der Ratuš darüber konsultiert, der Sraossovareza darüber konsultiert, setzt die Strafe fest.

bunjayāṭ = Pehl. *buχtan* „retten, erhalten“, *bōχter* „Retter“. Der Satz *para kahmāiciṭ* ist ganz unklar. Der Sinn scheint mir zu sein, dass die Männer zu dieser kranken Frau nicht herankommen dürfen (vgl. Vd. 16, 5), wohl aber sollen die frommen Frauen (*dahmāhu*) sie bedienen (*vaēϑāhu*), und zwar scheint *vaēϑa* „(auf sie) Acht gebend, ihrer wartend“ zu bedeuten, vgl. √*viϑ* „gewahr werden“. Zu *para* ist *aṅhən* zu ergänzen „sich fernhalten“. Der Ausfall der Copula ist bereits in Vd. V, 12 besprochen. *kahmāi* ist Dat. für Gen., wie in Vd. VI, 36: *āpō snaēžintyāica srascintyāica.* — *dahmāhu vaēϑāhu* ist Loc. absol. „während die frommen (Frauen) ihrer warten“. — *avaṭ hē asti masyō* bis *bunjayāṭ* übersetzt das Pehlevi folgendermaassen: *mā ēdūn ẓlā ēta mas dīnāaš amat zak χayā bujēd* „was nämlich für sie ein wichtiges Gebot ist, wenn sie ihr Leben erhalte“.

72. Was ist dafür die Strafe? Darauf erwiderte Ahuramazda: Einem solchen, dessen Leib verdammt ist, erteile man zweihundert Schläge mit dem Pferdestachel und zweihundert mit dem Sraošocarana.

73. Schöpfer, heiliger: Wie können solche Essgeschirre rein werden, heiliger Ahuramazda, die mit dem Leichnam eines toten Hundes oder eines Menschen in Berührung gekommen sind?

74. Darauf entgegnete Ahuramazda: Sie können gereinigt werden, o heiliger Zarathustra, auf diese Weise: Wenn es golden sein sollte, so soll man es einmal mit Kuhurin waschen, einmal es mit Erde ausreiben, einmal im Wasser auswaschen, dann soll es rein sein.

zarənaēniš ist der Form nach Mascul., trotzdem *tašta*, worauf es sich bezieht, Neutrum ist.

75. Wenn es aber silbern sein sollte, so wasche man es zweimal mit Kuhurin aus, zweimal reibe man es mit Erde aus, zweimal wasche man es in Wasser, dann soll es rein sein. Wenn es aber eisern sein sollte, so wasche man es dreimal mit Kuhurin aus, dreimal reibe man es mit Erde aus, dreimal wasche man es im Wasser, dann soll es rein sein. Wenn es aber stählern sein sollte, so wasche man es viermal mit Kuhurin, viermal reibe man es mit Erde aus, viermal wasche man es mit Wasser, dann soll es rein sein. Wenn es jedoch steinern sein sollte, so wasche man es sechsmal mit Kuhurin, sechsmal reibe man es mit Erde aus, sechsmal wasche man es mit Wasser, dann soll es rein sein. Wenn es jedoch irden, hölzern oder thönern sein sollte, dann ist es für immer unrein.

Im Saddor XCII sind die Geschirre aufgezählt und zwar in derjenigen Reihenfolge, wie sie sich in der Aufnahmefähigkeit von Unreinheiten verhalten: Goldene, silberne, eiserne, stählerne, steinerne, irdene, hölzerne und thönere Geräte. *haosafna* wird durch Pehlevi *pulavatīn* „stählern“ und *zarštvaēniš* durch *sagīn* „steinern“ übersetzt.

76. Schöpfer, heiliger: Wie kann das Rind rein werden, o heiliger Ahuramazda, welches Leichenbestandteile eines toten Hundes oder Menschen gefressen haben sollte.

77. Darauf entgegnete Ahuramazda: Sie können rein werden, o heiliger Zarathustra. Nicht reicht man Milch, Käse dem Zaotar, nicht Fleisch dem Zaotar bei der Barsom-Ceremonie dar im Laufe eines Jahres, dann nach Verlauf eines Jahres sind sie nach Belieben geniessbar für die rechtgläubigen Menschen ganz so wie vorher.

Zu *payō fšuta* für *payō vā fšuta* vgl. VIII, 16: *spānəm zairitəm caϑrucašməm spaētəm zairigaošəm*, und VIII, 22: *myazdəm gaomantəm maδumantəm*. *noit payō fšuta zaoϑrē* u. s. w. wird im Pehlevi folgendermaassen übersetzt: *lā pām u panīr ī zōhr u bisryā ī zōhr av barsom madam barišn* „Nicht bringt man Milch und Käse der Libation und das Fleisch der Libation bei der Barsom-Ceremonie dar“. Nach der Glosse von 79 findet nämlich bei der letzteren Ceremonie eine Libation statt. Das, was für ceremonielle Zwecke unbrauchbar wird, heisst *usvaoiri*, vgl. Vd. V, 52.

78. Was ist das für ein Mensch, o Ahuramazda, der, trotzdem er Frömmigkeit im Sinne hat, Frömmigkeit erstrebt, dennoch die Frömmigkeit von sich stösst, und der. obgleich er Frömmigkeit im Sinne hat, dennoch der Dämonin anheimfällt.

aparaoδayeite: Ai. *apa-rodhati* (*ruṇaddhi*) „verstossen“, das Pehl. übersetzt es durch: *āzārēnēd* „er unterdrückt“ = Np. *āzārānīdan*. *aparud* kommt auch in Y. 19, 7 und Vd. 13, 49 vor.

79. Darauf erwiderte Ahuramazda: Derjenige würde, o heiliger Zarathustra, ein solcher sein, welcher, obgleich er die Frömmigkeit

im Sinne hat, die Frömmigkeit erstrebt, dennoch die Frömmigkeit von sich stösst, und der, obgleich er die Frömmigkeit im Sinne hat, dennoch der Dämonin anheimfällt, wer Wasser, das Leichenbestandteile enthält, obgleich es für die Libation ungeeignet ist, darbringt, wer es in den stockfinsteren Nächten, obgleich es für eine Libation ungeeignet ist, darbringt.

In der Pehlevi-Glosse heisst es: *barā min sī gām ī barsōm rīm lā ẟbdunēd ū zōhar bēn sī gām rējēd* „In der Nähe der drei Schritte vom Barsom darf man keine Verunreinigung machen, und die Libation wird innerhalb der drei Schritte gesprengt“. *upanaχturušu taϑraēšu* wird im Pehlevi übersetzt durch: *pūn nihūftak u tārīk* „im Verborgenen und im Dunkeln“. Der Inhalt dieses Paragraphen ist nach Dīnkerd VIII 44, 41: *Madam vināš ī zōhr ẟl mayā ī nasūk-ōmend yedrunēd* „Über die Sünde desjenigen, welcher die Libation mit solchem Wasser, das Leichenbestandteile enthält, darbringt“.

4. Vendidād VIII.

1. Wenn so in einer Holzhütte oder in einem Zelte aus Filzteppich ein Hund oder ein Mensch sterben sollte, wie sollen sich die Gläubigen da verhalten?

Da der Mann, wie aus den folgenden Abschnitten hervorgeht, in einer Hütte gestorben ist, so sind *upadarana* und *aiwivarana* zwei verschiedene Arten von Hütten, von denen die erstere (nach § 2) untransportierbar, die letztere aber (nach § 3) transportierbar ist. *nimata* = Pehl. *namad*, Np. *nemad* „Filzteppich“, ai. Lehnw. *namata* „Filz“. Ebenso wie noch heute bei verschiedenen Naturvölkern finden wir im Avesta als Wohnstätten Erdhöhlen (*gərəδa*), die auch Xenophon Anab. IV, 5, 25 in Persienkennt, Hütten, die mit Fellen überzogen sind *ništarətōspaya*), aus Brettern gezimmerte Wohnungen (*dauru-upada- rana*) und Zelte aus künstlich verfertigten Wolldecken (*nimatō-aiwivarana*). Auch Dīnk. VIII 44, 42 versteht unter *upadarana* und *aiwivarana* Hütten, wenn er den Inhalt von § 1 folgendermaassen wiedergiebt: *Madam χān manu kalbā ayav anšutā bēn barā vadēred.* „Über die Hütte, in welchem ein Hund oder ein Mensch gestorben ist“.

2. Darauf erwiderte Ahuramazda: Hoch oben sollen sie sich eine Leichenstätte ausersehen, eine Leichenstätte sollen sie bestimmen. Wenn sie merken sollten, dass der Tote transportierbarer (als die Hütte) ist, so sollen sie den Toten dahin bringen, das Haus jedoch sollen sie zurücklassen, man räuchere diese Wohnung aus mit dem Weihrauch Urvāsna oder Vohugaona oder Vohukərəti oder Hadānaēpata oder mit jeder anderen sehr angenehm duftenden Pflanze.

Das Pehlevi übersetzt den ersten Teil folgendermaassen: *Madam χazūn anā bẟhund gērāk, barā χazān anā pēdayēnd* (*gērāk bēn gērāk*). „Sie sollen als Leichenstätte sich einen Platz aussuchen. sie sollen eine Leichenstätte bestimmen (einen Platz unter den Plätzen).

3. Wenn sie aber erkennen sollten, dass die Hütte viel leichter wegzuschaffen sei (als der Tote), so sollen sie diese Hütte wegtragen, den Toten jedoch zurücklassen, jenen Wohnraum sollen sie beräuchern mit dem Weihrauch Urvāsna u. s. w.

4. Schöpfer, heiliger! Wenn in solchem Hause eines Gläubigen ein Hund oder ein Mensch sterben sollte, und es regnet, oder es

schneit, oder es ist windig, oder es ist Eintritt der Dunkelheit, oder es kommen Tage, die die Thätigkeit verhindern und die Männer lähmen, wie sollen sich jene Gläubigen verhalten?

barənti = Pehl. *pūn buland vād damak* „beim Wehen eines heftigen Windes". *varətō* in *varətō-vīra* „der die Männer hindert" und in *varətafšu* „der die Thätigkeit hindert" erklärt das Pehlewi durch *manū vardakīh bēm* „was die Hinderung betrifft, so ist es die Furcht". *ayąn* ist Nom. plur.

5. Hierauf erwiderte Ahuramazda: Wo in einem solchen Hause eines Gläubigen ein Ort ist, der vor allem die reinste Erde hat, der die trockenste Erde hat und (wo) am wenigsten diese Pfade das Kleinvieh und das Zugvieh betreten und das Feuer des Ahuramazda, das Baresman, das in gesetzmässiger Weise zusammengebunden ist, und der rechtgläubige Mann, — —

6. Schöpfer, heiliger, wie weit vom Feuer, wie weit vom Wasser, wie weit vom zusammengebundenen Baresman, wie weit von den rechtgläubigen Männern?

7. Hierauf entgegnete Ahuramazda: Dreissig Schritte vom Wasser dreissig Schritte vom zusammengebundenen Baresman, drei Schritte von den frommen Männern.

5—7 = Vend. V 46—49. § 6—7 (= Vend. V 47—48) ist späteres Einschiebsel, da der Nachsatz von 5 erst mit 8 (und in Vend. V mit 49) beginnt.

8. Dort sollen jene Gläubigen ihm auf diesem Boden eine Grube graben, einen halben Fuss tief in harter Erde, einen halben Mann tief in weicher Erde, zu seiner Unterlage sollen sie Asche und Mist nehmen, über ihn sollen sie Staub von Ziegeln oder von Steinen oder von trockener Erde legen.

sairya „Abfälle, Gemüll, Mist", vgl. *sairi* 8, 85 „Abfälle", *saire-hya* aus *sairya-hya* 8, 83 „Schutthaufen", wobei *hya* wohl Suffix ist, so dass *sairehya* zu lesen wäre, oder zu Ai. $\sqrt{si}$ „werfen", Gr. ἵημι, ἧμα gehört. Über die $\sqrt{sar}$ ist bereits in Vend. VII 45 gehandelt worden. Das Pehlevi übersetzt *sairya* durch *sargīn* „Mist", Np. *sargīn*, was mit dem Av. *sairya* etymologisch verwandt ist, denn *gīn* ist nur ein Suffix.

9. Darin sollen sie seinen leblosen Körper aufbewahren zwei Nächte lang, oder einen Monat lang, die ganze Zeit hindurch, bis die Vögel auffliegen, die Pflanzen hervorspriessen und die thalwärts laufenden (Ströme) abfliessen und der Wind die Erde austrocknet.

10. Wenn endlich die Vögel auffliegen, die Pflanzen hervorspriessen, die thalwärtslaufenden abfliessen und der Wind die Erde austrocknet, dann sollen jene Gläubigen seinetwegen eine Öffnung in diesem Hause durchbrechen, zwei Männer sollen ihn hervorsuchen, die sehr rüstig und bewandert sind, nackt, ohne Kleider unter den Ziegeln und dem Gestein und sollen ihn zur Befestigung in Mörtel auf der Erde dort niederlegen, wo ihn am meisten bemerken die Leichen fressenden Hunde oder die Leichen verzehrenden Vögel.

Dass die Leichen durch Mörtel befestigt werden sollen, ist in Vend. VI, 46 vorgeschrieben. Die Durchbrechung einer Öffnung in der Mauer bespricht die Pehleviglosse sehr ausführlich. *Sūlak burīd pūn kadak, kadak-χudāk*

u kadak-bānūk pūn sūlak yedrunišn, avārīk pūn babā. „Eine Bresche soll man schlagen in diesem Hause, den Hausherrn und die Hausfrau soll man durch die Bresche tragen, die übrigen durch die Thür“. Dieser Brauch, dass die Leiche durch eine in die Mauer gebrochene Öffnung hinausgetragen wird, kommt auch bei verschiedenen anderen Naturvölkern vor, wie z. B. in ganz Indonesien. Dieses beruht auf der Gespensterfurcht. Man glaubt nämlich, dass die verstorbenen Hausbesitzer sich an den Erben, die das Eigentum der Verstorbenen in Besitz nehmen, für diesen Raub rächen. Durch diesen Brauch will man den Toten irre führen. damit das Gespenst den Rückweg zu diesem Hause nicht findet, denn er kann nur auf dem Wege zurückkommen, auf dem er hinausgetragen wird. Vgl. H. Schurtz, Urgesch. d. Kultur 567. Die alten Inder machten, um dem Toten den Rückweg zu den Lebenden abzuschneiden, hinter der Kremationsstätte drei längliche Gruben, die mit Wasser gefüllt werden, wobei auch Steine hineingestreut wurden, durch welche dann beim Heimgange die Verwandten hindurchschreiten, indem sie folgenden Vers rezitieren: „Ihr Freunde stehet auf und setzet über; lassen wir hier, die übel waren, hinten, doch mögen wir zu schöner Habe gelangen“. Ausserdem schreiten sie durch einen aus Zweigen gebildeten Bogen. Vgl. Caland, Altindische Bestattungsgebr. 73. — Av. *vīzōišta* = Pehl. *zīvandtum* „sehr rüstig“ und wird glossiert durch *tuχšāktum* „sehr energisch“, Av. *vīzvārənt* „der keinen Fehler begeht, tadellos“, es gehört zu $\sqrt{zvar}$, vgl. *zūrō* Vend. 7, 3, *vīzbāriš* „Verkrümmung“, Ai. *hvarita* „strauchelnd, fallend“, vgl. *hvala* „das Straucheln, der Fehler“. Das Verbalpräfix *vī* hat hier negativen Sinn wie in *vīdaēva, vīdvaēša, vīđavi, vībanga, vīmaiđya, vīmīta.* Das Pehlevi erklärt *vīzvarənta* durch *farhaχtaktum pūn zek kār* „sehr bewandert in dieser Arbeit“. Das *nb* in *skanbəm* ist ebenso wie in *frascinbana yt* 13 neuere Schreibung für *mb*. — § 9 und der erste Teil von 10 = Vend. V 12—13. Der Inhalt von 4—10 ist nach Dīnk. VIII 44, 43 folgender: *Madam cīm ī nasāk rāī bēn mān kadak cand cigūn kardan nasāk avaš burdan amataš hangām yehamtunēd āškārīnīdan pahriχtan mā bēn hambabā.* „Wie gross und auf welche Weise der Kata in einem Hause zu machen sei um eines Leichnams willen, und über das Hinbringen des Leichnams zu ihm, und über das Aussetzen, sobald die Gelegenheit dazu da ist, und über das Meiden und was damit im Zusammenhang steht“.

11. Sodann sollen sich die Leichenträger hinsetzen, etwa drei Schritte vom Toten, darauf möge der fromme Ratus zu den Gläubigen sprechen: Ihr Gläubigen, man möge Urin herbeibringen, mit welchem diese Leichenträger waschen sollen ihre Haare und ihren Körper.

12. Schöpfer, heiliger, was für Urin soll es denn sein, heiliger Ahuramazda, mit welchem diese Leichenträger ihre Haare und ihren Körper waschen sollen, vom Kleinvieh oder vom Zugvieh, von Männern oder von Frauen?

13. Darauf erwiderte Ahuramazda: Vom Kleinvieh oder vom Zugvieh, nicht von Männern oder Frauen, ausser zweien, nämlich den Männern, die in eine Verwandtenehe eingegangen sind, und den Frauen, die in eine Verwandtenehe eingegangen sind. Jene sollen den Urin lassen, mit welchem diese Leichenträger ihre Haare und ihren Körper waschen sollen.

Bei den Persern war es bekanntlich ein hohes Verdienst in der nächsten Verwandtschaft zu heiraten. *paragət* = Pehl. *belā min* „ausser“.

14. Schöpfer, heiliger, wenn man auf einem Pfade tote Hunde und tote Menschen hinausträgt, dürfen dann jenen Pfad betreten

das Kleinvieh, das Zugvieh, die Männer oder die Frauen, oder das Feuer, der Sohn des Ahuramazda, oder das Baresman, das in gesetzmässiger Weise zusammengebunden ist?

15. Darauf erwiderte Ahuramazda: Nicht sollen diese Wege beschreiten das Kleinvieh, nicht das Zugvieh, nicht Männer, nicht Frauen, nicht das Feuer, der Sohn Ahuramazda, nicht das Baresman, das in gesetzmässiger Weise zusammengebunden ist.

Man darf deshalb einen solchen Pfad nicht betreten, weil sich auf demselben die Leichengespenster aufhalten. Auch nach altindischer Auffassung ist der Leichenplatz der Aufenthalt für die Gespenster und Dämonen, vgl. Sāyaṇa zu Ṛgv. X, 14, 9. §§ 14—15 ist späteres Einschiebsel, und ist aus geläufigen Formeln zusammengeflickt, wobei eine Willkür in der Grammatik sich bemerkbar macht. Von Vend. 3, 36 stammt zunächst *yōi* für sonstiges *yat*, ferner die Formel *spānasca irista naraēca irista*, wobei eine Form wie *naraēca* Nom. pl., die willkürlich in die Pronominaldeklination übergeführt ist, sonst nirgends vorkommt. Und *paϑāo frayąn* bis zum Schluss stimmt, abgesehen von einer grammatischen Inkonsequens wörtlich mit Vend. 5, 46 überein, während jedoch in 5, 46 die Subjekte sämtlich im Accusativ stehen, so sind dagegen hier die vier ersten Subjekte im Genitiv und dann ist für die folgenden Subjekte plötzlich der Accusativ gewählt, wie in 5, 46.

16. Einen gelben Hund mit vier Augen, oder einen weissen mit gelben Ohren sollen sie dreimal zunächst diese Pfade durchlaufen lassen. Durch das Herbeiführen eines gelben Hundes mit vier Augen, oder eines weissen mit gelben Ohren eilt jenes Leichengespenst, die Druj nordwärts hinweg.

Ein vieräugiger Hund ist ein Hund, der oberhalb der Augen noch zwei augenähnliche Flecken besitzt. Der Aufenthaltsort der Druj Nasuš ist die nördliche Richtung, vgl. Vend. 7, 2. — *aiwiniti* hat hier verbale Konstruktion.

17. Wenn er nicht willig ist, o Spitama Zarathustra, so soll man den gelben Hund mit den vier Augen, nicht einen weissen mit gelben Ohren sechsmal dann diese Pfade durchlaufen lassen. Denn durch das Herbeiführen eines gelben Hundes mit vier Augen, o Spitama Zarathustra, oder eines weissen mit gelben Ohren eilt dieses Leichengespenst, die Druj, von den nördlichen Richtungen hinweg.

vī „Eifer, Begehr“: Ai. *vī* „Begehrer“, *vīta* „begehrt“. *upa-vī* (ein Kompositum) ist instr. „mit Eifer = willig“; $\sqrt{vī}$, wozu Av. *vaya* „Wunsch“ gehört, Yašt 22, 16: *vayaēibyasca* = Pehl. *χvahišnōmend* „mit Wünschen“. Ai. *upa-yeti* „anstreben“. Das Pehlevi übersetzt hier *upa-vī* durch: *hat lā madam χūšīd* (*aigh pūn kāmak ī nafšā lā šzlunēd*). „Wenn er nicht eifrig ist, d. h. er geht nicht aus eigenem Antrieb“.

18. Wenn er nicht willig ist, o Spitama Zarathustra, so soll man den gelben Hund mit den vier Augen, nicht einen weissen mit gelben Ohren neunmal dann jene Pfade durchlaufen lassen, denn durch das Herbeiführen eines gelben Hundes mit den vier Augen, o Spitama Zarathustra, oder eines weissen mit gelben Ohren eilt jenes Leichengespenst, die Druj, von den nördlichen Gegenden hinweg.

Diese ganze Ceremonie scheint aus der Gespensterfurcht entsprungen zu sein, das Totengespenst erscheint mächtiger und verderblicher als der Lebende. Will man den Geist des Toten abhalten, sich für den Raub seines

Besitzes an den Nachkommen zu rächen, dann muss man das Gespenst abzuschrecken oder irrezuleiten suchen, damit es nicht in seine Wohnung zurückkehrt. Vgl. die Anmerkung zu VIII, 10. Nach Ṛgveda X, 14, 10—12 fürchten sich die Toten vor den vieräugigen Hunden des Yama. Und dadurch, dass diese Wächter der Unterwelt ihnen nachspüren und die Rückkehr unmöglich machen, droht den Lebenden keine Gefahr von seiten der Toten; so heisst es dort am Schluss: „Die beiden breitnasigen Hunde, die ihr Spiel mit den Seelen treiben, des Yama dunkle Boten, durchmustern die Seele. Diese beiden Hunde sollen uns hienieden ein glückliches Leben verleihen, dass wir fernerhin das Tageslicht erblicken können". Bei verschiedenen Naturvölkern ist daher die Methode beliebt, hinter der abziehenden Bahre her wilden Lärm zu machen, zu schreien und zu schiessen. Bei den Indern wehen, während der Leichnam nach der Kremationsstätte gebracht wird, die ihm folgenden Verwandten mit den Gewandzipfeln; vgl. auch Ṛgv. X, 18, 2: „Weil ihr die Fusspur des Todes verwischend ginget, so habt ihr euch fürderhin ein längeres Leben verschafft". Und die Chinesen haben einen an den Zoroastrismus erinnernden Brauch, einen Hund im Hause des Selbstmörders umherzutragen, wobei man den Hund durch Zufügung von Schmerzen zum Heulen bringt, um durch das laute Bellen den gespensterhaften Bewohner zum Abzug zu nötigen. Vgl. H. Schurtz, Urgesch. d. Kultur 567.

19—20. Ein Priester soll zuerst diese Pfade durchschreiten, die heilbringenden Worte sprechend: *Yaϑā ahū vairyō* u. s. w.

21. „Beschützet uns vor unserm Peiniger, Mazda und Spenta Armaiti, verschwinde Dämonin Druj, verschwinde du Dämonenkind, verschwinde du Dämonengeschöpf, verschwinde du Dämonensprössling, enteile Druj, laufe davon Druj, schwinde Druj dahin, verschwinde nach Norden, nicht zu vernichten sind die bekörperten Welten des Heiligen".

pāta = Pehl. *natrunēd* „beschützet". Statt des Vokat. stehen hier, wie es zuweilen sonst der Fall ist, die Nominative: *mazdāosca ārmaitišca*. *māmərəncainiš* ist neuere Schreibung für *mā mərəncainiš* = Pehl. *ɛl marncēn* „nicht zu töten ist": Ai. *marcayati* „verletzen", Gr. *βλάπτω*.

22. Nach Belieben mögen darauf die Gläubigen diese Pfade betreten, Kleinvieh, Zugvieh, Männer oder Frauen, das Feuer, der Sohn des Ahuramazda und das in gesetzmässiger Weise gebundene Barsman. Nach ihrem Belieben mögen sodann die Gläubigen jenes Hauses die aus Fleisch und Wein bestehende Opferspeise darbringen, sie sollen rein sein, schuldlos ganz wie vorher.

Die Opferspeise ist nach der Pehleviglosse am vierten Tage (*yōm ī tasūm*) darzubringen. *gaomantəm*, *maδumantəm* = Pehl. *bisryā-ōmand va āsōmand* „aus Fleisch bestehend und aus Wein bestehend". *anāstərətəm* ist Adv. „schuldlos"; das Pehlevi erklärt dies noch näher: *anāstard aigh pūn zenā ī mindɛamīnafšā* „schuldlos und zwar nur in dieser Sache selbst".

23. Schöpfer, heiliger! Wer ein Kleid über den Toten dort wirft, das gewebt oder aus Fellen verfertigt ist, etwa so gross wie die Fussbekleidung eines Mannes, was ist dafür die Strafe? Darauf erwiderte Ahuramazda: Vierhundert Schläge erteile man ihm mit dem Pferdestachel, vierhundert mit dem Sraošocarana.

aoϑravana, eine Weiterbildung von *aoϑra* „Schuh" = Pehl. *raglā vāp* = Np. *pāi bābeh* „Strumpf".

24. Schöpfer, heiliger! Wer ein Kleid über den Toten dort

wirft, das gewebt oder aus Fellen verfertigt ist, etwa so gross wie eine Hülle, welche beide Beine umgiebt, was ist dafür die Strafe? Darauf erwiderte Ahuramazda: Sechshundert Schläge erteile man ihm mit dem Ochsenstachel, sechshundert mit dem Sraošocarana.

karana gehört entweder zu Ahd. *hulla* „Mantel", oder es ist = Np. *kurreh* „Lederstreifen", Ved. *carman* „Fell, Leder", Av. *carəma*, Np. *carm*, Lat. *corium*. Begrifflich vgl. Air. *lenn* „Mantel": Lit. *plėne* „Fell". *karanəm vayō-gravanəm* = Pehl. *rānbān kulā dō garaftār* „ein Beinkleid, das alle beide (Beine) umgiebt". Die Perser trugen nach Herodot I, 71 und 7, 61 meist lederne Beinkleider. Auch auf den altpersischen Denkmälern sind die persischen Krieger mit weiten Hosen bekleidet.

25. Schöpfer, heiliger! Wer ein Kleid über den Toten dort werfen sollte, das gewebt oder aus Fellen verfertigt ist, etwa so gross wie ein vollständiges Kleid eines Menschen, was ist dafür die Strafe? Darauf erwiderte Ahuramazda: Tausend Schläge erteile man ihm mit dem Pferdestachel, tausend mit dem Sraošocarana.

26. Schöpfer, heiliger! Wenn einer gezwungen Päderastie treibt, was ist dafür die Strafe? Darauf erwiderte Ahuramazda: Achthundert Schläge erteile man ihm mit dem Pferdestachel, 800 mit dem Sraošocarana.

27. Schöpfer, heiliger! Wenn er absichtlich Päderastie treibt, was ist dafür die Strafe, was ist für ihn die Sühne, worin besteht seine Reinigung? Darauf erwiderte Ahuramazda: Nicht giebt es hierfür eine Strafe, nicht giebt es hierfür eine Sühne, nicht giebt es hierfür eine Reinigung, unsühnbar sind zugleich die Handlungen für immer und ewig.

Die folgenden Abschnitte 28—30 (= Vend. III 40—42) sind nach Geldner, Ztschr. f. vgl. Spr. 24, 543 Einschiebsel aus späterer Zeit, in welcher die Strenge dieses Gesetzes gemildert wurde. Doch in Hinblick auf die Pehleviglosse zu 27 erscheint diese Annahme ganz unberechtigt. Der Übergang wird durch sie ganz klar, wenn sie übersetzt: *lā šlā ita tanjišn pūn χvāstak, lā šlā ita pūhar pūn aštar u srōšōcarnām.* „Nicht giebt es hierfür eine Geldstrafe, nicht giebt es eine Sühne vermittels des Pferdestachels und des Sraošocarana". Jedoch kann man aber die Schuld durch einen reuigen Lebenswandel wieder gut machen, was uns § 28—30 lehrt.

28. Doch auf eine Art. Je nachdem einer den Mazda-Glauben ehrt und achtet, oder ihn nicht ehrt und achtet, denn denen, welche ihn ehren, wird der Mazda-Glaube auch diese Sünde tilgen, wenn sie fortan kein unrechtes Werk mehr üben.

29. Denn seinem Verehrer tilgt, o Spitama Zarathustra, der Mazda-Glaube Hinterlist, Gewaltthat, Frommenmord, Umherzerrung von Leichenstücken. Er tilgt eine unsühnbare That, er tilgt ein hart zu sühnendes Verbrechen, er tilgt alle Sünden, die dieser je begeht.

28—30 habe ich in Anschluss an Geldners Vendidad III, Ztschr. f. vgl. Spr. 24, 550 übersetzt. *banda* „Fallstrick, Hinterlist": Np. *band* „Hinterlist, Betrug". *draoša* kann wegen des *š* nicht zu $\sqrt{\textit{druj}}$ gezogen werden, sondern es gehört zu Ai. $\sqrt{\textit{dhru}}$, $\sqrt{\textit{dhūr}}$, *dhūrti* „Beschädigung", *dhruti* „Verführung", Av. *drvant* „schlecht, böse". *draoša* ist eine Weiterbildung

wie *fšūša* von *fsu*, Ai. *prahoša* von *pra-hu*, *ješa* von *ji*, das Pehlevi erklärt das Wort näher: *drōš, aigh āī dāned aigh dūz lā avāyad kardan belā pūn āī yaχsenunēd aigh amat min tawānīk ōdūzem ēl dargōšān yehabunam ham kirfak.* „*drōš* d. h. sollte man wissen, dass man keinen Raub begehen darf, sollte man jedoch glauben, wenn ich einen Reichen beraube und ich davon den Armen gebe, so ist es zugleich eine gute That".

30. Ganz ebenso, o Spitama Zarathustra, säubert der Mazda-Glaube einen frommen Mann von jedem bösen Gedanken, Worte und Werke, wie ein kräftiger Windstoss aus Süden das Firmament säubert.

31. Schöpfer, heiliger! Wer ist ein Dämon, wer ist ein Dämonverehrer, wer ist das Gefäss der Dämonen, wer ist ein Behälter der Dämonen, wer ist die Hetäre der Dämonen, wer ist ein ebenbürtiger Dämon, wer ist ein vollständiger Dämon, wer wird, bevor er gestorben ist, ein Dämon, wer wird, nachdem er gestorben ist, ein unsichtbarer Dämon?

Zu *daēvanąm χumbō*, vgl. Ved. *yātudhāna* „Gefäss der Yātus = Zauberer". *havąs* Nom. Sg. von *havant* „ebenbürtig" = Pehl. *hāvand* „gleichmässig", vgl. Vend. VII, 47; *para* und *pasca* sind mit *mərətō* als ein Compositum zu verbinden, also *paramərətō* „vor dem Tode befindlich", *pascamərətō* „nach dem Tode befindlich". Ein diesem analoges Compositum ist *parōbərəjya* „in der Nähe einer Anpflanzung befindlich" 8, 36. Das Pehlevi übersetzt es durch *manu pīš min marg šēdā manu aχar min marg* „wer wird vor dem Tode ein Dämon, wer nach dem Tode".

32. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sowohl der Mann, der Päderastie mit sich treiben lässt, als auch der Mann, welcher Päderastie treibt, o Spitama Zarathustra, dieser ist ein Dämon, dieser ist ein Dämonverehrer, dieser ist ein Gefäss der Dämonen, dieser ist ein Behälter der Dämonen, dieser ist die Hetäre der Dämonen, dieser ist ein ebenbürtiger Dämon, dieser wird, bevor er gestorben ist, ein Dämon, dieser wird, nachdem er gestorben ist, ein unsichtbarer Dämon, wenn ein Mann in einen Mann seinen Samen giesst, oder wenn ein Mann Samen von Männern in sich aufnimmt.

yat mašyō mašīm u. s. w. übersetzt das Pehlevi folgendermaassen: *zak mardūm manu ēl mardum šūsar madam frāj šabkunēd pūn kūn.* „Der Mann, welcher in einen Mann Samen fliessen lässt, nämlich in seinen Podex".

33. Schöpfer, heiliger! Können solche Männer rein werden, heiliger Ahuramazda, welche gerade zu einem der Leichname hingekommen sind, die vertrocknet und über ein Jahr lang tot sind?

avahištāt hat nach Prof. Geldner dieselbe Bedeutung wie Ai. *ā-sīdati.*

34. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie können rein werden, o heiliger Zarathustra, nicht haftet der trockene (Leichenbestandteil) an den trockenen (Menschen), wenn jener trockene an den trockenen haften würde, so würde schnell meine ganze mit Körpern erfüllte Welt infolge der Sinnenlust, die die Religiösität vernichtet, verstockten Herzens und verdammten Leibes sein wegen der Menge solcher Leichname, welche auf dieser Erde in Verwesung geraten.

35. Schöpfer, heiliger! Können solche Männer rein werden,

heiliger Ahuramazda, die zu dem Körper eines toten Hundes oder toten Menschen herangekommen sind?

36. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie können rein werden, heiliger Zarathustra, auf folgende Weise: Wenn dieser Leichnam benagt ist von einem Leichen fressenden Hunde oder von einem Leichen fressenden Vogel, dann reinige man seinen Körper rings herum mit Kuhurin und dann mit Wasser, darnach soll man rein sein.

37. Wenn aber der Leichnam nicht benagt ist von einem Leichnam verzehrenden Hunde, oder von einem Leichnam verzehrenden Vogel, dann sollen die Gläubigen jene drei Löcher auf dieser Erde graben, sodann soll man seinen Körper ringsherum reinigen mit Kuhurin, nicht in Wasser, dann sollen sie meine Hunde herbeiführen, die bereits erfolgreich verwendet worden sind, — nicht jedoch solche, die nicht erfolgreich verwendet worden sind, — wegen ihrer erfolgreichen Verwendung von früher her.

Der Sinn der letzten Worte *nižbərəta* u. s. w. ist auch im Pehlevi unverständlich; ich glaube, es ist von solchen Hunden die Rede, die bereits zu einer Reinigungsceremonie, wie sie in 8, 16—20 geschildert ist, mit Erfolg verwendet worden sind; *mē gaδwa* sind eben die in 8, 16—20 geschilderten Hunde.

38. Zum zweitenmal sollen dann die Gläubigen auf dieser Erde jene drei Löcher graben, nun soll man seinen Körper ringsherum reinigen mit Kuhurin nicht in Wasser; endlich sollen sie mir die Hunde herbeibringen, die bereits erfolgreich verwendet worden sind, — nicht jedoch solche, die nicht erfolgreich verwendet worden sind, — wegen ihrer erfolgreichen Verwendung von früher her. Solange sollen sie warten, bis ihm das oberste auf dem obersten Teil des Kopfes, nämlich die Haare, trocken sein würden.

upəməm-varsa „das oberste, nämlich die Haare", wie in 40 *barəšnum-vaγδanəm* „den obersten Teil, nämlich sein Haupt"; *varsa* und *vaγδanəm* scheinen spätere Glossen zu sein, wie in 41 *hō nā* „dieser Mann" Glosse zu *hē* ist.

39. Zum drittenmal sollen dann die Gläubigen auf dieser Erde jene drei Löcher graben, drei Schritte von den früheren entfernt, dann soll er seinen Körper ringsherum in Wasser reinigen, nicht mit Urin.

40. Die Hände sollen sie ihm zuerst waschen, wenn ihm die Hände nicht gewaschen sind, so macht er seinen Körper unrein, wenn ihm dann die Hände drei Mal gewaschen sind, dann nach der Waschung seiner Hände möge man seinen obersten Teil, nämlich den Kopf besprengen von vorn.

ayaoždāta „unrein" steht für den acc. *ayaoždātąm*, wie in 8, 51: *paršti* und in 8, 79 *aēsmō* Nom. für. Acc. sich findet. Über *barəšnum hē vaγδanəm* s. Anmerk. zu 38. Das Pehlevi übersetzt es folgendermaassen: *bālīst ī vagdan ī šlā* „den obersten Teil seines Kopfes". *pourum* = Pehl. *leēyin* „von vorn".

41. Schöpfer, heiliger! Wenn das gute Wasser die Höhe, nämlich den Kopf von vorn erreicht hat, wohin auf seinen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine, nämlich des Mannes, Vorderseite zwischen seine Augenbrauen, dahin springt das Leichengespenst, die Nasuš.

aēšąm übersetzt das Pehlevi sehr richtig durch: *min ƹlāšān pēšakān avārīkān* „von seinen andern Gliedern", daher übersetze ich das zweite *aēšąm* durch „dahin". Über *hō nā* vgl. die Anmerkung zu 38. *paitiša hē hō nā* = Pehl. *padērak ān gabrā* „auf der Vorderseite dieses Mannes". Während das erste *aēšąm* von *kva* abhängig ist und gen. partit. ist, so ist das zweite *aēšąm* von *upadvąsaiti* und zwar werden die Verba der Bewegung wie im Litauischen oft mit dem gen. konstruiert, vgl. Yašt 17, 21: *upa hē srayata vāšahē* „er trat an ihren Wagen heran".

42. Schöpfer! Wenn das gute Wasser auf seine, nämlich des Mannes Vorderseite zwischen seine Augenbrauen kommt, wohin auf diesen Gliedern springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf die Rückseite des Kopfes, dahin springt jenes Leichengespenst, die Nasuš.

pasca bildet hier stets den Gegensatz zu *paitiša*, „auf der Vorderseite" und hat also die Bedeutung „auf der Rückseite".

43. Schöpfer, wenn das gute Wasser auf die Rückseite seines Kopfes gelangt, wohin auf diesen (Gliedern) springt das Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine Vorderseite, auf die Kinnbacken, dahin springt die Leichendämonin, Nasuš.

44. Schöpfer, wenn das gute Wasser, auf seine Vorderseite, auf die Kinnbacken gelangt, wohin auf diesen (Gliedern) springt das Leichengespenst, Nasuš. Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf sein rechtes Ohr, dahin springt das Leichengespenst, Nasuš.

45. Schöpfer, wenn das gute Wasser sein rechtes Ohr erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš. Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf sein linkes Ohr, dahin springt das Leichengespenst, die Nasuš.

46. Schöpfer, wenn das gute Wasser sein linkes Ohr erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) stürzt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine rechte Schulter.

47. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine rechte Schulter erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš. Darauf entgegnete Ahuramazda: Auf seine linke Schulter.

48. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine linke Schulter erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf entgegnete Ahuramazda: Auf seine rechte Achsel.

49. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine rechte Achsel erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine linke Achsel.

50. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine linke Achsel erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst,

die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine Vorderseite, auf die obere Brust.

51. Schöpfer, wenn das gute Wasser von vorn die obere Brust erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seinen Rücken.

paršti Nom. für Acc. Vgl. Anmerkung zu 40.

52. Schöpfer, wenn das gute Wasser seinen Rücken erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt dieses Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine rechte Brustwarze.

53. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine rechte Brustwarze erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine linke Brustwarze.

54. Schöpfer, wenn das gute Wasser die linke Brustwarze erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine rechte Rippe.

55. Schöpfer, wenn das gute Wasser die rechte Rippe erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine linke Rippe.

56. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine linke Rippe erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine rechte Hüfte.

57. Schöpfer, wenn das gute Wasser die rechte Hüfte erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine linke Hüfte.

58. Schöpfer, wenn das gute Wasser die linke Hüfte erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwidert Ahuramazda: Auf seine Lenden, dahin springt jenes Leichengespenst, die Nasuš. Wenn es ein Mann sein sollte, so besprenge zuerst (ihn) auf seiner Rückseite, dann auf seiner Vorderseite, wenn es eine Frau sein sollte, so besprenge man (sie) zuerst auf ihrer Vorderseite, dann auf ihrer Rückseite.

59. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine Lenden erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt das Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seinen rechten Schenkel.

60. Schöpfer, wenn das gute Wasser seinen rechten Schenkel erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seinen linken Schenkel.

61. Schöpfer, wenn das gute Wasser seinen linken Schenkel erreicht, wohin auf seinen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf sein rechtes Knie.

62. Schöpfer, wenn das gute Wasser sein rechtes Knie erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf sein linkes Knie.

63. Schöpfer, wenn das gute Wasser sein linkes Knie erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine rechte Wade.

64. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine rechte Wade erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine linke Wade.

65. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine linke Wade erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf den untern Teil seines rechten Beines.

66. Schöpfer, wenn das gute Wasser den untern Teil seines rechten Beines erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf den untern Teil seines linken Beines.

67. Schöpfer, wenn das gute Wasser den untern Teil seines linken Beines erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine rechte Fussspitze.

68. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine rechte Fussspitze erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Auf seine linke Fussspitze.

69. Schöpfer, wenn das gute Wasser seine linke Fussspitze erreicht, wohin auf diesen (Gliedern) springt jenes Leichengespenst, die Nasuš? Darauf erwiderte Ahuramazda: Unter der Fusssohle zieht sie sich zurück, vergleichsweise wie der Flügel der Mücke.

nivōiryete übersetzt das Pehlevi durch: *nigūn vardēd* „zusammengekrümmt wendet sie sich". Die Nasuš hat die Gestalt einer Mücke, vgl. Vend. 7, 2.

70. Während zugleich die grossen Zehen niedergestemmt und die Fersen in die Höhe gehoben sind, soll man seine rechte Sohle besprengen, dann springt jenes Leichengespenst, die Nasuš, auf seine linke Sohle. Seine linke Sohle soll man besprengen, dann zieht sich das Leichengespenst, die Nasuš, unterhalb der Zehen zurück, vergleichsweise wie der Flügel der Mücke.

71. Während zugleich seine Fersen niedergestemmt und seine Zehen in die Höhe gehoben sind, soll man seine rechte Zehe besprengen, dann springt jenes Leichengespenst, die Nasuš, auf die linke Zehe. Man besprenge dann seine linke Zehe.

72. Dann zieht sich das Leichengespenst, die Nasuš, zurück.

73. Schöpfer, heiliger! Wenn diese Gläubigen im Schritt gehend, oder im Laufmarsche oder im Ritte, oder auf der Fahrt zu einem Feuer kommen das Leichen zerkocht, und man kocht einen Leichnam vollständig, man bereitet den Leichnam zu, wie sollen sich diese Gläubigen verhalten?

74. Darauf sprach Ahuramazda: Man möge jenen, der Leichname zerkocht, töten, sie sollen ihn töten, den Kochtopf dort sollen sie beseitigen, den Aufbau dort sollen sie wegschaffen.

hē ist hier Acc., wie in Vend. VII 52, *dištąm* = Pehl. *dēg* „Kochtopf" *dišta* von $\sqrt{diz}$, p. p. *dišta, uzdaēza* „Aufbau", Ap. *didā* „Festung", Arm. *dēz* „Haufe", Slov. *děz* „Mulde" (Arch. f.slov. Phil. 16, 389) Ai. *dehi*, Gr. τεῖχος.

75. An dem Feuer möge man an den Flammen Holz anzünden, das teils von solchen Bäumen herrührt, die schnell Feuer erzeugen, oder teils, um jenes Feuer lebhaft zu machen, von solchem Gesträuch, das das Feuer anfacht. Und man lege es auseinander, und man breite es auseinander, um es sehr schnell auszulöschen.

Für *bānuwe* lese ich nach Hs. Pt_2: *bānvi* loc. Sg. Das Pehlevi scheint dieses Wort gar nicht gehabt zu haben, wenn es übersetzt: *min zek ī ātaχš ēsm frāj ana sōjinēd* (*aigh ēvtāk frāj šl ataχš āī yehabunēd*). „An diesem Feuer möge er das Brennholz anzünden (d. h. einzeln soll er es ans Feuer heranbringen)". *uzdarəza* ist Instr. und ist Infinitiv: Ai. *uddrṃhati* „kräftig machen". *ātarəcarəš* „das Feuer in Bewegung bringend = anfachend". Man unterschied im Altertum zwei Arten von Brennholz: 1) solches, das schnell Feuer erzeugt; 2) solches, das eine grosse Flamme anfacht, vgl. Xenophon Kyrop. VII, 5, 23.

76. Sobald man dann den ersten Holzstoss auf der Erde niedergelegt haben sollte, soweit vom Feuer, das einen Leichnam zerkocht hat, wie die Entfernung eines Fratarevītastīš, so möge man es auseinanderlegen, und es ausbreiten, um es sehr schnell auszulöschen.

handareza = Pehl. *hambast* (*aigh bēn šbdund havād*) „Bündel" (d. h es ist angehäuft worden).

77. Sobald man den zweiten Holzstoss, den dritten Holzstoss, den vierten Holzstoss auf der Erde niedergelegt haben sollte, sobald man den fünften Holzstoss, den sechsten Holzstoss, den siebenten Holzstoss, den achten Holzstoss auf der Erde niedergelegt haben sollte, soweit vom Feuer u. s. w.

78. Sobald man dann den neunten Holzstoss auf der Erde niedergelegt haben sollte, vom Feuer, das den Leichnam zerkocht hat, soweit entfernt wie ein Fratarevītastīš, so möge man es auseinanderlegen, auseinanderbreiten, um es sehr schnell auszulöschen.

79. Wer, o Spitama Zarathustra, in frommer Absicht Holz herbeibringen sollte von dem Urvāsni-Baume oder vom Vohugaona oder vom Vohukereti oder vom Hađanaēpata, oder von irgend einem andern der wohlriechenden Bäume.

80. Von welcher Gegend aus auch immer der Wind den Wohlgeruch des Feuers ausbreitet, aus dieser Gegend gerade kommt das Feuer des Ahuramazda herbei als einer der tausend tötet von den unsichtbaren, aus der Finsternis stammenden, gottlosen Dämonen, und doppelt so viel von den Yātus und Pairikas.

Das Verbrennen von Weihrauch gilt als ein gottgefälliges Werk, vgl. Ard. Vīr. II, 32: *šlāšān dīn dastuvarān u haft aχtā haft yōmšapān pūn ataχš hamēšak-sōj u būd vijurāk*. Diese Desturs und die sieben Schwestern weilten 7 Tage und Nächte hindurch an dem Feuer, das fortwährend brannte und Wohlgerüche ausbreitete". *kahmāicit* ist Dat. für Abl., wie in Yašt 10, 19: *ahmāi naēmāi* „von diesem Ort", und Yasna 12, 2: *zyānaēca*. *bižvat* „doppelt so viel" wird im Pehlevi erklärt durch *dō hazār mardzan* „2000 Männer und Frauen", was ganz richtig ist, denn es geht ja der Zahlbegriff „1000" voraus, wie auch *bižvat* in Vend. 19, 22, wo die Zahl 100 vorausgeht, von dem Pehlevi richtig durch *dō sat* „200" übersetzt wird. Mehrere Handschriften lesen *bižavat*, was richtiger zu sein scheint, denn es ist vermutlich = *biš* + *avat* „zweimal so viel".

81. Schöpfer, heiliger! Wer das Feuer, das einen Leichnam zerkocht hat, zum geweihten Orte bringt, wie gross soll dann der Lohn eines solchen Mannes sein nach der Trennung des Leibes und der Seele. Darauf erwiderte Ahuramazda: Gleich wie wenn er in dieser bekörperten Welt 1000 Feuerbrände nach dem geweihten Ort bringt.

82. Schöpfer, wer Feuer, das flüssigen Schmutz verbrennt, zum geweihten Ort bringt, wie gross soll der Lohn eines solchen Mannes sein nach der Trennung des Leibes und der Seele? Darauf entgegnete Ahuramazda: Gleich als ob er in dieser mit Körpern erfüllten Welt 1000 Feuerbrände an den geweihten Ort hinbringt.

uruzdipākąm wird in Dink. VIII 44, 46 erklärt durch *ataχš ī hiχar pāk* „ein Feuer, das lose unreine Bestandteile verbrennt".

83. Wer das Feuer von einem Misthaufen hinweg zum geweihten Ort bringt .... gleich als ob er in dieser mit Körpern erfüllten Welt 500 Feuerbrände an den geweihten Ort bringt.

sairehyat̰ ist Abl. von einem Nom. *sairya-hya*, vgl. Anmerkung zu 8, 8. Das Pehlevi übersetzt es durch *sarāsp* „Mistlager", dessen erstes Glied mit Np. *sargīn* „Mist" übereinstimmt, und dessen zweiter Bestandteil zu Np. *aspχūl* „Mist" gehört.

84. Wer das Feuer von einem Töpferofen hinweg zum geweihten Ort .... gleich als ob er 400 Feuerbrände an den geweihten Ort bringt.

85. Wer das Feuer vom Glasofen hinweg zum geweihten Ort bringt .... Darauf erwiderte Ahuramazda: Wieviel an einzelnen Abfällen ihm von den Gläsern sind, soviel Haufen Feuerbrände trägt er an den geweihten Ort.

sairi ist bereits in der Anmerkung zu 8, 8 behandelt. *paitinąm* „abgefallen, zerfallen" von √*pat*, „fallen", *avapasti* „Abfall", Pehl. *ōpastišn* „herabfallen". Das Pehlewi übersetzt es hier durch: *jūd jūd* „völlig gesondert".

86. Wer Feuer von einem Platze hinweg, der sich in der Nähe einer Anpflanzung befindet, zum geweihten Ort bringt .... Darauf erwiderte Ahuramazda: Wie viel an angesammelten Pflanzen ihm da sind, soviel Haufen Feuerbrände bringt er an den geweihten Ort.

Das erste Glied von *parōbərəjya* wird vom Pehlevi durch *le·yin* „vor, in der Nähe befindlich" übersetzt, und *bərəjya* durch ein zweifelhaftes Compositum, dessen zweites Glied *karīč* = Np. *karīč* „Feldhütte" ist. *parōbərəjya* „in der Nähe einer Anpflanzung befindlich" gehört zu Av. *bərəjya* „der Genius des Getreidebaues", Np. *barz* „Getreidebau". Ebenso wie die Einzelheiten im Nachsatz von 85: *yamanąm paitinąm sairinąm* das im Vordersatz befindliche Adjektiv *yāmōpacikat̰* charakterisiert, so ist dies auch im Nachsatz von 86 der Fall, wo das specifische Wort *urvaranąm* eine Bestätigung für die Richtigkeit meiner Übersetzung von *parōbərəjya* ist. *aonya* = Ai. *avani* „Platz, Erdboden", Np. *hōn* „Brachland".

87. Wer Feuer von einer Goldschmiede zum geweihten Ort bringt .... Gleich als ob er 100 Feuerbrände an den geweihten Ort bringt.

saēpa wird durch Pehl. *patkar* „Form" übersetzt.

88. Wer Feuer von der Werkstätte, wo Silber geformt wird .... Gleich als ob er 90 Feuerbrände ....

89. Wer Feuer von der Werkstätte, wo Eisen geformt wird .... Gleich als ob er 80 Feuerbrände ....

90. Wer Feuer von der Werkstätte, wo Kupfer geformt wird .... Gleich als ob er 70 Feuerbrände an den geweihten Ort bringt.

91. Wer Feuer vom Schmelzofen hinweg .... Gleich als ob er 60 Feuerbrände ....

92. Wer Feuer vom Feuertopf .... Gleich als ob er 50 Feuerbrände ....

Im Altertum gab es Feuertöpfe, die als Ofen dienten, vgl. Ai. *ukha* „Feuertopf“, Got. *auhns* „Ofen“; ebenso hebr. אח (*āch*) „Feuertopf, als Ofen dienend“; Ai. *kuṇḍa* Topf, Ofen; Gr. *μιλιάριον* = Lat. *miliarium* „Kochtopf, Ofen.

93. Wer Feuer von einem Lagerplatz .... Gleich als ob er 40 Feuerbrände ....

Über *aonya* vgl. 86. *taχairya* = Pehl. *pēš-spahīgān* „in der Nähe eines Heeres befindlich“. *taχairya* ist wahrscheinlich = Np. *tahāl* „Schlupfwinkel, Höhle“ und bedeutet dann „als Schlupfwinkel dienend“.

94. Wer das Feuer von dem Wege hinweg, wo das Vieh weidet .... Gleich als ob er 30 Feuerbrände ....

95. Wer Feuer von trockenem Dünger hinweg .... Gleich als ob er 20 Feuerbrände an den geweihten Ort bringt.

skairya wird durch Pehl. *vaškar* übersetzt, das auch in 8, 97 für Av. *razańh* „Einöde“ steht. Nach Geldner ist *skairya* = Np. *sikār* „Kohle“. Doch ist der Begriff „Kohle“ erst sekundär, denn *skairya* ist ferner verwandt mit Abret. *scirenn* „Holzspahn“, Air. *scaraim* „sich trennen“, Ai. *apa-skara* „Exkremente“, *karīša* „Schutt, trockener Dünger“, *karīšāgni* „Feuer vom trockenen Dünger“, Aisl. *skarn* „Dünger, Mist“, Gr. *σκῶρ*. Im Altertum wurde trockener Dünger als Brennmaterial verwendet, vgl. Kāšika 8, 2, 91: *agraye gomayān prešya* „Bringe Kuhdünger für das Feuer herbei“.

96. Wer Feuer aus der unmittelbarsten Nähe an den richtigen Ort bringt .... darauf entgegnete Ahuramazda: Gleich als ob er in dieser mit Körpern erfüllten Welt 10 Feuerbrände zu dem geweihten Ort bringt.

nazdištaṭ haca = Pehl. *min nazdīk belā ī šapastānān* „aus der unmittelbarsten Nähe, nämlich vom Wohnzimmer“.

97. Schöpfer, heiliger! Können die Männer rein werden, o heiliger Ahuramazda, die zu einem Leichname heran gekommen sind an einem fernen Ort in der Einöde?

avahišta ist fehlerhaft gebildet, man erwartet **avahasta*, vgl. *vi-šastarə*. *avahišta* als 3. Sing. perf. für 3. pl.; in der Parallelstelle 8, 33 steht *avahištāṭ*. Der Gen. von *razańhąm* = Pehl. *pūn vaskar* „in der Einöde“, steht auf die Frage wo, wie *zəmō* (8, 37) „auf der Erde“, *āpō* (8, 37) „im Wasser“, *ahe nmānahe* (8, 10) „in diesem Haus“.

98. Darauf erwiderte Ahuramazda: Sie können rein werden, frommer Zarathustra, auf folgende Weise: wenn der Leichnam von einem Leichen fressenden Hunde, oder von einem Leichen fressenden Vogel benagt ist, dann möge er seinen Leib dreissig Mal rings-

herum mit Kuhurin waschen, um sich zu reinigen, dreissig Mal, um sich abzureiben bei der sehr wichtigen Waschung.

frasnātōe und *upasnātōe* sind Infinitive, letzteres wird im Pehl. durch *pūn madam sōyišnīh* übersetzt und glossiert durch *mālīd* „er reibt ab“. *ayryąm usnaitīm* wird glossiert durch *šōy-sar* „die Hauptsache der Waschung“. „*frasnāiti* könnte nach dem überwiegenden Gebrauch von *fra-snā* das Waschen der Hände bezeichnen, *upasnāiti* dann das Abwaschen des übrigen Körpers, *usnāiti* aber würde, wenn aus der einzigen Stelle Vend. V, 54, in der *us-snā* vorkommt, ein Schluss erlaubt ist, das Waschen mit Kuhurin bedeuten“ Geldner.

99. Wenn der Leichnam nicht benagt ist, von einem Leichen fressenden Hunde oder einem Leichen fressenden Vogel, so wasche er sich 50 Mal, um sich zu reinigen, 50 Mal um sich abzureiben.

100. Zuerst laufe er die Entfernung eines Hāϑra, er eile so lange weiter, bis irgend einer von der bekörperten Welt in Begriff ist, ihm entgegenzutreten; laut vernehmbar möge man dann die Stimme erheben: „Ich habe dort neben dem Körper eines Toten gestanden, nicht beabsichtigte es mein Gedanke, nicht beabsichtigte es mein Wort, nicht beabsichtigte es meine Handlung, man erstrebe meine Reinigung.“ Er laufe, bis er zum ersten Mal Leuten begegnet, wenn sie ihn nicht reinigen, so haben sie Anteil an dem dritten Teil seines Vergehens.

paiti (ebenso in 103) steht für *paiti* + $\sqrt{}$ *ah* (vgl. Vend. V 54), wovon der Infin. *avahištōe* abhängig ist, der den Acc. *dim* regiert. Das Pehlevi übersetzt *paiti avahištōē* durch: *padērak barā yekūmunēd* „er tritt ihm entgegen“. *bərəzyaoget vacō rāzayąn* = Pehl. *pūn bulend rasišnīh gavišn āī ārāst.* „Mit lautem Erklingen möge er die Stimme versehen“. *anaēšəm manō* „nicht wünschend war mein Sinn“ = Pehl. *aχvāstar havā-am pūn mīnišn* „nicht wünschte ich es im Geiste“. *isaēta mē yaoždaitīm* = Pehl. *bēihunēd av lī yōšdāsrīh* (*aigham barāχelalunēd* „man erstrebe für mich Reinigung (d. h. man möge mich waschen). Über die Auslassung der Konjunktion *yat* in *tacat paoirīm upāiti* vgl. Vend. V 1 Anmerkung.

101. Zum zweiten Male laufe er die Entfernung eines Hāϑra, bis er zum zweiten Mal Leuten begegnet, wenn sie ihn nicht reinigen, so haben sie an der Hälfte seines Vergehens Anteil.

102. Er laufe zum dritten Mal die Entfernung eines Hāϑra . . . bis er zum dritten Mal Leuten begegnet, wenn sie ihn nicht reinigen, so werden sie teilhaftig seines ganzen Vergehens.

103. Weiter soll er dann laufen, bis man endlich im nächsten Dorf oder Clan, oder in einer Stammesniederlassung, oder in einem Gau im Begriff ist, ihm entgegenzutreten. Laut vernehmbar möge er seine Stimme erheben: „Ich habe dort neben dem Körper eines Toten gestanden, nicht beabsichtigte es mein Sinn, nicht beabsichtigte es mein Wort, nicht beabsichtigte es meine Handlung, man erstrebe meine Reinigung“. Wenn sie ihn nicht reinigen, so möge er seinen Körper mit Kuhurin und mit Wasser reinigen, dann ist man im Begriff sich zu entsühnen.

104. Schöpfer, wenn Wasser innerhalb dieser Pfade ist, bringt das Wasser eine Strafe zu Wege, was ist dafür die Strafe?

aēte ist hier Acc. pl., ebenso in 106 und V 46. 51.

105. Darauf erwiderte Ahuramazda: 400 Schläge erteile man ihm mit dem Pferdestachel, 400 mit dem Sraošocarana.

106. Schöpfer, wenn jedoch Bäume innerhalb dieser Pfade sein sollen, bringt der Brennstoff eine Strafe zu Wege, was ist dafür die Strafe?

ātarš glossiert das Pehlevi durch *urvar ī ātaχš* „Brennholz“.

107. Darauf erwiderte Ahuramazda: 400 Schläge erteile man ihm mit dem Pferdestachel, 400 mit dem Sraošocarana. Dieses ist seine Strafe, dieses ist die Sühne für jenen Frommen, der es bereut, nicht jedoch für denjenigen, der keine Reue empfindet, dessen Gebeine sollen wahrlich in der Behausung der Druj ruhen.

III. Zur Syntax des Avesta.

1. Eigentümlicher Gebrauch des Accusativs.

A. als inneres Objekt (fig. etymol.).

Wie Ai. *pṛñcanti pṛcaḥ* (Ṛgv. V, 74, 10), *vājaṃ vājayanto* (Ṛgv. V, 4, 1), *pacan paktīr* (Ṛgv. V, 29, 11), *tapō atapyata* (Ait. Br. 5, 32, 1), *uddhāram uddharanti*, *udhāram udaharan* (Ait. Br. III, 21), wie Gr. πόλεμον ἐπολέμησαν, lat. vivere vitam tutiorem, Dtsch. er schläft den Schlaf des Gerechten, so findet sich dieser Gebrauch auch im Avesta. Vend. V, 49: *pairidaēząn pairidaēzayąn*, V, 60: *harəkə harəcayāt*; VII, 38: *vimādascit vīmāđayanta*; VII, 54: *uzdaēza uzdišta*; VIII, 8: *avakanəm avakanayən*; VIII, 10: *upaϑwərəsąn upaϑwərəsayąn*; VIII, 13: *maēsma maēzayanta*; XIX, 45: *hąmbərəϑa hąmbarayama*; IV, 11: *sata upāzananąm upāzōiṭ*. Ferner Altiran. **pāϑrapāna* „Wache haltend“ = Np. *pāsbān* „Wächter“, vgl. Gr. φυλακάς φυλάσσων. Yašt 17, 57: *paoiryąm gərəząm gərəzaēta*; Yašt 11, 5: *frąšticina frāšnuyāṭ*; Yašt 10, 48: *apa gaoša gaošayeiti*. Ebenso wie im Griech. (πάσας νόσους κάμνειν) ist es nicht gerade notwendig, dass das innere Objekt dem Verbum stammverwandt sei, vgl. Vend. V, 37: *frazābaođañhəm snaϑəm vīkərətuštanəm jainti* „Sie schlägt mit einem die Sinne betäubenden und die Lebenskraft vernichtenden Schlage“. Die Fig. etym. findet sich in allen indogerm. Sprachen vgl. noch Arm. *uχteçin uχt* (Esth. 9, 31) „sie thaten ein Gelübde“; *pahēin zpahpanuthiuns* (Luc. 2, 8); Ksl. *strěgąste stražą* (Luc. 2, 8); Ksl. *žitiję živi* „vivens vitam“ (Supr. 377, 9).

B. Accusativ der Beziehung (accus. graec.).

Wie im Griech. ὑγιαίνειν τοὺς ὀφϑαλμούς, so auch im Avesta. Vgl. Yasna 50, 10: *yācā cašmąm arəjaṭ* „was wertvoll erscheint in den Augen“. Vend. VII, 51: *patitəm hē manō añhaṭ, patitəm vacō, patitəm šyaoϑnəm.* „Es soll als Reue gelten hinsichtlich seines Denkens, als Reue hinsichtlich seines Redens, als Reue hinsichtlich seines Handelns.“ Vend. XVIII, 38: *hō mąm avaϑa*

vərənąn nijainti. „Dieser schlägt mich so in bezug auf die Schwangerschaft."

C. Adverbialer Accus., wofür gewöhnlich der Instr. steht.

Vend. V, 4: *išasəm jitašəm χraodaṭurva pəšōtanuš* „infolge der Sinnenlust, die die Religiosität unterdrückt, würde (die Welt) verstockten Herzens und verdammten Leibes sein", wofür in Yasna 53, 9 der Instr. steht: *aēšasā dəjiṭarətā pəšōtanvō.* — Vend. VI, 3: *nasuspaēm āstryāonte* „infolge des Umherzerrens machen sie sich schuldig", wofür in der Parallelstelle VI, 29 der Instr. steht: *pairispāiti āstryāonte.* Vend. VI, 46: *nidarəzayən ... ayaṅhaēnəm vā zarštvaēnəm vā fravaχšaēnəm vā* „sie sollen es befestigen vermittels Eisen oder Steine oder Lehmstücke". VII, 44: *mantrəm spəntəm baēšazyō* „vermittels des heiligen Wortes heilend", dagegen Yašt 14, 3: *baēšaza ahmi baēšazyōtəmō* „Ich bin derjenige der vermittels der Heilkunde am besten heilt".

D. Der Accus. steht zur Angabe der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung und des Wertes.

Yasna 19, 7: *bązasca fraϑasca* „der Tiefe und Breite nach". Vend. V, 48: *ϑrisatagāim* „30 Schritte lang". V, 48, VI, 37: *ϑrigāim*, VI, 31: *χšvašgāim*, VI, 40: *navagāim*, VI, 43: *caϑwārō ərəzvō* „sechs Finger lang". VI, 1: *cvantəm drājō zrvanəm* „wie lange an Zeit". V, 53: *cvaṭ drājō upamaitim* „wie lange an Wartezeit". V, 12: *biχšaparəm* „zwei Nächte lang". V, 12: *ϑriχšaparəm.* V, 42, 56: *navaχšaparəm.* V, 42: *māzdrājahīm* „einen Monat lang". V, 14, VI, 1: *yārədrājō* „während der Dauer eines Jahres". V, 45: *aēvōmāhīm, bīmāhīm, ϑrimāhīm, caϑrumāhīm, dasamāhīm.* VII, 34: *frabāzudrājō, vībāzudrājō* „einen Frabāzu, bezw. Vībāzu lang". VII, 29: *vītastidrājō, frāraϑnidrājō.* VIII, 100: *hāϑrəm* „einen Hāthra weit". V, 60: *aspərənōmazō* „einen Asperena wert. IV, 48: *anumayōmazō* „ein Stück Kleinvieh wert". IV, 48: *staorōmazō, vīrōmazō.* VII, 41, 43: *bišazyāṭ staorəm arəjō* „Er heile für ein Zugvieh als Preis". VII, 43: *bišazyāṭ anumaēm-bišazyāṭ gəuš χᵛarəϑahe arəjō* „Er heile für ein Stück Kleinvieh, er heile für den Preis einer Portion Fleisch".

E. Accus. Sg. des Partic. praes. wird wie im Ai. der Accusativ eines Nomens als Absolutiv gebraucht, vgl. Ai. *uttarām uttarāṁ śakhāṁ samālambhaṁ rohet* „er würde aufsteigen, indem er sich an einem immer höheren Ast festhielte" vgl. Whithney § 995. Vend. VI, 46: *aētaṅhąm astąm barəntəm* „Während sie jene Gebeine fortschleppen". Vend. VI, 26, VIII, 73: *pāda ayantəm, tacintəm, barəmnəm, vazəmnəm* „während sie in Schritt gehen, laufen, reiten fahren", vgl. Gr. δόξαντα ταῦτα „nachdem man dieses beschlossen hatte".

F. Acc. von einem Subst. abhängig, das verbal konstruiert wird: Yasna 44, 2: *hō spəntō iriχtəm vīspōibyō hārō* „Dieser ist

ein Helfer, ein Aufpasser über die Sünden aller". Vend. V, 16—18: *aiwiniti-cit spānəm zairitəm caϑrucašməm*, *spānəm zairigaošəm* „durch das Herbeiführen eines gelben vieräugigen Hundes und eines gelbohrigen Hundes".

2. Eigentümlicher Gebrauch des Genetivs partitivus.

A. Er ist abhängig von einem Subst., Pronom., Numer., Adject.

α) von einem Substantivum. Vend. V, 1: *upa tam vanąm χraoždwananąmca varədvanąmca* wörtlich: „zu dem Baum der weichholzigen oder der hartholzigen", wofür wir im Deutschen sagen: „zu einem der weichholzigen oder hartholzigen Bäume". V, 19: *urvarāo vīspōsarədō satavaitinąm hazaṅravaitinąm* „Sämtliche Gattungen Pflanzen von den in 100 und in 1000 Arten vorkommenden" = Dtsch.: „Sämtliche Gattungen von den in 100 und in 1000 Arten vorkommenden Pflanzen". VIII, 10: *dva nara vizoištąm vīzwarəntąm* „Zwei Männer von den sehr rüstigen und bewanderten" = Dtsch.: „Zwei von den sehr rüstigen und bewanderten Männern". VIII, 33: *nasāum hiškunąm tarō yārə mərətanąm* „einen Leichnam von den Vertrockneten und vor einem Jahr gestorbenen" = „einen von den Leichnamen, die vertrocknet und vor einem Jahre verstorben sind."

β) Vd. VIII, 100: *ϑrišūm aētahe šyaoϑnahe* „ein Drittel von dieser Handlungsweise". VIII, 102: *vīspəm aētahe šyaoϑnahe* „das Ganze von dieser H." VII, 59: *thrišum aētaēšąm aχtinąm*. VIII, 86: *yavaṯ urvaranąm* „wie viel an Pflanzen". VIII, 85: *yavaṯ-sairinąm* „wie viel an Abfällen". VIII, 79: *aēsmō kąmciṯ hubaoiδitəmanąm urvaranąm* „Brennholz von irgend welchen andern unter den wohlriechenden Bäumen". VIII, 42. 43: *kva aēšąm* „wohin auf diesen (Gliedern)", vgl. Gr. *ποῦ γῆς*.

B. Genit. part. wie im Französischen an Stelle eines Subj. oder Objekts.

α) Für den Nom. Sg. Vend. VI, 29: *Noiṯ astąm noiṯ varsąm noiṯ spāmąm noiṯ mūϑrąm noiṯ vaṅhutātąm āstryāonte* „Nicht machen Knochen, nicht Kot, nicht Urin, Blutergüsse unrein". VIII, 14. 22: *kaṯ tāo paϑāo frayąn pasvąm vā staorąm vā narąm vā nairinąm* „dürfen diese Pfade betreten Kleinvieh oder Zugvieh, Männer oder Frauen".

β) Für den Accusativ. Vend. V, 2: *aiwiraocayeiti āϑrō, ahurahe mazdāo puϑrəm* „Er zündet Feuer an, nämlich den Sohn des Ahuramazda". Dieses Beispiel ist insofern charakteristisch, als *puϑrəm*, dass das Ganze ausdrückt, im Acc. steht, während *āϑrō* als ein Teil von *puϑrəm*, im Genitiv steht. V, 52: *aipiγžaurvatąm payaṅhąm* „(sie soll geniessen) kochende Milch". V, 60: *noiṯ yāoṅhuyanąm avarətanąm paitiricya daiϑē* „nicht lasse ich Kleidungsstücke unbenutzt liegen". VI, 7: *pairišayanta aētaṅhąm*

astąmca varəsąmca spāmąmca mūϑrąmca vaṅhutātąmca. VI, 43: *aētaēšąmca zəmō nidaiϑyąn.* VI, 46. 47: *aētaṅhąm astąm-barəntəm* „während sie solche Knochen tragen". VI, 50: *āpō yaṭ vairyāo.* VII, 29: *āpō vīsrascayən* „sie sollen Wasser giessen". VIII, 8: *barayən ātryehe vā sairyehe.* VIII, 32: *χšudranąm paragəurwayeiti* „er nimmt Samen in sich auf".

C. Genitiv auf die Frage „wo", an Stelle eines Locativs. Vend. V, 49. VII, 29. 30. 31. VIII, 37: *zəmō* „in der Erde". VII, 29. 30. 31. VIII, 37: *āpō* „im Wasser". V, 39. VIII, 10: *ahe nmānahe* „in jenem Hause". VIII, 97: *razaṅhąm* „in der Einöde"; VI, 7 *aiṅhāo zəmō pairišayanta.*

IV. Altiranische Etymologieen.

Av. *aspərəna.* Vend. V, 48: *hāu aspərənōmazō, hāu anumayōmazō, hāu staorōmazō, hāu vīrōmazō* „so ist er ein Asperena wert, ein Stück Kleinvieh wert, ein Stück Zugvieh wert, oder einen Mann wert". Dann kommt *aspərəna* noch in V, 60 vor s. o. Dieses Wort kann nicht mit dem zu Abydos gefundenen altpersischen Löwengewicht identifiziert werden, worin sich das Wort *Osparn* findet: אספרן קבל סתריא זי כספא C. J. Sem. II, 108 „*Osparn* vor dem Münzmeister". Denn dieses Gewicht wiegt ca. 26 kg. und bezeichnet also einen sehr hohen Wert. — Unser Asperena, das nach dem Zend-Pehl.-Glossar ein Dirhem ist, ist dagegen eine kleine Münze und wird von der Pehleviübersetzung (vgl. Anm. zu V, 60) durch *zūzu* übersetzt, was eine mittelpersische Münze war und nach dem *Šayast lā šayast* I, 2 der vierte Teil eines Istīr, = ungefähr ein Dirhem (= Drachme) war. Dieses *zūz* findet sich auch im Talmud (זוז), Aram., Syr. *zūzā* und ist eine kleine Silbermünze, und zwar nach Angabe des Talmuds in dem Werte eines römischen Denars. Im Talmud sind alle mittelpersischen Münznamen als Lehnwörter vorhanden, vgl. Gr. στατήρ, davon Arm. *sater* und Pehl. *istīr* = Talm. אסתירא (*istīrā*), Syr. L. W. *estīrā*, Ap. δανάκη, Pehl. *dang* = Talm. דנקא ebenso Syr. *danqā*, Arm. L. W. *dang*; Arm. L. W. *phšit* (aus dem Pehl.), Np. *pašīż* „Scheidemünze" = Talm. פשיטא (*pešītā*); Ap. ἀρτάβη = Talm. ארדב (*ardab*). Ebenso findet sich im Talmud das *Aspərəna* in mittelpersischer Form vor: אספר (*aspar*) „eine best. kleine Silbermünze", die dem *zūz* entspricht, womit es auch die Pehleviübersetzung richtig identifiziert. Nun versuchen wir auch eine Etymologie dieser altpersischen Münze zu geben, die die einzige ist, die im Avesta vorkommt. Der zweite Teil *pərəna* kommt als selbständiges Wort in Yašt 5, 132 und Vend. 22, 5 vor in der Bedeutung „gefüllter Topf", Ai. *pūrṇa* „voll, volles Maass", An. *full*, Ags. *ful* „Becher, Behältnis für Flüssigkeiten", eigentlich „das Volle", vgl. Lat. satur „reichlich, eine Schüssel voll Früchte". Der erste Teil

as, das „Speise" bedeutet, entspricht Ai. *āśa* „Speise, Nahrung", Av. *as* „essen", Np. *āš* „Brühe", so dass also *aspərəna*, wie Ai. *annapūrna*, *pūrṇapātra* „ein volles Maass Speise" und dann ein bestimmtes Hohlmaass" bezeichnet. Der Begriff „(gefüllte) Schüssel" hat sich in allen Sprachen zur Bedeutung „Hohlmaass" entwickelt, und die Namen der Hohlmaasse dienen auch zur Bezeichnung von Münzen und Gewichten, was ich nun im folgenden nachweisen werde.

1. Schüssel = Hohlmaass. Gr. *κάμψα*, *καμψάκης*, *χοῦς*, *ἐρυταίνα*, *τρύβλιον*, *κοτύλη* „Schüssel, ein best. Hohlmaass". Gr. *κύαθος*, davon Lat. cyathus, Arm. *kiuathos* „Becher, ein best. Hohlmaass". Sem. *kad* „Topf", davon Gr. *κάδος*, Lat. cadus „Topf, ein best. Hohlmaass". Gr. *ἀντλητήριον* „Topf", Arm. L. W. *andliterion* „ein best. Hohlmaass". Gr. *βίσσα* „Gefäss, Flasche, Arm. L. W. *besin* „Gefäss, ein best. Hohlmaass", *ὀξύβαφον* „Becher, best. Hohlmaass". Gr. *πέλις* „Schüssel", *πελίνη* „ein best. Hohlmaass". Gr. *μάρις* „ein best. Hohlmaass", eigentlich Handvoll": *μαρη* „Hand". Gr. *κόφινος* „Korb, Hohlmaass". Ital. *busta* „Schachtel": *bustello* „ein best. Hohlmaass". Prov. *dorns* „Handvoll, ein best. Hohlmaass". Lit. *gabana* „Armvoll, ein best. Maass". Lit. *kùbilas* „Kübel", aber Aslov. *kŭbĭlŭ* „best. Getreidemaass". Engl. *basket* „Korbvoll, ein best. Maass". Alb. *kasė* „Schüssel, ein best. Hohlmaass". Arm. *čašak* „Becher, ein best. Hohlmaass. Pehl. *dōrak*, Np. *dōrah* „Becher, ein best. Hohlmaass". Ai. *mušṭi*, *kuñci*, *añjali*, *prasṛta* „Handvoll, ein best. Hohlmaass". Ai. *pātra*, *śarāva*, *śūrpa*, *kalaśa*, *droṇa*, *druvaya* „Gefäss, ein best. Hohlmaass". Ai. *nikuñca* „Schüssel": *nikuñcaka* „ein best. Hohlmaass". Arab. *maqqūq*, Syr. *meqūqā* „Becher, ein best. Hohlmaass". Assyr. *chabū*, *kakullu* „Schüssel, ein best. Hohlmaass". Talm. *kūz* „Topf, best. Hohlmaass", Talm. *zīr* „Gefäss, best. Hohlmaass"; Syr. *zūrā* „Handvoll, best. Hohlmaass".

2. Hohlmaass = Gewicht, Münze. Ai. *puškala* „Mundvoll, ein best. Hohlmaass, best. Gewicht". Ai. *siktha* „ein Mundvoll Reis, ein best. Gewicht". Ai. *paṇa* „Handvoll, ein best. Hohlmaass, best. Münze". Ai. *setika* „ein best. Hohlmaass, best. Gewicht". Ai. *kuḍava* = Pāli. *kuḍubo* „ein best. Hohlmaass, best. Gewicht" aus Ai. *kuṇḍa* „Topf". Ai. *pala* „best. Hohlmaass, best. Gewicht, best. Zeitmaass". Np. *dāng*, *diram* „ein best. Maass, best. Münze". Lat. *semis* „ein best. Maass, eine best. Münze, davon Arm. *simēs* „best. Gewicht". Arm. *trmes* „best. Gewicht, best. Münze", aus Gr. *τριμίσσιον* „Münze". Arm. *khalkos* „Gewicht, Münze" aus *χαλκός* „Münze". Gr. *τάλαντον*, *δραχμή*, *μνᾶ* „best. Gewicht, best. Münze", *σήκωμα* „best. Gewicht, Maass". An. *eyrir* „best. Gewicht, best. Münze". Altisl. *vaett* „best. Gewicht": Afries. *wede* „best. Münze", Assyr. *biltam* „Gefäss, ein Talent". Assyr. *dariku* „Gefäss, best. Münze". Talm. מעה (*māah*) „best. Münze, best. Gewicht". Pehl. *karša* „eine bestimmte Münze": Ai. *karša* „ein best. Gewicht".

Die Formen des Causativs von *apa-i*.

Yašt 15, 43: *apayate nąma ahmi avaṯ apayate nąma ahmi yaṯ va dąma apayemi* Ich heisse „der Vertreiber“, desswegen heisse ich „Vertreiber, weil ich die beiden Geschöpfe vertreibe“. *apayate* ist part. praes. dat., der an Stelle eines gen. steht, was häufig vorkommt. Yašt 17, 19: *nōiṯ mąm vīspe yazatāoṅhō anusəntəm fraorəcinta āaṯ mąm aēvō zaraϑuštrō anusəntəm apayeiti* „die Engel insgesamt können mich gegen meinen Willen nicht in die Flucht schlagen, sondern Zarathustra allein entfernt mich gegen meinen Willen“. Yasna 32, 3: *apō mā ištīm apayantā* „Sie sollen mir fortschaffen das Gut“. Yasna 32, 11: *anuhīšcā aṅhvascā apayeiti raēχənaṅhō vaēđəm* „Er entzieht den Hausherren und Hausfrauen den Besitz der Güter“. Yašt 21, 1: *apayantamahe* „sehr verderblich“ Superl. v. part. praes. — Alle diese Formen sind nicht von einer √*apay* abzuleiten, wie es Justi annimmt, sondern sie sind die regelrechten Formen vom Caus. *apa-i* = Ai. *apāyayati* = Altiran. **apayayati*, bezw. *apayeyeti*. Über die Kürzung des *a* vgl. Av. *pairišayanta* aus *pairiišayanta*, *frādavaiti*: Ai. *pradhāvati* (Vend. V). Wo nun in einem Worte zwei gleiche Silben hintereinanderfolgen, da fällt im Altiran. eine Silbe aus, vgl. *mąnayən* Yašt 17, 20 caus. 3. pl. Injunct. aus **mąnayayən*; *apivaiti*, Yašt 10, 27 aus *apivataiti*, Ai. *apivatati* (nach Geldner). Andere Beispiele finden sich bei Jackson S. 60. So *maiđyāiryehe* für *maiđya-yāiryehe*, *huyāiryāo* für *huyāiryayāo*. Ebenso ist Altiran. **apayeyeti* zu *apayeti* geworden. Es bedeutet eigentlich „fortgehen machen, entfernen“, ebenso wie das Caus. von *jam* „gehen“, Yašt 7, 20 *yamayēiti* „vertreiben“ bedeutet.

urvan „Seele“ aus **ruvan*, Pehl. *rubān*, Np. *ruvān*. Es gehört zu Altiran. √*ru* = Ai. √*sru* „ausströmen“, deren übrige Ableitungen Geldner in K. Z. 27 zusammengestellt hat. Über die Begriffsentwicklung vgl. Ai. *sṛti* „Gang, Wanderung, Seele“, *ātman* „Seele“: *atati* „wandern, gehen“. Got. *saiwala* „Seele“, eigentlich „der Bewegliche“: Gr. αἰ(ϝ)ολος. Arm. *ogi* „Seele, Geist, Leben“, Idg. *sovyo*: Ai. √*sū* „erregen, antreiben, beleben“, *savana* „Antreiben, Beleben“. Av. *urvan* ist die nach dem Tode aus dem Körper entschwindende Seele, die, nachdem sie gerichtet ist, die Wanderung nach dem Paradies oder der Hölle antritt.

granta „ergrimmt“ Yašt 10 ist part. perf. pass. von √*gram* „ergrimmt werden“, Np. *garm* „Zorn“, *garmīdan* „zanken“, Gr. χρόμος „Gebrumm“, Ahd., Ags. *gram*, An. *gramr* „zornig, unmutig“ √*ghram*.

√*vərəc*, Yašt 17, 19 *fra-orəcinta* „sie mögen in die Flucht schlagen“: Arm. *vargim* (Aor. *vargeçay*) pass. „fliehen, rennen“. *vargiç* „sehr heftig“.

bərəjayāonti „preisen“: Arm. *parcim* „sich preisen, sich rühmen“ *parcan-hh* „Ruhm“.

gundō (Vd. 3, 32) nach Geldner „Teig" (K. Z. 24, 549), Darmstetter hat hier „Ähre", was falsch ist, denn das Pehlevi glossiert *gund* durch *kulīcak* = Np. *hulīceh* „kleines, rundes Brod, kugelförmiger Körper". Übrigens ist Av. *gundō* = Np. *gundeh*, Arm. Lehnw. *gunt*, *gndak* „runder Gegenstand, Kugel", vgl. Hübschmann, Armen. Gramm.

ϑātairō Yašt 10, 14 ist acc. pl. von *ϑātari* und zwar aus *thātaryō* entstanden, wie *aiṅhāo*: Ai. *asyās*, *daiṅhəuš*: *dasyōs*, *anuhe* für *aṅhve*. *ϑātari* „Gras, Futter". Ai. *śāta*, *śātana* „das Abpflücken, Abfallen". Begrifflich vgl. Ai. *śāda* „Abfallen, Gras", oder *khāda* „Futter"; *khādati* „zerbeissen". Betreff des Suffixes vgl. Av. *taχairyō*.

Ap. *ὀροσάγγης* = οἱ εὐεργέται τοῦ βασιλῆος, Herod. VIII, 85, wofür in III, 140 εὐεργέτης steht. Dieses Wort kann nicht Np. *verseng*, das unbelegt ist und „gewichtig, würdig" heisst, sein. Denn der erste Teil *ver* kann nur auf Ap. *upariy* bezw. *apariy* zurückgehen und dieses konnte unmöglich zu Gr. ὀρο werden. Vielmehr ist dieses Wort = Ap. **huvarəzānaka* „Wohlthäter". Av. *h(u)varəzāna* „wohlthuend", was lautlich und begrifflich mit ὀροσάγγης übereinstimmt, vgl. Gr. Ὀάρσης, der bei Ktesias Ἀρσάκης lautet = Ap. **huvarša* (Justi); Ὀξάϑρης = Av. *huχšaϑra* (Justi), Ὀροφέρνης = Ap. **varafarna*, und über Ap. *z* = Gr. σ, vgl. *Kambuziya* = Καμβύσης.

Ap. **kapāra* = hebr. L. W. כפור (*kefōr*) „Schale, Schüssel". Pehl. *kapārak* in der Glosse zu Vend. IX, 11 „Gefäss". Np. *kuvāreh* „Gefäss". Ai. *kapāla*, *kapāra* „Schale, Schüssel, Schädel". Ags. *hafala* „Schädel".

Die Zusammenstellung Horns (Grdr. d. er. Ph. I 2, 34) von Av. **paiticayana*, arm. L. W. *patčēn*, Pehl. *pacēn* = hebr. L. W. *patšegen* ist falsch, denn letzteres geht auf Air. **patisəṅhana* zurück = Ai. *pratiśāsana*, Pāli. *patisāsana* „Botschaft, Nachricht", vgl. Arm. L. W. *patasχani* aus **patisahvan* s. Verfasser: „Arisches im A. T." S. 52.

V. Ergänzungen zu Justis Eranischen Namen.

Auf babylonischen Kontrakten kommen mehrere Perser vor

a) unter der Herrschaft des Cambyses:

Artarušu (Peisers Babylon. Rechtsleben II) = Ap. *Artaraucah*, Av. *Ašōraocaṅh*, N. pr.

Asbumitāna = **Aspamitāna* (im babylon. wird *a* vor Labialen gewöhnlich zu *u*) „Pferdegestaltet", Ai. *mita* „gestaltet", Av. *mita*. Und mit dem patronymischen Suffix *āna* werden unzählige Personennamen gebildet, vgl. Justi, Eran. Namen 522—523.

Asbutātika = **Aspatatika*, Ai. *tati* „Ausdehnung, Menge". Das Ableitungsaffix *ka* ist besonders den eranischen Namen eigentümlich, vgl. Justi, Eran. Namen S. 421—522.

b) unter Darius I.

Artašāta (Peiser, Babylon. Rechtsleben IV, 62) = Air. **Artašāta* „Artafroh" vgl. die eran. Personennamen: *Bābšād*, *Bāmšād*, *Dāršād* u. s. w. bei Justi S. 510.

Bagapāta (Peiser IV, 5) = *Βαγαπάτης* vgl. Justi S. 57.

Mitrana (Peiser IV, 5) Ap. *Μιθράνης* vgl. Justi S. 214.

Partama (Peiser II, 8) = Ap. *Parϑama* in den altpers. Personennamen *Παρθαμασιρις*, *Παρθαμασπάτης*, **parϑama* = Pehl. *pahlūm* „der beste".

c) In Hilprechts Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania vol. IX finden sich folgende persische Personennamen aus der Zeit des Artaxerxes I.:

Arabak = *Ἀρβάκης* (vgl. K. Z. 38, 275); *Arta* = Ap. *arta*, Av. *aša*; *Aršām*, *Aršāmmu* = Ap. *Aršāma*; *Artabari* = Ap. *Ἀρταβάριος*; *Artavara*, *Artavaru* = Ap. *arta-vara* („Arta-gläubig"); *Artaχšār* = *Ἀρταξάρης*; *Artaχšatsu* = *Artaχšaϑrā*; *Artarivu* = *arta-raeva* („durch Arta glänzend"), *Aspadāsta* (= *aspa-dasta*); *Atruwanu*, *Aturuwanu* = Av. *Ātarəwanu*; *Atarapata* = Av. *Ātarəpāta*; *Bagā* = Ap. *baga*; *Bagāna* (= Ap. **bagāna*); *Bagaina* = Ap. **bagaina*; betreffs des Suff. *aina* vgl. Av. *vəhrkaena*, Ap. *Varkaina*; *Bagadāta* (= *Bagadāta*); *Bagamaχ* (zum letzten Glied *maχ* vgl. Np. *Karmaχ* N. pr., Ved. *makha*); *Bagamiχa* (vgl. *Ὀρσιο-μίχος*); *Bagaviri* (= **bagavīra*); *Bagapānu* (= *bagapāna* = *Μεγαπάνης*); *Bagazuštum* (= *baga-dušta*, vgl. K. Z. 38, 276); *Bagēšu* (= *baga-aiša* vgl. K. Z. 38, 275); *Bagyānu* (= *baga-yāna* „Segen des *Baga*", vgl. Ap. *Dāštayāna* N. pr.); *Bagyāzu* (= **baga-yāza*, vgl. Np. *Mihyāz* N. pr. und Av. *daevōyāza*); *Darmakka* (= Ap. **darma-ka*, Ai. *dharma-ka*); *Dizaka* (= Ap. *dīdā-ka*, Av. *daeza*); *Gansaka* (= Ap. **Ganjaka*, Np. *Ganjak* N. pr., arm. Lehnw. *Ganjak*, Aram. גנזך (*ginzak*), Ai. *ganjika*). *Karsaka* (= Ap. **karsaka*, Av. *Kərəsāni* N. pr., *Kərəsāspa* N. pr., *Kərəsaoχšan* N. pr., Skyt. *Καρσας* N. pr.); *Kūsdana* (das zweite Glied *dana* kommt in Eigennamen häufig vor, vgl. Justi, Iran. N. 490); *Manuaki* (= Ap. *manu-aka*); *Manuittya* (= Ap. **manu-iϑya*); *Manuštanu* (= *Μενοστάνης*); *Mitradati* (= Ap. *Miϑradāta*); *Mitraini* (= Ap. **miϑraina*; zum Suff. *aina* vgl. das obige *Bagaina*); *Mizdaēšu* (= Ap. *mīžda-aiša*, vgl. obiges *Bagēšu*); *Nittabuzana* (das zweite Glied *buzana* kommt häufig in Personennamen vor, vgl. Verfasser: Ar. i. A. T. 92 f.); *Papaku* (= Ap. **papaka*, Np. *Pāpak* N. pr.); *Patištana* (= Av. *paitištāna*); *Rušundatu* (= Av. *raocana-dāta*); *Rušunpāti* (= Av. *raocana-paiti*); *Šatabarzana* (= *Σατιβαρζάνης*); *Tirakāmu* (= Ap. *tīra-kāma*); *Tiridata* (= *Τιριδάτης*); *Tūravana* (= Ap. *tūra-vana* „Feinde besiegend"); *Uštabuzana* (= Ap. **hušta-buzana*, vgl. obiges *Nittabuzana*); *Uštu* (= *hu-sta*, vgl. *Ὑστάνης* und den vorherigen Namen); *Ubar* (= Ap. **hubara*, Gr. *Οἰβάρης*); *Udarna*

(= Ap. **hu-darna*, vgl. Ap. *Vi-darna*); *zangānu* (= Ap. **zangāna*, Pehl. *zangak*, N. pr., Ap. *zanga* „Fuss“); *ziwaka* (= Gr. Ζεύακος, Ap. **jīvaka*).

VI. Semitische Lehnwörter im Altiranischen.

anku „Halskette“ Yašt 17, 10: *aēšąm vantāoṅhō bāṯ mainyāoṅhō gātuš paiti āoṅhənti yōi srīra barəziš-havantō mərəzyumnāo anku-paēsəmnāo fra gaošāvara sispimna caϑrukarana minuca zaranyōpisi* „Ihre im Hause weilenden Gattinnen sitzen auf Ruhelagern, die schön und polsterreich sind, geputzt, mit Halsketten verziert, mit Ohrringen geschmückt und mit einem viereckigen goldverzierten Diadem“. *anku* = hebr. *ʿnaq* (ענק) „Halskette, Halsgeschmeide“. Syr. *eqqā* aus **enqā*, Aram. *ʿunqā* „Halsgeschmeide“, Arab. *ʿunq*, Äth. *ĕnqe*, Assyr. *unqu* „Fingerring“.

minu „Kopfputz, Diadem“ Yašt 17, 10 s. unter *anku*, ferner Yašt 5, 127: *minum baraṯ hvazāta arədvī sūra anāhita upa tąm srīrąm manaoϑrim* „Ein Diadem pflegt die sehr edle Ardvīsūra, die Anāhita, auf ihrem schönen Haupte zu tragen“. *minu* = Assyr. *mīnu*, *mēnu* „Kopfputz, Diadem“.

χawza „Behälter, Gefäss“ Vend. 8, 31. Das *χ* ist aus *k* entstanden durch Analogiebildung nach *χumba*; also **kawza*, Np. *kūz*, *kūzeh* „Gefäss“. Aus Pehl. **kūz* ist entlehnt Talm. *kūz* (כוז), *kūzeh* „Topf, Hohlmaass“, Syr. *kūzeh*, Arab. *kūz*, Arm. *kūž*, Air. **kawza*, das auf **kabza* zurückgeht, ist entlehnt aus Sem. *qabča*, Arab. *qabča* „Handvoll“, Syr. *qafčā*, *qafsa* „ein Behälter, grosses Gefäss für Getreide“, *qafas* „ein Längenmaass“, hebr. *qebhuča* „ein Haufen“, sem. $\sqrt{}$*qabač* „zusammenfassen, ansammeln“. Betreffs des Übergangs von sem. *č* zu alteran. *z*, vgl. hebr. *Mičray-im*: alteran. **Muzrāya*, altpers. *Mudrāya*.

tanūra „Schmelzofen“ Vend. 8, 82 ist bereits von Justi als sem. Lehnwort erkannt. Pehl., Np. *tanūr* „Ofen“, davon entlehnt Türk. *tanūr*, Buch. *tanur*, Afgh. *tanārah*, nicht vom Pers. entlehnt ist Arm. *thonir* „Ofen“ = Assyr. *tinūru* „Ofen“, Hebr., Arab. *tanūr*.

Ap. *dipi* „Inschrift, Schrift“, Pāli (Aśoka-Inschr.) *dipi* „Schrift“. Die Inder haben dies Wort volksetymologisch mit $\sqrt{}$*lip* zusammengebracht, so dass später *lipi* „die Schrift“ heisst, Pehl. *dipī-var* (ZDMG. 29, 13), woraus später *dipīr* wurde = Assyr. *duppu* „Inschrift, Schrift“, Elam. L. W. *tipi*, *tiba*.

Ap. **mudra*, Ai. L. W. *mudrā* „Siegel, Siegelring, Abdruck“ (c. 400 v. Chr.), Pehl. *muhr*, Arm. L. W. *murhak* „Urkunde“, Np. *muhr* = Assyr. *musaru* für **musru* „Schrifturkunde, in der Form einer Stein- oder Metallplatte, oder eines Thonprismas, der Verewigung des Namens ihres königlichen Urhebers dienend“. Dieses assyrische Wort drang in der Form **muzra* ins Alteran. ein, was

dann im Altpers. zu **mudra* werden musste. Auf *dipi* und *mudrā* macht bereits Hübschmann KZ. 36, 176 aufmerksam.

Ap. *magu* „der Magier“, Gr. L.W. *μάγοι*, Av. *moγu* kommt nur ein Mal vor und zwar in Yasna 65, 7: *Moγutbiš* „den Magier bedrängend“ und bedeutet hier durchaus noch nicht „der Zarathustra-Priester“. Die Magier sind die assyrischen *Maχχu* „Zauberpriester, Wahrsager“, die bereits zur Zeit Assurbanipals (668—626) am königlichen Hofe zu Babylon eine bedeutende Rolle spielen, und die im Alten Testam. zur Zeit Nebukadnecars genannt werden, und zwar heissen sie daselbst *mog* (Jerem. 39, 3). Die ältesten griechischen Schriftsteller verstehen unter den persischen Magiern Traumdeuter und Zauberpriester (vgl. Herod. I, 128, VII, 19. 37. 191. Xenoph. Cyrop. III, 3. 22. 34; IV, 5. 14; VII, 5. 35; VIII. 1. 23). Nach deren Darstellungen waren die Magier ursprünglich die medische Priesterkaste (vgl. Herod. I, 101; Strabo XV, 3; Agath. II, 26; Ammian. Marc. XXII, 6), die erst von Cyrus I. in Persien eingeführt worden sind (Xenoph. Cyrop. VIII, 1. 23). In der Dariusinschrift wird der medische Magier Gaumāta genannt, der sich bei seinem Aufstand in erster Linie auf Medien und die Meder stützte (vgl. Beh. I, 59). Nun stand Medien, wo der ursprüngliche Sitz der Magier war, den Inschriften gemäss bereits seit dem 9. Jahrh. v. Chr. mit den Babyloniern in Beziehung und babylonische Kultur findet sich bereits schon im 9. Jahrh. v. Chr. in den Grenzgebieten Mediens, im Quellgebiet des Dijālā (vgl. E. Schrader, Keilinschr. u. d. A. T.[2] 417). Und dass die medische Religion auch von der assyrischen beeinflusst war, geht auch aus dem Namen eines medischen Stammfürsten, Mamitiaršu, hervor, der zur Zeit des Assyrerkönigs Essarhadons lebte, wobei der erste Bestandteil Mamiti der Name einer babylonischen Göttin ist. Bereits unter Tiglatpileser III. macht sich babylonische Kultur in Namar, einem medischen Distrikte geltend, was die Existenz babylonischer Personennamen und das überwiegend semitische Pantheon, wie es aus dem Freibriefe Nebukadnecars ersichtlich ist, beweisen, vgl. Z. f. Assyr. 15, 303 f. Der Magismus, der ursprünglich Zauberei, Stern- und Traumdeuterei bedeutet, ist gerade das Spezifische der babylonischen Maχχu. Und dem Diodor (2, 24) ist bekanntlich „Chaldäer“ der Name für den babylonischen Zauberer (vgl. ferner Dan. 2, 4. 5). Da bereits unter Assurbanipal die Maχχu den babylonischen Königen unentbehrlich sind und der *Rab-mog* d. i. „der Obermagier“ des Nebukadnecar in Jer. 39, 3 vorkommt, und dieses also in die vorpersische Periode fällt, so beweist dieses alles, dass die persischen bezw. medischen Magu ihren Ursprung in Babylonien haben, von wo aus sie sich über Medien hin, das bereits im 9. Jahrh. babylonische Kultur in sich aufgenommen hatte, verbreitet haben. Und mit dem Antritt der Herrschaft der Perser über Medien wurden von Cyrus auch die medischen Einrichtungen mit übernommen, und dort waren die Magier, wie in Babylon die Maχχu, am königlichen Hofe unentbehrlich, da, ab-

gesehen von ihren mantischen Verrichtungen, erst durch sie die Opfer und die Gebete Kraft hatten (vgl. Herod. I, 132). Die Perser nahmen auch die medische Tracht an (Herod. I, 135; III, 84; Xenoph. Cyr. VIII, 1. 40), ebenso ist von Cyrus die medische bezw. babylonische Sitte, sich vor dem Könige zu Boden zu werfen, eingeführt worden (Xenoph. Cyrop. VIII, 3. 14). Dass die Magu zur Zeit der Abfassung des Avesta noch nicht die Zarathustra-Priester waren, geht daraus hervor, dass in diesem Religionsbuche der Priester nie Magu heisst, sondern gewöhnlich *āϑarvan* = Ai. *athravan*, *zaotar* = Ai. *hotar*. Erst die spätgriechischen Schriftsteller im Anfang unserer Zeitrechnung und dann die Sasanideninschriften belehren uns, dass der Name „Magu“ sich auf die Zarathustrapriester übertragen hat (Sasan. *magōpat*, Talm. L. W. מגו). Dass das babylonische *χ* zu *g* werden konnte, beweist das hebr. Lehnwort מגו (*mog*), vgl. ferner babyl. *Kummuχu* = *Commagene*. Übrigens hat bereits Herodot bemerkt, dass die persische Religion nicht unbeeinflusst von der assyrischen geblieben ist, wenn er I. 131 sagt: „Die Perser haben noch dazu gelernt und zwar von den Assyrern und Arabern, der Urania zu opfern, es nennen die Assyrer die Aphrodite Mylitta, die Araber Alitta, die Perser Mitra (*Καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἄλιττα, Πέρσαι δὲ Μίτραν*). Unter Urania versteht Herodot den Aphroditekult. So nennt er in I, 105 die bei den syrisch-phönikischen Völkern unter dem Namen Astarte bekannte Mondgöttin die Aphrodite-Urania. Aphrodite ist die Göttin, die die Erde befruchtet und die Mutter des ganzen Natursegens ist und als solche verehrt wurde. Herodot, der sonst nie eine persische Gottheit mit dem persischen Namen nennt, sondern dafür stets die entsprechenden griechischen Gottheiten einsetzt, gebraucht nun hier einen dem Mylitta ähnlichklingenden Namen, wie er ja auch die arab. Alilat, die er auch in III, 8 so richtig nennt (*Ἀλιλατ*), dem Mylitta anzugleichen sucht, indem er daraus Alitta macht. Für Mitra, der ja ein männlicher Gott ist und dem Apollo entspricht, ist die Anahita einzusetzen, deren Kult besonders am Ende der Achämenidenzeit sehr in den Vordergrund gerückt ist, was aus den trilinguen Inschriften des Artaxerxes Mnemon hervorgeht, S. 4. 5, vgl. Weissbach, Altpers. Keilinschr. p. 46: *Imam apadāna vašnā Auramazdāhā Anahitahyā utā. Mitrahyā akunāmām Auramazdā Anahita utā Mitra mām pātuv hacā gastā* . . . „durch die Gnade des Ahuramazda, der Anāhita und des Mithra habe ich diesen Palast gebaut. Ahuramazda, Anāhita und Mithra mögen mich schützen vor dem Übel“. Diese Göttin ist der Avesta gemäss der Genius der alle Welt befruchtenden Gewässer. Sie hat ihren Wohnsitz auf dem Hukairya, einem Berggipfel der Hara, sie ist eine kräftige, schöne Jungfrau (Yašt 5); unter den starken Brüsten gegürtet, in Biberfelle gehüllt, mit einem goldenen Schleier versehen, lenkt sie den von vier weissen Rossen gezogenen Wagen. Sie ist die Göttin der Zeugung, als solche kräftigt sie

den Samen der Männer und verleiht den Frauen glückliche Geburten. Sie ist verwandt mit der vedischen Göttin Sinīvālī, die der Zeugung hold ist, und um Gewährung männlicher Nachkommenschaft angerufen wird, vgl. Ṛgv. 2, 32, 7. Die īranische Anahita hat aber im Laufe der Zeit viele Züge von der semitischen Göttin an sich genommen, wie ja auch die Astarte als Aphroditekult von den semitischen Völkern ihren Weg zu den Hellenen gefunden hat. Ferner beweisen uns auch die Darstellungen Strabos, der uns berichtet, dass der Anahitakult sich über ganz Kleinasien verbreitet hat und in Armenien, Syrien, Pontus, Kappadocien, Lydien, Sardes heimisch war und ebenso wie die Astarte verehrt wurde. In Armenien war dieser Kult mit heiligen Prostitutionen verbunden (Strabo XI, 532), in Kappadocien und im Pontus von zahlreichen männlichen und weiblichen Hierodulen verehrt (Strabo XII, 559. XV, 733). Anahita und Mithra waren bereits unter den Achämeniden die bedeutendsten Gottheiten neben Ahuramazda, sie entsprachen dem Marduk und der Ištar in Babylon. Herodot und Xenophon (Cyrop. VII, 5. 53) kennen von den Namen der persischen Götter nur den Mithra, den Herodot in I, 191 noch mit Anahita verwechselt. Der Mithrakult scheint bereits in der ältesten īranischen Periode eine hohe Bedeutung erlangt zu haben, was sich besonders in den älteren persischen Eigennamen widerspiegelt, denn er ist der einzige Gott, der bereits in ältester Zeit zur Bildung von Personennamen verwendet wird, vgl. Mithradat, Schatzmeister des Cyrus I. (Esra 1, 8); *Μιτροβάτης*, Satrap unter Kambyses; Mitrana, Perser unter Darius I.; *Ἰθαμίτρης*, lebte ca. 500 v. Chr.; *Ἀσπαμίτρης*. Eunuch des Xerxes I.; *Μιτροπαύστης*, Vetter des Xerxes I.; *Μιτραφέρνης*, Eunuch des Artaios, Königs von Medien. Mithra war also den Griechen viel bekannter als Ahuramazda, der zuerst von Plato erwähnt wird. Wenn uns nun Berossus berichtet, dass Artaxerxes Mnemon (404—361) derjenige war, der die Perser die Aphrodite-Anahita auch bildlich darzustellen lehrte und ihren Bilderdienst sogar nach Babylon, Susa, Ecbatana, Bactrien, Damaskus, Sardes verpflanzte, so muss die Anahita schon lange vorher verehrt worden sein, da ja schon Herodot die Anahita kennt und sie mit der babylonischen Göttin identifiziert, und übrigens ein unter Artaxerxes neu aufgekommener Kult nicht so schnell in ganz Kleinasien hätte heimisch werden können, wie Berossus es berichtet. Vgl. Berossos in Didot: Fragm. hist. graec. II, 508—509, citiert von Blochet in Rev. de Ling. 35, 14: „*ὃς πρῶτος τῆς Ἀφροδίτης Ἀναίτιδος τὸ ἄγαλμα ἀναστήσας ἐν Βαβυλῶνι καὶ Σούσοις καὶ Ἐκβατάναις, Πέρσαις καὶ Βάκτροις καὶ Δαμάσκῳ καὶ Σάρδεσι ὑπέδειξε σέβειν*". Die Anaitis oder Anais wird von Strabo XI, 8 nicht nur als persischer Dämon, sondern sogar als *ἡ πάτριος θεός* der Perser bezeichnet. In später mittelpersischer Zeit heisst sie auch *bēdūχt*, Np. *bēlūft*, was F. Andreas sehr richtig auf **bagaduχta* zurückführt, „Göttertochter".

Über zwei andere babylonische Lehnwörter wie *δαρεικός*

= babyl. *darīku* und *daēna* „Gesetz“ = babyl. *dēnu* „Gesetz“ vgl. Verfasser: Arisches im Alt. Test. S. 69 ff. und 82 ff.[1]). Durch diese semitischen Entlehnungen gewinnt das an Wahrscheinlichkeit, was F. Justi im Arch. f. Religionsw. 1900, S. 200 ausgesprochen hat: „Eine Religion wie die zarathustrische, kann nur entstehen, wo ein Austausch der Völker stattfindet, wie es der Fall gewesen ist, als die Meder in die mesopotamische Ebene herabstiegen, das Erbe der Assyrer antraten und Verbündete der Chaldäer wurden, deren Land der Sitz der ältesten Gesittung gewesen ist, wo namentlich auch ein ausgebreitetes Weltbild eine befruchtende Anregung des religiösen Denkens geben musste. Diese der Vernunft und der Erfahrung in der Religionsgeschichte gemässe Ansicht wird zum Glück auch bestätigt durch die überwältigende Mehrzahl der Zeugnisse des Morgenlandes und der Griechen, in denen der Prophet und sein Stamm die Magier in Medien ihre Heimat haben“.

Index.

Diejenigen Wörter, die in den Anmerkungen des behandelten Vendidāds gegeben sind, habe ich mit dem Paragraphen des betreffenden Vend. versehen. Für die übrigen Wörter habe ich nur die Seite angegeben.

Avesta:

1) Was ich dortselbst über *καπίϑη* gesagt habe, ziehe ich zurück, da mir die von Bartholomae im Grundr. d. ir. Phil. gegebene Erklärung als die einzig richtige erscheint.

Tawaddud.

Von

Josef Horovitz.

In seiner Übersetzung von Ticknors History of Spanish Literature [1]) hat Gayangos gezeigt, dass die in Spanien noch heute viel gelesene Historia de la doncella Teodor eine Nachahmung der arabischen Geschichte von Tawaddud sei, die jetzt auch einen Bestandteil von 1001 Nacht bildet [2]). Die Geschichte verläuft beidemal so, dass ein in Armut geratener Kaufmann, der eine sehr schöne und sehr gelehrte Sklavin besitzt, diese — auf ihren eignen Rat — verkauft. Sie ist sicher ihm so aus der Not zu helfen, da er ihrer vielen Vorzüge wegen einen hohen Preis erzielen werde. Der König, dem er sie zum Kauf anbietet, will sich erst davon überzeugen, ob sie wirklich alle Vorzüge, die ihr nachgerühmt werden, besitzt und lässt sie von mehreren Gelehrten einer eingehenden Prüfung unterziehen. Sie besteht die Prüfung glänzend und der König schenkt sie, von ihrem Geist und ihrer Schönheit entzückt, ihrem früheren Herrn zurück. In der arabischen Form der Geschichte nehmen die Berichte über das Examen einen sehr breiten Raum ein und dieser Teil der Erzählung ist in der spanischen Version völlig umgeändert [3]). Die älteste Gestalt der Historia hat Knust [4]) nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts abgedruckt und er hat auch ausführlich das Verhältnis seines Textes zu dem der späteren Drucke besprochen. Aus den Angaben, die Gayangos über die in seinem Besitze befindliche حكاية الجارية تودور [5]) macht, hat

1) II, 553 ff.

2) Vgl. M. J. Müller in den Sitzungsberichten der bayerischen Akademie, 1863, II, S. 38—40.

3) Der Passus que desides del yaser con las mugeres (ed. Knust 509) ist aus dem arabischen Original beibehalten (ed. Cairo [1302] II, 250), aber etwas umgeändert worden.

4) Mittheilungen aus dem Eskurial 507—517.

5) In der Handschrift von Gayangos lautet der Name der Heldin ständig تودور. Seit Müller nimmt man allgemein an, das spanische *teodor* sei aus تودد verlesen; man sieht jetzt, dass im Arabischen selbst der sonst, wie es scheint, nicht vorkommende Name — dass er heute in Egypten als Titel einer

Knust richtig erkannt[1]), dass dieser Gestalt des arabischen Textes die spanische Version noch näher steht, als der, welche sie in 1001 Nacht angenommen hat. Die Gayangos'sche Handschrift befindet sich jetzt[2]) im Besitze der Academia de la historia in Madrid und der Güte des Herrn F. Codera verdanke ich einige Auszüge, die es ermöglichen, die Angaben von Gayangos nachzuprüfen und zu erweitern. Nach Gayangos[3]) wäre die Geschichte verfasst von Abu Bequer el warrac, celebre escritor del segundo siglo de la hegira y autor de otros cuentos y tratados por el mismo estilo; in der Handschrift heisst es nur[4]) روى ابو بكر الورّاق عن هشام und woher Gayangos seine Angaben über das Zeitalter des Erzählers genommen hat, weiss ich nicht. Von den übrigen Handschriften unserer Geschichte geben — soweit ich sehe — zwei den Isnād an: in der Gothaer[5]) lautet er قال الشيخ ابو بكر بن عبد الرحمن بن هاشم عن ابراهيم اليامنى (!) und in der Cambridger[6]) ابو بكر عن عبد الرحمن عن ابراهيم اليمانى und möglicherweise[7]) ist der erste Name aus dem des ابو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام entstanden, der 94 H. in Medina gestorben ist[8]). Natürlich ist dieser nicht der Verfasser der Geschichte, die erst in viel späterer Zeit entstanden sein kann. Ich glaube, dass die grosse Rolle, die Ibrāhīm Ibn Sajjār

---

Zeitschrift benutzt wird, ist auf Bekanntschaft mit unserer Erzählung zurückzuführen — schon diese Umänderung sich hat gefallen lassen müssen.

1) ib. 613/14.

2) Nach freundlicher Mitteilung des Direktors der Madrider Biblioteca nacional.

3) ib. S. 557.

4) Die Handschrift beginnt: حكاية الجارية تودور وما كان من حديثها مع المنجّم والفلاسفىّ والنظّام بحضرة هارون الرشيد, dann: روى ابو بكر الورّاق عن هشام انّه قال كان فى خلافة هارون الرشيد رجل تاجر من العطّارين ذو خير كثير ومال عريض ثمّ انّه اشترى جارية اسمها تودور وكانت ذات حسن وجمال وقدّ واعتدال وبهآء وكمال مليحة القامة ربّاها صغيرة فى عزّ ورفعة وكان يحبّها حبّا شديدا الخ.

5) Pertsch, Arab. Handschr. I, 166/67.

6) Browne, Handlist 151; beide Handschriften enthalten die spätere Form, wie sie in 1001 Nacht vorliegt. Mr. Browne hatte die Güte mir über die Cambridger Handschrift nähere Mitteilungen zu machen.

7) Wie Herr Prof. de Goeje vermutet.

8) Siehe Ibn Qutaiba, Ma'ārif, ed. Wüstenfeld, S 144, Index zu Ṭabarī.

an-Naẓẓām in der Erzählung spielt[1]), einen Schluss auf ihre Entstehungszeit gestattet. Dieser, den Mas'ūdī[2]), Šahrastānī[3]) und Ibn Ḫallikān[4]) als hervorragenden mu'tazilitischen Dogmatiker erwähnen, lebte noch unter Mu'taṣim und soll 231 gestorben sein. Die Geschichte wird also in der Mitte oder am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden sein, als sein Name noch in weiteren Kreisen bekannt war.

Wenn man die Geschichte in 1001 Nacht liest, könnte man auf die Meinung kommen, sie sei in Ägypten entstanden, weil koptische Monatsnamen erwähnt werden;[5]) diese Namen sind aber erst bei einer späteren Umarbeitung hinzugekommen, die ältere Recension kennt sie noch nicht.

Noch auf eine andere, nicht uninteressante Verschiedenheit zwischen den beiden arabischen Recensionen möchte ich aufmerksam machen. In 1001 Nacht richtet Ibrāhīm an Tawaddud die Frage اعلىّ افضل ام العبّاس[6]) und will ihr damit eine Falle stellen, da sie in Gegenwart des Chalifen dessen Stammvater nicht zurücksetzen konnte. In der Gayangos'schen Handschrift ist von 'Abbās gar nicht die Rede, sondern Tawaddud soll nur über die Vorzüge des 'Alī und seiner Söhne Ḥasan und Ḥusain Auskunft geben.[7])

Ausser der Gayangos'schen Handschrift scheint keine der in europäischen Bibliotheken aufbewahrten Handschriften die Geschichte in ihrer älteren Gestalt zu enthalten. Die Gothaer und Cambridger, von denen ich es nach dem Isnād zuerst vermutete, weichen inhaltlich nicht von der Form, die 1001 Nacht bietet, ab, wenn auch natürlich in Einzelheiten diese wie alle anderen Handschriften untereinander zahlreiche Varianten zeigen.

---

1) Er ist der einzige Examinator, der mit Namen genannt wird, auch in der spanischen Version, die ihn als Abrahen el trobador kennt. Trobador ist offenbar Übersetzung von نظّام.

2) Murūg ad-dahab, Pariser Ausg., VII, 371/72; vgl. VIII, 35, 301 und 415.

3) ed. Cureton I, 18.

4) I, 184 (Übers. von Slane).

5) ed. Cairo II, 252.

6) ed. Cairo II, 256.

7) Der Passus lautet: فما تقولى فى مولانا علىّ ابن ابى طالب رضى الله عنه قالت له كان والله رجلا ايّده الله بالتقوى وكمال الايمان والورع واظهر دينه بدين النبىّ صلّعم الداعى الى العروة الوثقى . . . قال لها احسنت اخبرينى فما تقولى فى ابنيه الحسن والحسين الخ. Über Nachahmungen unserer Geschichte in den orientalischen Litteraturen vgl. die Nachweise von Chauvin, Tawaddoude (Extrait de la revue „Le mouvement“ 1899).

Šâhnâme 64, 48.

Von

Paul Horn.

Das erste Miçrâ' des Verses 64, 48 in Vullers' Šâhnâme-Ausgabe ist so, wie es dasteht, unmöglich, nur die in der Fussnote mitgeteilte Erleichterung der Ferhenge giebt an sich einen Sinn. Nämlich: „Deren (Fireδûn's Residenz Tammêša's) Namen man auch Kûs nennt, doch weiss man ausser diesem Namen nichts Weiteres von ihr". Die diese Erklärung stützende Angabe der Ferhenge, Kûs (oder Kûsân) sei eine Stadt in Mâzenderân, ist — wie öfter — erst aus dem misshandelten Verse erschlossen, dessen ursprüngliche Gestalt sich noch aus der von Vullers ganz ehrlich mitgeteilten Fassung کجا کز جهان کوس خوانی همی erkennen lässt. Nämlich: کجا کز چهرگوش خوانی همی, d. i. Θraētaona's als *gar čahar-gôš* getreu ins Neupersische umgesetzter *varəna čaϑru. gaoša*, von dem schon das Awesta nichts weiter als den Namen weiss. Leider ersah ich nachträglich aus Justi's Handbuch unter *varena*, dass die Emendation nur halb neu ist, da andere bereits گوش erkannt haben; immerhin ist aber die wichtige Stelle erst jetzt klargestellt.

Im Šâhnâme harren noch manche Verschreibungen ihrer Korrektur. So ist der زاوه‌کوه (258, 266) der Râwak des Bund. 12, 35; اوریغ oder وریغ (C. ١٩٠٧, 1 v. u. ff.) ist eine Pahlawîverlesung aus *Andêγ* d. i. Antiochia, das sonst als اندیو (statt *Andêk*) erscheint (١٩٤٩, 4 v. u.). خرگاه (281, 35 u. ö.) steht statt خرغان (in Bochârâ), der mehrmalige برک ist natürlich stets der östliche Terek. Die Stadt میلاد in des Inderkönigs Keid Reiche (1823, 270) ist Bêrûnî's میرت; die بلاجر, über die Marquart, Erānšahr 65 Anm. 1 Näheres in Aussicht stellt, sind mehrmals zu Balučen geworden (ausser ١٣٣٢, 8 — vgl. Nöldeke, Ṭabarî-Übersetzung 157 Anm. 3 — auch ١٩٩٤, 8 und ١٧٠٨, 6 v. u.). Die Pahlawîverlesung هندیا aus Âmid (١٩١١, 1) ist wegen der Umsetzung von *-md-* in *-nd-* interessant. Für das vom letzten Achaemeniden Dârâ erbaute زرنوش (1784, 23), „über das man sich in Chûzistân freute", möchte ich die Änderung دزپول vorschlagen, das nach Jâqût allerdings erst von Ardašîr I herrührt.

Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern.

Von

Dr. S. Horovitz.

Die ersten philosophischen Bestrebungen im Islam, die Entstehung der verschiedenen Richtungen des Kalam, sind noch nicht genügend erforscht. Es fehlt besonders an einer eingehenden Erörterung der Frage, in wie weit fremder Einfluss hierbei thätig war und worin sich derselbe äussert, und dieser Mangel macht sich besonders für den Kalam fühlbar. Dass die Anschauungen der Lauteren Brüder aus neuplatonischen Quellen stammen und dass Al-Farabi und Ibn Sina lediglich Aristotelische Ansichten in neuplatonischem Gewande wiedergeben, wird jedem Kundigen auf den ersten Blick klar. Ganz anders verhält es sich mit den ersten Vertretern des Kalam, die man im Gegensatze zu den eigentlichen Philosophen kurzweg als die Scholastiker oder die Dogmatiker des Islam bezeichnet hat.[1]) Selbst der Name ist dunkel und ist verschieden erklärt worden. Die Darstellung, die Śahrastani von der Entstehung des Kalam giebt, lässt, wie wir sehen werden, eine der wichtigsten Fragen unbeantwortet, und enthält ausserdem bei genauer Betrachtung einen Widerspruch in sich selbst. Wie aus seinen Worten zu entnehmen ist, ist Kalam eine Bezeichnung, die erst in den Tagen Mâmun's aufkam, als die Vertreter der Mu'tazila mit der griechischen Philosophie bekannt wurden und ihre eigene Methode mit der Methode der Philosophen verbanden. Was den Namen betrifft, meint Śahrastani weiter, so ist er entweder darauf zurückzuführen, dass eine der Hauptkontroversen der Mu'tazila sich auf die Rede Gottes bezog, wonach also Kalam soviel wäre wie Wissenschaft von der Rede Gottes, oder der Name bedeutet soviel wie Mantik (Logik), und es benannten die Mutakallimun die ganze Wissenschaft nach einem Teile derselben.[2]) In diesem Zusammenhange nun verdienen

1) Munk, Mélanges S. 312.

2) Śahrastani S. 18. Nachdem Sahrastani im Allgemeinen von der Entstehung der ersten Sekten im Islam, darunter der Mu'tazila, gesprochen, fährt er fort: ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين

eine besondere Beachtung die Worte: خالطت مناهجها بمناهج الكلام. Soll das heissen: die Mu'tazila verbanden die Methode der Philosophen — wie auch Haarbrücker die Stelle auffasst — mit ihrer eigenen Methode, der Methode des Kalam? Allein aus Śahrastani's eigener Darstellung geht ja hervor, dass die Methode der Mu'tazila von Haus aus gar nicht diesen Namen führte und erst durch Aufnahme philosophischer Elemente diesen Namen erhielt. Welche Ungenauigkeit würde sich dann Śahrastani zu schulden kommen lassen, wenn er die Methode der Mu'tazila als die Methode des Kalams der Methode der Philosophen gegenüberstellte, während doch gerade die Anlehnung an die Philosophie es war, durch die jene neue Richtung aufkam, welche man als Kalam bezeichnete. Sollen die obigen Worte bedeuten: die Mu'tazila verbanden ihre eigene Methode mit der Methode des Kalam und ist die Letztere demnach identisch mit der Methode der Philosophen, wie lässt sich damit zusammenreimen die Erklärung, Kalam bezeichne ursprünglich die Wissenschaft von der Rede Gottes? Doch lassen wir diese Unklarheit zunächst auf sich beruhen, aus den Worten Śahrastani's erfahren wir bloss im Allgemeinen von einer Bekanntschaft der Mutakallimun mit der griechischen Philosophie, wir erhalten jedoch keinen näheren Aufschluss darüber, welche Richtung der griechischen Philosophie es war, mit der die Araber zuerst vertraut wurden, und gerade ein Fingerzeig in dieser Beziehung wäre für uns von besonderer Wichtigkeit.

Bevor wir in der Erörterung dieses Punktes weiter schreiten, wollen wir noch die Meinung einer späteren externen Quelle, des jüdischen Religionsphilosophen Maimuni erfahren, dessen Ansicht um so mehr Beachtung verdient, als seine Darlegung der Grundsätze der Mutakallimun und der Methoden ihrer Beweisführung eine sehr wichtige Fundgrube für die Kenntnis des Kalams überhaupt ist. Nach Maimuni war es vorzugsweise der Einfluss der christ-

---

فسرت ايام المامون، خالطت مناهجها بمناهج الكلام وافردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام اما لان اظهر مسئلة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسئلة الكلام فسمى النوع باسمها واما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام مترادفان. Haarbrücker II, S. 389 behauptet, dass der Kalam bereits vor dem Eindringen der griechischen Philosophie bestand, und will die Worte Śahrastani's dahin verstehen, „dass durch das Bekanntwerden der späteren Mu'tazila mit der griechischen Philosophie der Kalam, welcher bis dahin ohne eigentlich systematische Form bestand, zu einer eigenen Wissenschaft des Kalam umgestaltet wurde". Das liegt in den Worten Śahrastani's nicht, und mag es dahingestellt bleiben, wann der Kalam entstand, Śahrastani's Ansicht geht jedenfalls dahin, dass derselbe von der Zeit datiert, in der sich die Mu'tazila mit der griechischen Philosophie zu beschäftigen begannen.

lichen Syrer, dem der Kalam seine Entstehung verdankt. Unter den Syrern, meint er, war die griechische Philosophie von altersher heimisch. Als daher unter ihnen das Christentum sich immer mehr ausbreitete, stellte es sich heraus, dass die Dogmen der neuen Religion mit den Anschauungen der alten Philosophie vielfach in Widerspruch gerieten. Die Folge war, dass Einzelne sich ein philosophisches System zurecht legten, das ihnen ermöglichte gewisse Glaubenssätze gegen die entgegenstehenden Ansichten der Philosophen zu verteidigen, wobei es den Urhebern dieser Richtung gar nicht darauf ankam, auch alte längst überwundene Ansichten in ihr System aufzunehmen, wenn sie nur dem gedachten Zweck entsprachen. In die Fusstapfen der Syrer seien nun die Araber getreten, und der arabische Kalam sei sozusagen die Nachahmung eines christlichen.[1]) Gegen diese Darstellung lässt sich zweierlei einwenden. Was erstens die den Mutakallimun zugeschobene Tendenz betrifft, so hat Maimuni offenbar die späteren orthodoxen Aš'arija im Auge und überträgt die Bestrebungen dieser auf die älteren Vertreter des Kalam. Diese hatten jedoch in Wirklichkeit keineswegs die Tendenz, die Lehren des Koran um jeden Preis gegen die Ansichten der Philosophen zu verteidigen, vielmehr setzten sie sich häufig mit den Dogmen des Koran in Widerspruch. Zweitens erscheint nach der Darstellung Maimuni's der Kalam als eine oppositionelle Richtung, als Abwehr gegen die Lehren der Philosophen, was zur Voraussetzung hat, dass diese Lehren in die Welt des Islam eingedrungen waren und dort eine gewisse Verbreitung gefunden hatten. Das entspricht jedoch nicht den geschichtlichen Thatsachen, da die Begründer des Kalam mit zu den Ersten gehören, welche mit der griechischen Philosophie bekannt wurden. Als richtig kann daher in der Darstellung Maimuni's bloss das eine gelten, dass die Syrer zwischen Griechen und Arabern die Vermittlerrolle spielten — eine Thatsache, die auch anderwärts bestätigt wird. Es fragt sich aber, welche Richtung der griechischen Philosophie auf die Entwickelung des Kalam am meisten eingewirkt hat. Gerade auf diese Frage vermissen wir auch in neueren einschlägigen Werken eine befriedigende Antwort, namentlich fehlt es an einem speziellen Nachweis, welche Ansichten der Mutakallimun der griechischen Philosophie entlehnt sind.[2]) Ein solches Zurückgehen auf

---

1) Maimuni دلالة الحائرين ed. Munk. I, f. 94 a: واعلم ان كل ما قالته الاسلام فى تلك المعانى المعتزلة منهم والاشعرية هى كلها ارا مبنية على مقدمات تلك المقدمات ماخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة ارا الفلاسفة ودحض اقاويلهم.

2) Vgl. Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques S. 91 ff., Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam S. 31, Steiner, Die Mutaziliten S. 55 ff. und Spitta, Zur Geschichte Abu 'l-Hasan Al-Aš'aris S. 5.

die Quellen ist aber gerade für den Kalam von besonderer Wichtigkeit, da hiervon vielfach das Verständnis der uns im Namen der Mutakallimun mitgeteilten Ansichten abhängt. Man begreift dies um so mehr, wenn man bedenkt, dass wir diese Letzteren hauptsächlich durch die Berichte Späterer kennen, die uns in der Regel kein zusammenhängendes System geben, sondern einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Sätze. Ja es lässt sich nachweisen, dass die späteren Darsteller die Anschauungen der älteren Mutakallimun selber nicht verstanden, weil sie die Quellen nicht kannten, aus denen jene Anschauungen geflossen sind [1]) Auf eine dieser Quellen wollen wir hier hinweisen, und zwar ist es der Stoicismus, der nach unserem Dafürhalten auf die Entwickelung des Kalam einen nicht zu unterschätzenden Einfluss ausübte. Dass die Stoiker den Arabern nicht völlig unbekannt waren, geht aus deren Erwähnung bei Al-Farabi und anderen hervor,[2]) doch werden sie nicht so häufig

1) Als Beleg mag folgendes Beispiel gelten. Von Mu'ammar führt Śahrastani S. 46 die Behauptung an, dass die Bewegung von der Ruhe ihrem Wesen nach nicht verschieden sei, sondern durch einen Begriff, der die Verschiedenheit notwendig mache, und ebenso sei die Verschiedenheit zweier ähnlicher Dinge und ihre Gleichheit und der Gegensatz zweier entgegengesetzter Dinge nur durch einen Begriff da. Wir haben bereits anderwärts (Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen S. 95 Anm. 34) nachgewiesen, dass dieser Satz nebst einigen anderen Aussprüchen Mu'ammars aus dem Sophisten Plato's entlehnt ist und nur durch einen Einblick in die Quelle verständlich wird. Gemeint ist, dass die genannten Dinge nur durch Teilnahme an dem Begriff des Andersseins verschieden sind; die nähere Ausführung gehört nicht hierher. Es mag nun dahingestellt bleiben, ob nicht Śahrastani den obigen Satz bloss wörtlich abgeschrieben hat, ohne sich über den Sinn klar zu sein; sicherlich missverstanden wurde die Meinung Mu'ammar's von Ibn Ḥazm, angeführt von Schreiner, Studien über Jeschu'a ben Jehuda S. 28, Anm. 3, welcher die Ansicht Mu'ammar's wiedergiebt mit den Worten: وجدنا المتحرك والساكن فايقنا ان معنى حدث فى المتحرك به فارق الساكن فى صفته فان معنى حدث فى الساكن ايضا وفارق المتحرك به فى صفته. Der Umstand, dass Ibn Ḥazm von einem Begriff spricht, der im Bewegten und Ruhenden entsteht, beweist zur Genüge, dass er die Ansicht Mu'ammar's gar nicht verstand.

2) Vgl. Al-Farabi's philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici S. 50, wo die Stoiker unter dem Namen اصحاب الرواق angeführt werden, ebenso Śahrastani II, S. 253. Daselbst S. 287 werden sie auch الرواقيون und S. 309 اهل المظال genannt. Was Śahrastani an letzter Stelle als Ansicht des Chrysippus anführt, hat mit den geschichtlich überlieferten Ansichten des Chrysippus fast gar keine Ähnlichkeit, — ein Beweis, dass man in späterer Zeit vom Stoicismus nur eine sehr dunkle Kenntnis hatte. Auch Jehuda ha-Lewi in seinem Buche Cusari V, 14 erwähnt die Stoiker unter der Bezeichnung اصحاب المظالة, was jedoch der Übersetzer aus Missverständnis wiedergiebt mit בעלי החשך והאור, vgl. Steinschneider, Hebräische Uebersetzungen S. 55, Anm. 63.

angeführt, dass man auf eine genauere Bekanntschaft mit ihren Ansichten und eine wesentliche Einwirkung von dieser Seite schliessen könnte. Nichts desto weniger glauben wir, dass eine sachliche Prüfung der im Namen der älteren Mutakallimun mitgeteilten Ansichten unsere Annahme bestätigen wird.

Wir können hier nicht den Einfluss des Stoicismus in seinem ganzen Umfange darstellen und müssen uns beschränken, diesen Einfluss auf einen der Hauptvertreter des älteren Kalam, auf Naẓẓâm, nachzuweisen. Naẓẓâm, welcher in den Tagen Mâmun's und Mu'taṣim's lebte, war nach dem Zeugnisse Śahrastani's einer der Ersten, welche sich mit dem Studium der griechischen Philosophie befassten. Er nimmt unter den Begründern des Kalam einen hervorragenden Platz ein, was schon aus der Ausführlichkeit, mit welcher Śahrastani über seine Ansichten berichtet, zur Genüge erhellt. Bei der Prüfung dieser Ansichten folgen wir nicht der Reihenfolge Śahrastani's, sondern wir berücksichtigen einerseits den sachlichen Zusammenhang, andererseits stellen wir diejenigen Sätze oben an, welche den stoischen Ursprung am deutlichsten verraten.

Als stoisch möchten wir vor allem hinstellen die materialistische Anschauung Naẓẓâm's. Dieser Materialismus trägt ein so entschiedenes Gepräge, dass man unmöglich dem Gedanken an ein zufälliges Zusammentreffen Raum geben kann und vielmehr an eine direkte Entlehnung denken muss. Im einzelnen giebt sich dieser Materialismus in folgenden Sätzen kund. Naẓẓâm behauptete, dass die Farben, Geschmäcke und Gerüche Körper seien, eine Lehre, die sich mit der Anschauung der Stoa vollkommen deckt.[1] Śahrastani bemerkt hierzu, Naẓẓâm habe sich durch diese Behauptung in Widerspruch mit sich selbst gesetzt, denn während er auf der einen Seite die Accidenzen als Körper bezeichnete, soll er auf der anderen Seite behauptet haben, dass der Körper aus den vereinigten Accidenzen zusammengesetzt sei. Es sind demnach nach Naẓẓâm bald die Körper Accidenzen, bald wiederum die Accidenzen Körper.[2] Wir zwar können hierin einen Widerspruch nicht erblicken, denn wenn

1) Śahrastani S. 39: ووافق [scil. N.] هشام بن الحكم فى قوله ان الالوان والطعوم والروائح اجسام. Ebenso die Stoiker, vgl. Zeller 3, 1 (3. Aufl.) S. 118. Im Übrigen ist es nicht ohne Interesse für uns hier indirekt zu erfahren, dass auch Hišam derselben Ansicht war. Er war demnach Materialist, und seine Ansichten hatten eine wissenschaftliche Basis. Ob er auch Anthropomorphist war, wie von ihm berichtet wird, ist demnach zu bezweifeln, und was von ihm in dieser Richtung mitgeteilt wird, ist vielleicht blosse Entstellung oder Erfindung; vgl. weiter unten S. 194, Anm. 5.

2) Śahrastani daselbst: قال ان الجوهر مؤلف من اعراض اجتمعت . . . فتارة يقضى بكون اجسام [l. الاجسام] اعراضا فتارة يقضى بكون الاعراض اجساما.

die Accidenzen Körper sind, kann folgerichtig behauptet werden, dass die Körper aus den vereinigten Accidenzen zusammengesetzt sind, aber bemerkenswert ist der Einwand Śahrastani's jedoch insofern, als derselbe an einen ähnlichen Einwand Plutarch's gegen die Stoiker erinnert.[1])

Zum Materialismus Naẓẓâm's gehört ferner seine Behauptung, dass der Geist ein feiner Körper sei, welcher mit dem Leibe verflochten sei und die Form in allen ihren Teilen durchdringe, in gleicher Weise wie die Wässerigkeit die Rose, die Öligkeit den Sesam, die Fettigkeit die Milch durchdringe.[2]) Was den ersten Teil dieses Satzes von der Körperlichkeit der Seele betrifft, so liegt die Übereinstimmung mit der bekannten Anschauung der Stoiker auf der Hand, wobei noch der Ausdruck روح besonders zu beachten ist, da er offenbar an das stoische *πνεῦμα* erinnert. Aber noch charakteristischer für den stoischen Ursprung und noch entschiedener eine Entlehnung bekundend, ist die Behauptung von der eigenartigen Verbindung zwischen Seele und Körper, denn gemeint ist nichts anderes als die *κρᾶσις δι' ὅλων* nach der Anschauung der Stoa, jene Art der Verbindung, bei welcher die gemischten Teile sich völlig durchdringen, ohne ihre Besonderheit einzubüssen.[3])

---

1) Plutarch, de communibus notiis S. 1328 od. Dübner: *Ἔτι τὴν μὲν οὐσίαν καὶ τὴν ὕλην ὑφεστάναι ταῖς ποιότησι λέγουσι, καὶ σχεδὸν οὕτω τὸν ὅρον ἀποδιδόασι· τὰς δὲ ποιότητας αὖ πάλιν οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσι. Ταῦτα δὲ πολλὴν ἔχει ταραχήν. Εἰ μὲν γὰρ ἰδίαν οὐσίαν αἱ ποιότητες ἔχουσι, καθ' ἣν σώματα λέγονται καὶ εἰσίν, οὐχ ἑτέρας οὐσίας δέονται. τὴν γὰρ αὑτῶν ἔχουσιν. Εἰ δὲ τοῦτο μόνον αὐταῖς ὑφέστηκε τὸ κοινὸν, ὅπερ οὐσίαν οὗτοι καὶ ὕλην καλοῦσι, δῆλον ὅτι σώματος μετέχουσι. σώματα γὰρ οὐκ εἰσί· τὸ δὲ ὑφεστὼς καὶ δεχόμενον, διαφέρειν ἀνάγκη τῶν ἃ δέχεται καὶ οἷς ὑφέστηκεν.* Wenn auch der Fassung nach ein wenig verschieden, läuft doch bei Śahrastani und Plutarch der Einwand darauf hinaus, dass man nach der Lehre der Stoiker nicht mehr berechtigt ist zu sprechen von einer Substanz oder einer zugrunde liegenden *ὕλη* einerseits und Qualitäten andererseits.

2) Sahrastani S. 38: الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقالب باجزائه مداخلة المائية فى الورد والدهنية فى السمسم والسمنية فى اللبن. In gleicher Weise überliefert die Ansicht Naẓẓâm's ʿAbd Al-Kahir Al-Bagdadi, angeführt von Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Litteratur, S. 17: والفضيحة الثانية من فضائحه ان الانسان هو الروح وهو جسم لطيف فداخل لهذا الجسم الكثيف مع قوله الروح هى الحياة المشابكة لهذا الجسد وقد زعم انه فى الجسد على سبيل المداخلة وانه جوهر غير مختلف ولا متضاد.

3) Die *κρᾶσις δι' ὅλων* wollen offenbar die von Naẓẓâm gebrauchten Beispiele veranschaulichen, ausserdem ist مداخلة die technische Bezeichnung hierfür, wie wir durch Ibn Ḥazm, angeführt von Schreiner a. a. O. S. 9, erfahren:

Stoisch ist auch die Behauptung Naẓẓâm's, welche das Verhältnis zwischen Seele und Leib dahin bestimmt, dass der Mensch in Wahrheit die Seele und der Geist sei, der Leib hingegen nur ihr Werkzeug und ihre Form. Śahrastani knüpft hieran die Bemerkung, Naẓẓâm sei nicht im Stande gewesen, die Lehre der Philosophen ganz zu erfassen, denn er habe sich auf der anderen Seite der Lehre der Naturalisten von der Körperlichkeit der Seele zugeneigt.[1]) Diese Bemerkung ist jedoch nicht zutreffend. Śahrastani ist offenbar der Ansicht, die Lehre von der Überordnung der Seele stamme aus dem Kreise der Philosophen, und damit stimme die Lehre von der Körperlichkeit der Seele schlecht überein, welche den Naturalisten eigen ist. In Wirklichkeit aber ist die erstgenannte Lehre keineswegs auf den Kreis der Philosophen beschränkt, sondern sie findet sich auch bei den Stoikern. Naẓẓâm wird sie also denselben Leuten entlehnt haben, denen er auch seine Ansicht von der Körperlichkeit entlehnte, die Śahrastani als Naturalisten bezeichnet und unter denen wir die Stoiker wiedererkennen.[2])

قال ابو محمد ذهب القائلون بان الالوان اجسام الى المداخلة ومعنى هذه اللفظة ان الجسمين يتداخلان فيكونان جميعا فى مكان واحد. Diese Stelle lehrt uns auch, durch welche Gründe die Stoiker zu ihrer auffallenden Annahme gedrängt wurden, und stimmt mit den Ausführungen Zellers a. a. O. S. 126 u. 128 Anm. 2 Schluss überein. Vgl. auch die wahrscheinlich aus dem elften Jahrhundert stammende Schrift תורות הנפש, ed. Broido S. 80: והצרפת הנפש השכלית את שני הנפשות ועצמן (?) דומה לסחיטת מי השושנה מן השושנה והשמן מן הזית. Diese Äusserung setzt die Anschauung Naẓẓâm's als bekannt voraus.

1) Śahrastani daselbst. Carra de Vaux, Avicenne S. 25 glaubt, der Ansicht Naẓẓâm's liege die Aristotelische Anschauung zu Grunde, wonach die Seele die Entelechie, die Form des Körpers sei, Naẓẓâm jedoch habe diese Anschauung nicht richtig verstanden und infolgedessen das Verhältnis umgekehrt und den Körper als Form der Seele bezeichnet. Zu einer solchen Interpretation liegt gar keine Veranlassung vor, und sie beruht obendrein auf einer völligen Verkennung der Anschauung Naẓẓâm's von der Seele.

2) Die Ansicht, dass der Mensch im eigentlichen Sinne die Seele sei, wird von Nemesius dem Plato zugeschrieben, de natura hominis S. 10: *Πλάτων δὲ οὐ λέγει τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ συναμφότερον, ψυχὴν καὶ σῶμα, ἀλλὰ ψυχὴν σώματι τοιῷδε χρωμένην.* Dieselbe Anschauung war auch den Neuplatonikern eigen, Plotin, Ennead. IV, 7, 1: *Τὸ δὲ κυριώτατον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸ σῶμα εἴη ἂν ἢ ὡς τὸ εἶδος πρὸς ὕλην ἢ ὡς τὸ χρώμενον πρὸς ὄργανον. ἑκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός.* Aber auch den Stoikern war diese Anschauung nicht fremd, und von Kleanthes sagt Epiph. adv. haer. III, 1, 37: *καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν*, vgl. Stein, Die Psychologie der Stoa, I, S. 209 Anm. 450, so dass man nicht nötig hat mit Śahrastani anzunehmen, Naẓẓâm habe diese seine Ansicht anderen als seinen gewöhnlichen Gewährsmännern entlehnt. — Auf die Übereinstimmung Naẓẓâm's mit den Stoikern in den bisher erörterten Punkten haben wir bereits anderwärts, in der „Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen" S. 29, Anm. 49, in aller Kürze hingedeutet.

Von den materialistischen Anschauungen Naẓẓâm's wenden wir uns zu einigen anderen Sätzen. Naẓẓâm behauptete, dass alle Handlungen des Menschen Bewegungen seien, die Ruhe erklärte er als eine Bewegung des Sichstützens, — so wollen wir den Ausdruck اعتماد zunächst wörtlich wiedergeben — und auch die Erkenntnisse und Willensakte seien nur Bewegungen der Seele.[1]) Wenn auch der Begriff der Bewegung in der griechischen Philosophie in sehr weiter Bedeutung gebraucht wird, worauf bereits Śahrastani hier hinweist, so stellt sich doch bei genauerer Betrachtung der erste Teil dieser Behauptung seinem Ursprunge nach als stoisch heraus, da die Stoiker es waren, welche zuerst auch das Thun und Leiden unter die Kategorie der Bewegung stellten.[2]) Wir führen dies selbstverständlich nicht als Beweis für die Abhängigkeit Naẓẓâm's vom Stoicismus an, denn die stoische Anschauung wird später allgemein, Plotin und andere tragen sie in Aristoteles hinein,[3]) und eine so genaue Kenntnis der griechischen Philosophie, dass ihm auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Systemen nicht entgangen wären, setzen wir natürlich bei Naẓẓâm nicht voraus, um auch in dieser seiner Behauptung eine bewusste Anlehnung an die Stoa zu erblicken. Lediglich die Thatsache an sich wollten wir nicht mit Schweigen übergehen. Hingegen weist entschieden auf die Stoa die Behauptung zurück, dass die Ruhe eine Bewegung des I'timâd sei. Bemerkenswert ist, dass die Späteren die Bedeutung des letzteren Ausdrucks nicht mehr kannten, und aus ihren widersprechenden Ansichten geht bloss das eine klar hervor, dass ihnen jede sichere Überlieferung fehlte.[4]) I'timâd ist nichts anderes als das stoische *τόνος*, die Spannung des Körpers, die Strömung

---

1) Śahrastani S. 38: الثالثة قوله ان افعال العباد كلها حركات فحسب والسكون حركة اعتماد والعلوم والارادات حركات النفس.

2) Vgl. Zeller a. a. O. S. 180.

3) Zeller das. Anm. 2 wird die Bemerkung des Simplicius citiert: „Plotin und Andere übertragen aus der stoischen Lehre in die aristotelische die Annahme: „*τὸ κοινὸν τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν εἶναι τὰς κινήσεις*".

4) Zum Beweise vgl. die bei Schreiner, Studien über Jeschu'a ben Jehuda S. 43 Anm. 2 angeführten Ansichten. Aus all den widersprechenden Auffassungen ist zu ersehen, dass man den Ursprung des Begriffes nicht mehr kannte. Am deutlichsten offenbart sich die Verwirrung in der aus Masa'il angeführten Stelle: والاقرب ان ابا القسم يشير بالاعتماد الى انه سكون او حركة وبعض المنتسبين اليه يصرح بنفيه. In den Beweisen, welche in Masa'il für die Existenz des I'timad angeführt werden, schimmert die ursprüngliche Bedeutung des Wortes noch teilweise, wenn auch schwach hindurch. Nach unserer Auffassung ist auch die Schreiner das. Anm. 1 angeführte Stelle aus dem Werke des Jeschua ben Jehuda zu erklären: וגם ימחל נפלו נולד מפני כי אלו היה כן לא היה יולד אלא ען אלאעתמאד אשר הוא התעמוד בלשון הקודש ואנחנו כהלים על מיני התעמוד ועם זה לא תולד הגופות מהם.

des Pneumas, welche vom Zentrum des Körpers nach der Peripherie hin sich erstreckend und von dort wieder zurückkehrend die Teile einerseits zusammen- und andererseits in gewissen Abständen auseinanderhält.[1]) Auch etymologisch betrachtet ist I'timâd eine nicht ungeschickte Wiedergabe des griechischen *τόνος*, abgesehen von anderen Gründen, welche für diese Identifizierung sprechen. Nun erhält auch die Behauptung Naẓẓâm's einen passenden Sinn. Die Bewegung des I'timâd bedeutet soviel wie *κίνησις τονική*.[2])

Als eine sehr gewagte Neuerung und als besonders anstössig scheint den Arabern die unter dem Namen Kumûn (das Verborgensein) bekannte Ansicht des Naẓẓâm gegolten zu haben. Dieser Ansicht gemäss behauptete Naẓẓâm, dass Gott die existierenden Dinge, so wie sie jetzt sind, Metalle, Pflanzen, Tiere und Menschen, mit einem Male geschaffen habe, und die Schöpfung Adams sei der Schöpfung seiner Kinder nicht vorangegangen, so dass das Früher- und Spätersein sich lediglich auf das Hervortreten aus den Orten ihrer Verborgenheit beziehe, nicht aber auf das Entstehen und die Existenz selber. Šahrastani knüpft hieran die Bemerkung, Naẓẓâm habe diese Lehre den Philosophen entlehnt, welche das Verborgensein und Hervortreten lehren, Naẓẓâm neige jedoch sonst mehr zu den Ansichten der Naturalisten als der Metaphysiker.[3]) Zunächst

---

Dass die Welt nicht von selbst entstanden sei durch I'timad scheint eine Zurückweisung der stoischen Anschauung zu sein, wonach die Weltbildung durch den *τόνος* im Urpneuma erfolgt ist, vgl. die Ansicht des Kleanthes über die vom Urfeuer durch den *τόνος* immer aufs Neue ausgehende Weltbildung bei Stobaeus, Eclog. I, 342: *καὶ τοιούτην περίοδον ἀεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου, τοῦ ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνου μὴ παύεσθαι.* Der Einwand des Jeschua ben Jehuda gegen diese Anschauung: ואנחנו כהלים על מיני התעמוד ועם זה לא תולד הגופות מהם klingt allerdings sehr sonderbar, aber daraus folgt nichts gegen die Richtigkeit unserer Auffassung, denn welche kosmogonische Anschauung immer man sich auch denken mag, der Einwand wird nichts von seiner Sonderbarkeit verlieren.

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 118 u. 131, an welch letzterer Stelle die Lehre der Stoiker vom *τόνος* mit der Anschauung neuerer Naturphilosophen von der Expansiv- und Attraktivkraft verglichen wird.

2) Vgl. Stobaeus, Eclog. I, 405, wo Chrysipp der *κίνησις* die *μονή* gegenüberstellt in verschiedener Bedeutung: *τὸ μὲν οἷον ἀκινησίαν σώματος, τὸ δὲ οἷον σώματος σχέσιν κατὰ ταυτὰ καὶ ὡσαύτως, νῦν τε καὶ πρότερον.* Ebenso wird 410 im Namen des Apollodor der *κίνησις* die *σχέσις* gegenübergestellt als *συνοχὴ κατὰ τόπον ἢ σχῆμα καὶ τὸ ἴσχεσθαι τοιοῦτον.* In demselben Sinne ist auch سكون bei Naẓẓâm als Verharren des Körpers zu verstehen, ebenso wie *κίνησις* in allgemeiner Bedeutung genommen ist. Was den Körper zusammenhält, sagt demnach Naẓẓâm, ist die *κίνησις τονική*. Dasselbe lehren auch die Stoiker, vgl. Zeller a. a. O. S. 118 und die daselbst Anm. 5 angeführte Stelle aus Alexander in Bezug auf die allgemeine Substanz: *ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται* (Chrysippus) *τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν.*

3) Šahrastani S. 39. Steiner a. a. O. S. 67 stellt den Gedanken Naẓẓâm's so dar, als ob es sich bei demselben lediglich handelte um die beiden Aristote-

sei nun erwähnt, dass eine ähnliche Anschauung, wonach das gesamte Schöpfungswerk gleich am ersten Tage fertig war und lediglich successive in die Erscheinung trat, bereits frühzeitig in jüdischen Kreisen nicht fremd war.[1]) Demnach läge die Vermutung nahe, dass auch diese Anschauung, wie so viele andere Elemente der Aggada, gleich beim Erscheinen des Islam oder später in arabische Kreise eingedrungen und auf diese Weise zur Kenntnis Naẓẓâm's gelangt sei. Der Ausspruch Naẓẓâm's enthält allerdings einen Zusatz, der sich in jüdischen Quellen nicht nachweisen lässt, nämlich die Behauptung, dass auch die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Nachkommen nicht vorangegangen sei, — eine Vorstellung, welche mit der Anschauung von der gleichzeitigen Schöpfung aller sechs Tagewerke keineswegs zusammenfällt. Dieser Umstand allein würde uns jedoch nicht bestimmen von der obigen Vermutung abzugehen, wenn nicht andere Gründe es wahrscheinlich machten, dass wir es auch hier mit einer stoischen Anschauung zu thun haben. Wir glauben, dass der Behauptung Naẓẓâm's vom Kumûn die Lehre der Stoiker vom *λόγος σπερματικός* zu Grunde liege, die Anschauung, dass im Urstoff oder der Vernunft sämtliche Dinge keimartig verborgen seien und aus derselben mit derselben Notwendigkeit hervorgehen wie das Tier oder die Pflanze aus dem Samen. Was uns

lischen Grundbegriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit, so dass das Hervortreten aus der Verborgenheit gleichbedeutend wäre mit einem Übergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Allein in diesem weiten Sinne scheint der Ausdruck Kumûn von Šahrastani nicht gebraucht worden zu sein. Nach der Auffassung Steiners ist es auffallend, dass Šahrastani nicht den arabischen Aristotelikern und sämtlichen ionischen Naturphilosophen die Theorie des Kumûn zuschreibt und lediglich bei Anaxagoras, wie wir sehen werden, sich des Ausdrucks Kumûn wieder bedient. Es muss also darunter eine enger umschriebene Lehre verstanden werden, und nicht jede beliebige Anschauung, die eine organische Weltbildung lehrt.

1) Vgl. Maimuni a. a. O. II f. 67 a, der einen Ausspruch des Midraš anführt, wonach sämtliche Dinge gleichzeitig geschaffen wurden, um dann nach und nach sich zu sondern, in ähnlicher Weise, wie etwa ein Landmann zu gleicher Zeit verschiedene Saaten ausstreut, die dann zu verschiedenen Zeiten aufgehen (فيكون الكل خلق معا وتباينت الاشياء كلها اولا اولا حتى انهم مثلوا ذلك باكار بذر حبا مختلفة فى الارض فى دقيقة واحدة فنجم بعضها بعد يوم وبعضها بعد يومين وبعضها بعد ثلثة والزراعة كلها كانت فى ساعة واحدة). Der nämliche Gedanke findet sich auch Berešit r. c. 12: ר״י ור״נ רי״א ויכולו השמים והארץ בזמנן וכל צבאן בזמנן א״ל ר״נ והא כתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם מלמד שבו ביום נבראו בו ביום הוציאו תולדות א״ל והכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד יום שני ויום שלישי רביעי יום ה׳ יום ו׳ א״ל ר״נ כמלקטי תאנים כל אחד ואחד הופיע בזמנו. Auf diese Stelle wurde ich durch Herrn Seminarrabb. Dr. Lewy aufmerksam gemacht. Vgl. auch Jellinek, Bet Hamidraš V, S. 155.

zu dieser Annahme veranlasst, ist eine gelegentliche Äusserung Śahrastani's an einer anderen Stelle. Bei der Darlegung der Ansichten des Anaxogaras sagt er, dieser sei der erste gewesen, welcher das Kumûn lehrte, insofern er der Ansicht war, dass alle Dinge im ersten Körper verborgen gewesen seien und ihre Existenz nur in ihrem Hervortreten aus diesem Körper bestehe, nach Gattung, Art, Maass und Gestalt, ebenso wie die Ähre aus dem Samenkorne erscheine, die hohe Palme aus dem kleinen Kern, der Mensch aus dem winzigen Samentropfen, der Vogel aus dem Ei.[1]) Wir erfahren aus dieser Stelle genauer, was Śahrastani sich unter der Bezeichnung Kumûn dachte, und wir erfahren ferner, dass er die nämliche Lehre bei Anaxagoras wiederzufinden glaubte. Es fragt sich nun, worin für Śahrastani die Ähnlichkeit lag, die ihn bestimmte, die Lehre Naẓẓâm's mit der des Anaxagoras zu vergleichen und beide mit demselben Namen zu belegen. Diese Frage ist um so berechtigter, als Kumûn offenbar eine technische Bezeichnung ist, die zudem nicht aus der griechischen Philosophie entlehnt ist, sondern eigens dazu geprägt wurde, um eine gewisse Anschauung von anderen ähnlichen Anschauungen bestimmt zu unterscheiden. Wir werden wohl nicht irre gehen, wenn wir annehmen, dass es nicht die Wahrnehmung einer inneren Verwandtschaft, sondern lediglich ein ganz äusserer Umstand war, der Śahrastani oder seinen Gewährsmann, dem er hier folgt, veranlasst hat, bei Naẓẓâm und Anaxagoras dieselbe Lehre zu finden. Das Vergleichungsmoment war gegeben in den *σπέρματα* des Anaxagoras und in der stoischen Bezeichnung vom *σπερματικὸς λόγος*. Nun besteht allerdings zwischen beiden Anschauungen nur eine Namensgemeinschaft und gar keine sachliche Verwandtschaft, wie schon Heinze richtig bemerkt,[2]) aber für eine oberflächliche Geschichtsbetrachtung wird man mit Recht annehmen, dass gerade eine Äusserlichkeit ausschlaggebend war und nicht die Aufdeckung einer inneren Beziehung. Vom stoischen Standpunkte aus begreifen wir auch, in welchem Sinne Naẓẓâm behaupten konnte, dass auch die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Nachkommen nicht vorangegangen sei, da ja nach den Stoikern in der That auch die Individuen im voraus bestimmt sind, wobei hier besonders an ihre Lehre erinnert werden muss, dass in jeder künftigen Weltperiode ganz dieselben Individuen auftreten werden wie in jeder vorhergehenden (ein Sokrates, eine Xantippe) und bis aufs Einzelne ganz die nämlichen Vorgänge sich abspielen werden.[3]) Auch der

---

1) Śahrastani S. 257.

2) Vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, S. 109: „Dagegen haben die *σπέρματα* des Anaxagoras mit dem *σπέρμα* der Welt bei den Stoikern nichts gemein".

3) Vgl. Zeller a. a. O. S. 155 Anm. 1. Am kürzesten lässt sich die Ansicht Naẓẓâm's wiedergeben durch den stoischen Satz bei Eusebius, praep. ev. XV, 14: *τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεὶ τι σπέρμα, τῶν ἁπάντων ἔχον τοὺς λογους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γινομένων καὶ τῶν ἐσομένων.*

Bemerkung Śahrastani's von der Anlehnung Naẓẓâm's an die Naturalisten, die uns gelegentlich der Behauptung vom Kumûn zum zweiten Male aufstösst, liegt demnach ein berechtigter Kern zu Grunde. An beiden Stellen können wir unter den Naturalisten die Stoiker wiedererkennen.

Unsere Betrachtung über die physikalischen Ansichten Naẓẓâm's abschliessend, erwähnen wir noch, dass derselbe die Atomenlehre bestritt und um die Möglichkeit der Bewegung zu erklären, die Theorie vom Sprunge (طفرة) aufbrachte.[1] Die Gegnerschaft gegen die Atomistik stempelt zwar Naẓẓâm nicht zum Stoiker, aber es kann hervorgehoben werden, dass auch die Stoiker sich die Bekämpfung der Atomistik besonders angelegen sein liessen.[2] Was die Behauptung vom Sprunge betrifft, die eine besondere Erörterung erfordert, so vermochten wir eine Spur derselben im Stoicismus nicht aufzufinden.

Zu den ethischen Anschauungen Naẓẓâm's uns wendend, erwähnen wir zunächst seine Behauptung, dass der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen nicht erst durch die Offenbarung, sondern durch den Verstand gegeben sei.[3] Dieser Satz, welcher zu den Grundlehren der Mu'tazila gehört und von orthodoxer Seite aufs Nachdrücklichste bekämpft wurde, erinnert an die stoische Anschauung, das *δίκαιον* sei *φύσει* und nicht *θέσει*,[4] und wenn auch Anklänge an diese Anschauung auch sonst sich finden mögen, so ist sie doch im ganzeu System des Stoicismus tiefer begründet als anderwärts. Es genügt daran zu erinnern, dass die Stoiker das höchste Gut, die Glückseligkeit, in ein naturgemässes Leben setzen. Gleichwohl können wir in der obigen Lehre Naẓẓâm's keinen Beweis für seine Abhängigkeit vom Stoicismus erblicken, da wir nicht wissen, von welchem Mutaziliten und mit welchen anderen Fragen im Zusammenhange dieselbe zuerst ausgesprochen wurde.

Wichtiger, aber auch schwieriger ist es für uns die Stellung Naẓẓâm's zum Problem der Willensfreiheit zu bestimmen. Der Umstand, dass er als Ḳadarit bezeichnet wird, und selbst die ausdrückliche Erklärung Śahrastani's, er sei in der Behauptung von der Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch uns selbst weiter

---

1) Śahrastani S. 38: وافق الفلاسفة فى نفى الجزو الذى لا يتجزى واحدث القول بالطفرة.

2) Vgl. Plut. a. a. O. XXXVIII, S. 1320 und XLIII, S. 1324. Aus der letzteren Stelle erfahren wir, zu welchen paradoxen Konsequenzen hinsichtlich der Bewegung die Stoiker gelangten infolge ihrer Annahme von der unendlichen Teilbarkeit des Körpers.

3) Śahrastani S. 41: وقال بتحسين العقل وتقبيحه فى جميع ما يتصرف فيه من افعاله.

4) Vgl. Zeller a. a. O. S. 223 Anm. 2.

gegangen als seine Genossen,[1]) ist allein nicht maassgebend. Auch die Stoiker reden ja mit grossem Nachdruck von der Selbstbestimmung des Menschen, von der nicht bloss seine Handlungen, sondern auch seine Urteile und Überzeugungen abhängen sollen, obgleich für eine Willensfreiheit im eigentlichen Sinne in ihrem System kein Raum ist.[2]) Wer weiss, ob nicht ähnlich klingende Äusserungen Naẓẓâm's von Śahrastani falsch gedeutet wurden und ihn veranlassten, Naẓẓâm den Anhängern der Willensfreiheit beizuzählen. Wir müssen daher einzelne hier in Betracht kommende Sätze Naẓẓâm's selbst prüfen. Die Behauptung, dass der Geist es sei, dem die Kraft, das Vermögen, das Leben und der Wille zukomme, dass der Geist vermögend durch sich selbst sei und das Vermögen dem Thun vorangehe,[3]) ist für die Beantwortung unserer Frage allein nicht entscheidend, da die Ausdrücke Wille und Vermögen noch nicht gleichbedeutend sein müssen mit Willensfreiheit in strengem Sinne. Auch die Behauptung, dass zwei Eingebungen vorhanden sein müssen, von denen die eine das Thun, die andere das Lassen gebiete, damit eine Wahl in Wirklichkeit stattfinde,[4]) gestattet keinen sicheren Schluss, da es nicht klar ist, worauf dieser Satz abzielt, ob auf eine Verwerfung oder Annahme der Willensfreiheit. Denn dass es sich nicht um eine blosse Definition der Wahlfreiheit handelt, dass vielmehr mit der Behauptung Naẓẓâm's gewisse Folgerungen verbunden waren hinsichtlich der Zulässigkeit der Willensfreiheit, geht schon aus dem Umstande hervor, dass sie von anderer Seite bestritten wurde.[5]) Vielleicht will die Behaup-

1) Vgl. Mawakif S. 337: وهو [scil. N.] من شياطين القدرية, und Śahrastani S. 37: زاد على القول بالقدر خيره وشره منا.

2) Vgl. Zeller a. a. O. S. 201.

3) Śahrastani S. 38: وقال ان الروح هى التى لها قوة واستطاعة وحيوة ومشيئة وهى مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل. Die Behauptung, dass das Vermögen dem Thun vorangehe, könnte als Beweis dafür gelten, dass Naẓẓâm ein Anhänger der Willensfreiheit war, wenn nur erst der Sinn dieser Behauptung selbst über allen Zweifel sicher gestellt wäre.

4) Śahrastani S. 41: وقال لا بد من خاطرين احدهما يامر بالاقدام والاخر بالكف ليصح الاختيار.

5) Es ist Biśr b. Al-Mu'tamir, der das Gegenteil behauptet, Śahrastani S. 45: واذا كان مختارا فى فعله فيستغنى عن الخاطرين فان الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى وانما هما من الشيطان والمفقر الاول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ولو تقدم فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه. Die Begründung ist dunkel, vgl. in der folgenden Anmerkung die Argumente der 'Aš'arija gegen die Willensfreiheit.

tung Naẓẓâm's besagen, dass die menschlichen Handlungen nicht etwa darum als freiwillig bezeichnet werden, weil sie aus dem eigenen Antrieb hervorgehen, — siehe weiter unten die Ansicht der Stoiker — vielmehr liege das Wesen der Freiheit in der Fähigkeit zu überlegen und zwischen zwei entgegengesetzten Dingen zu wählen. Doch muss dieser Sinn in die Behauptung Naẓẓâm's erst hineingetragen werden und liegt nicht in den Worten selbst.[1])

Noch dunkler ist folgende Äusserung. Naẓẓâm behauptete, dass alles, was vom Thun über das Subjekt der Kraft hinausgehe, vom Thun Gottes herrühre, entsprechend der Naturanlage. Das heisst, wird erläuternd hinzugefügt, Gott hat den Stein mit einer bestimmten Naturbeschaffenheit ausgerüstet und mit einer gewissen Anlage geschaffen, so dass er, wenn man ihn in die Höhe wirft, in die Höhe fliegt, und wenn die Kraft des Wurfes ihr Ende erreicht,

---

1) Während es bei Naẓẓâm nicht klar ist, welche Bedeutung die Annahme einer doppelten Eingebung, d. h. entgegenstehender Beweggründe hat, ist dies bei den Aš'arija genau angegeben. Eines ihrer Argumente gegen die Willensfreiheit lautet: Gesetzt, der Mensch wäre in seinen Handlungen in dem Sinne frei, dass es in seiner Macht läge, sich sowohl für das Thun als das Lassen zu entscheiden, so muss es ein مرجح geben, das den Ausschlag giebt nach der einen oder anderen Seite, denn sonst wäre die Entscheidung zufällig (اتفاقيا), was hier wohl soviel bedeutet wie ohne Ursache; dies Ausschlaggebende kann jedoch nicht wieder in der Wahlfreiheit des Menschen liegen, denn dies würde zu einem regressus in infinitum führen. Es war demnach die Handlung durch das Vorhandensein eines مرجح notwendig Mawakif S. 107. Ähnlich lautet ein Beweis S. 114. Bei gleichen entgegengesetzten Beweggründen ist eine Entscheidung unmöglich, bei ungleichen war die Entscheidung von vornherein bestimmt. Ob man schon bei Naẓẓâm an ähnliche Erwägungen zu denken hat, lässt sich bei der abrupten Anführung seines Ausspruches nicht entscheiden, wohl aber erinnert die Beweisführung der Aš'arija an die Ansicht des Chrysipp. Wie wir nämlich von Plutarch erfahren, behaupteten die Philosophen, dass bei der Wahl zwischen völlig gleichen Dingen die Entscheidung herbeigeführt werde durch eine hinzukommende (spontane) Bewegung im *ἡγεμονικόν* (de Stoicorum repugnantiis XXIII, S. 1278: *Τοῦ κατηναγκάσθαι δοκοῦντος ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτίων ταῖς ὁρμαῖς ἀπόλυσιν πορίζειν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων ἐπελευστικήν τινα κίνησιν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ κατασκευάζουσιν, ἐπὶ τῶν ἀπαραλλάκτων μάλιστα γινομένην ἔκδηλον*). Chrysipp bestritt dies, weil dies gleichbedeutend wäre mit der Annahme einer Wirkung ohne Ursache, und führte als Beispiel an die Wage, die bei völligem Gleichgewicht sich nach keiner Seite neige, in scheinbar dagegen sprechenden Fällen sind es immer unbekannte Ursachen, welche die Entscheidung herbeiführen. (*Πρὸς τούτους ὁ Χρύσιππος ἀντιλέγων, ὡς βιαζομένους τῷ ἀναιτίῳ τὴν φύσιν . . . ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν.*) Erwähnt sei ferner, dass wie nach den Stoikern Lob und Tadel nur das Urteil über die Beschaffenheit gewisser Personen und Handlungen ausdrücken (Zeller a. a. O. S. 166), so auch nach den Aš'arija Lob und Tadel nur aufzufassen sind: باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية (Mawakif S. 112). Doch mag die Übereinstimmung in diesen Punkten nur eine zufällige sein. Den Begriff des Kasb bei den Aš'arija mit der *συγκατάθεσις* der Stoiker will Stein a. a. O. II, S. 291 Anm. 383 vergleichen.

von Natur an seinen Ort zurückkehrt.[1]) Die Worte geben keinen Sinn, in welchem Sinne man auch den Ausdruck „Subjekt der Kraft“ nimmt. Teilweise wird man erinnert an das Beispiel, durch welches Chrysipp seine Anschauung vom Willen zu veranschaulichen pflegte. Der Cylinder bedarf des Anstosses um fortzurollen, ist aber dieser erfolgt, dann bewegt sich derselbe vermöge seiner Beschaffenheit fort, ohne Hinzuthun des Menschen. Ebenso muss ein Motiv von aussen auf den Willen einwirken, ist dies geschehen, dann erfolgt die in unserer Beschaffenheit begründete Bewegung, ohne dass es in unserer Macht läge eine andere Entscheidung zu treffen, als wir sie in jedem einzelnen Falle wirklich treffen.[2]) Diese Äusserung erklärt unsere Stelle nicht, da an dieser gerade die Hauptsache, die Exemplificierung auf den Willen, fehlt. Zu der Dunkelheit der Stelle kommt noch ein Widerspruch in der Überlieferung hinzu, denn von anderer Seite wird berichtet, Naẓẓâm habe gewisse Handlungen, auch insofern sie am Subjekt haften, Gott zugeschrieben.[3])

---

1) Śahrastani S. 38: قال ان كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بايجاب الخلقة اى ان الله تعالى طبع الحجر طبعا وخلقه خلقة اذا دفعته اندفع واذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعا. Steiner a. a. O. S. 68 giebt diesen Satz folgendermaassen wieder: „Die Thätigkeit, soweit sie den Bereich der Macht (*ḳudra*) überschreitet (d. h. wohl, soweit sie nicht direkt durch das freie Handeln des Menschen bestimmt wird), rührt insofern von Gott her, als die in den betreffenden Körper gesetzte Naturanlage sie zur notwendigen Folge hat“. Allein محل القدرة bedeutet nicht: Bereich der Macht, sondern nur Träger, Substrat der Macht und kann hier nur der Mensch sein. Es fragt sich bloss, ob darunter der ganze Mensch zu verstehen ist, oder, entsprechend der früher bereits erwähnten Anschauung Naẓẓâm's, lediglich der Geist; an der Schwierigkeit des Satzes wird jedoch dadurch nichts geändert.

2) Gellius, Noctes Atticae VI, 2, 11: „Sicut, inquit, lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta jacias, causa quidem ei et initium praecipitantiae fueris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id jam facias, sed quoniam ita sese modus ejus et formae volubilitas habet: sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cujusque propria et animorum ingenia moderantur.

3) Mawaḳif S. 117 wird der Unterschied zwischen den unmittelbaren und mittelbaren Handlungen (مباشر und متولد) besprochen. Von den letzteren soll Naẓẓâm gesagt haben, dass sie insgesamt, d. h. auch diejenigen, die im Subjekt subsistieren (بمحل القدرة) zu den Handlungen Gottes gehören. Man kann diesen Widerspruch nicht beseitigen durch den Einwand, dass dort von den sogenannten mittelbaren Handlungen die Rede ist, denn es bleibt ein Widerspruch immer nach der einen Seite bestehen, insofern Śahrastani ohne Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen مباشر und متولد von sämtlichen über das Subjekt hinausgehenden Handlungen behauptet, dass sie nach Naẓẓâm Handlungen Gottes seien.

Überhaupt ist der ganze Unterschied zwischen dem, was vom Thun am Subjekte haftet, und dem, was darüber hinausgeht, ein so auffallender und rätselhafter und die darüber unter den Mutakallimun herrschende Verwirrung ist so gross, dass es nicht als allzu gewagt erscheint, wenn man die Vermutung ausspricht, dass es sich hier lediglich um ein Missverständnis handelt, das sich durch eine allzu sklavische Übersetzung aus dem Griechischen eingeschlichen. Der Unterschied zwischen den freiwilligen Handlungen, die als *ἐφ' ἡμῖν* oder *ἐπὶ τῷ ἐνεργοῦντι*, d. h. als in unserer Gewalt liegend, bezeichnet werden, und dem notwendigen Naturgeschehen wurde zu einem Unterschied zwischen dem, was am Subjekte haftet, und dem, das darüber hinausgeht. Naẓẓâm mag vielleicht noch von dem ersten Unterschiede in richtigem Sinne gesprochen haben, sei es, dass er die als *ἐφ' ἡμῖν* bezeichneten Handlungen im Gegensatze zum Naturgeschehen für wirklich frei erklärte, sei es, dass er auch sie als notwendig bezeichnete, wie das Fallen des zur Höhe geschleuderten Steines und das *ἐφ' ἡμῖν* bloss im Sinn der Stoiker gelten liess.[1]) Eine irrtümliche Auffassung des ursprünglichen Unterschiedes hat dann in der Folge eine heillose Verwirrung angerichtet.

Wenn wir in Bezug auf das Verhältnis Naẓẓâm's zu den Stoikern in der Frage der Willensfreiheit zu keinem sicheren Ergebnis gelangen konnten, so werden wir dagegen in seinen theologischen Ansichten den stoischen Einfluss deutlicher erkennen. Die Behauptung, dass die Erkenntnis Gottes für das Denken vor der Offenbarung notwendig sei,[2]) erinnert daran, dass die Stoiker den Gottesglauben zu den natürlichen Erkenntnissen (*κοιναὶ ἔννοιαι*)

---

1) Die Stoiker behaupteten, das *ἐφ' ἡμῖν* werde nach ihrer Anschauung nicht aufgehoben, denn wenn auch die *εἱμαρμένη* in allem wirke, so wirke sie doch in jedem verschieden, gemäss der eigentümlichen Natur derselben. Den menschlichen Handlungen bleibe daher ihr besonderer Charakter gewahrt, und wenn dieselben auch nicht in dem Sinne frei sind, dass sie in jedem einzelnen Falle auch anders hätten ausfallen können, so sind sie doch freiwillig insofern, als sie aus dem eigenen Antrieb hervorgehen; vgl. Alexander, de fato ed. Orelli S. 42: *ἀναιροῦντες γὰρ τὸ ἐξουσίαν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον τῆς αἱρέσεως τε καὶ πράξεως τῶν ἀντικειμένων λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον καὶ δι' ἡμῶν. Ἐπεὶ γάρ φασι τῶν ὄντων καὶ γινομένων αἱ φύσεις ἕτεραί τε καὶ διάφοροι . . . γίνεται δὲ τὰ ὑφ' ἑκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν λίθου, τὰ δὲ ὑπὸ πυρὸς κατὰ τὴν πυρὸς . . . οὐδὲν μὲν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ὑφ' ἑκάστου γινομένων δύνασθαί φασιν ἄλλως ἔχειν . . . . . . Μήτε γὰρ τὸν λίθον εἰ ὑπὸ ὕψους ἀφεθείη τινός, δύνασθαι μὴ φέρεσθαι κάτω . . . ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων λόγος . . . Ὅτι δε αὗται* [scil. *κινήσεις*] *μὲν δι' ὁρμῆς τε καὶ συγκαταθέσεως, ἐκείνων δὲ αἱ μὲν διὰ βαρύτητα γίνονται, αἱ δὲ διὰ θερμότητα . . ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζώοις λέγοντες, οὐκέτι δὲ ἐκείνων ἑκάστην, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ πυρί*; Zeller a. a. O. S. 165.

2) Śahrastani S. 40: الثانية عشر[ة] قوله فى المفكر قبل ورود السمع انه اذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى تعالى بالنظر والاستدلال.

zählten und in den Beweisen für die Existenz Gottes auf den consensus gentium besonderes Gewicht legten.[1]) An die Anschauung der Stoiker von der Vollkommenheit der Welt und ihre Theodicee erinnert die Behauptung, dass es in der Macht Gottes nicht liege, das Böse zu thun, im Gegensatze zur Ansicht, dass er dessen wohl mächtig sei, es jedoch nicht thut,[2]) ferner die Behauptung, dass Gott nicht das zu thun im stande sei, wovon er weiss, dass darin keine Wohlfahrt für den Menschen liege.[3]) Śahrastani fügt hinzu, Naẓẓâm habe seine Ansicht den Philosophen entlehnt, welche meinten, Gott habe die Welt nicht vollkommener schaffen können, als sie ist, und es sei unmöglich, dass es in seiner Macht gelegen hätte, ihr einen höheren Grad von Vollkommenheit zu verleihen, und er es dennoch unterlassen hätte.[4]) Die erste Behauptung, dass Gott nicht Unrecht thun könne, geht darauf hinaus, dass Gott für die moralischen Übel in der Welt nicht verantwortlich zu machen sei, wie dies in gleicher Weise die Stoiker behaupten.[5]) Die zweite Behauptung, dass Gott die Welt nicht vollkommener schaffen konnte, ist eine Rechtfertigung Gottes in Bezug auf die physischen Übel, deren Existenz die Stoiker als notwendig auf verschiedene Weise darzuthun suchen.[6])

Einen noch ausgeprägteren stoischen Charakter trägt die Behauptung, dass es nicht in der Macht Gottes liege, etwas zur Strafe der Höllenbewohner hinzuzufügen oder davon etwas hinwegzunehmen, und ebensowenig sei er im stande etwas von der Freude der Bewohner des Paradieses abzuziehen oder einen derselben aus dem

1) Zeller a. a. O. S. 74 Anm. 3.

2) Śahrastani S. 38: قوله ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى وليست هى مقدورة للبارى خلافا لاصحابه.

3) Śahrastani daselbst.

4) Daselbst, vgl. die Ansicht der Stoiker von der Vollkommenheit der Welt, Zeller a. a. O. S. 173.

5) Plut. de Stoicorum repug. XXXIII, S. 1284, Chrysippus behauptete: *ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν εστιν.* In einem Aufsatze über die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber, Archiv für Geschichte der Philos. Bd. XI, versucht Stein diese Ansicht Naẓẓâm's auf Alexander von Aphrodisias zurückzuführen. Aber nachdem wir die Abhängigkeit Naẓẓâm's von den Stoikern in anderen Punkten bewiesen haben, werden wir, wenn nicht besonders zwingende Gründe vorliegen, auch hier stoischen Einfluss annehmen. Auch die Behauptung 'Abd Al-Ḳahir's (Schreiner a. a. O. S. 9), Naẓẓâm habe seine Ansicht den Dualisten entlehnt, scheint nicht auf irgend einer Überlieferung zu beruhen, sondern ist blosse Vermutung. Nach demselben soll auch die angebliche Lehre Naẓẓâm's, dass die Körper in lebende und tote zerfallen und dass die ersteren nicht leblos, die letzteren nicht lebendig werden können, den Dualisten entlehnt sein, was gewiss sehr weit hergeholt zu sein scheint. Vgl. übrigens auch Aristoteles, Topik S. 126 a 34.

6) So werden die Übel von den Stoikern auch als notwendige Folge zweckmässiger Einrichtungen bezeichnet, Zeller a. a. O. S. 174.

Paradiese auszustossen.[1]) Es ist dies im Geiste des Stoicismus und dessen Anschauung von der alles beherrschenden und alles umfassenden Macht der *εἱμαρμένη*. Die Behauptung Naẓẓâm's in Bezug auf den Willen Gottes hat nichts Unterscheidendes.[2])

Wir kommen nun zum Resultat unserer Untersuchung. Eine Prüfung der bemerkenswertesten Ansichten Naẓẓâm's[3]) hat ergeben, dass derselbe von stoischen Anschauungen beeinflusst war. Wir sind nicht in der Lage anzugeben, aus welchen Quellen Naẓẓâm seine Kenntnis des Stoicismus schöpfte; aber wir werden darum nicht annehmen, dass eine Übereinstimmung in so vielen, zum Teil recht auffälligen Ansichten, wie beispielsweise die *κρᾶσις δι' ὅλων*, lediglich ein Werk des Zufalls sei. Die Bekanntschaft Naẓẓâm's mit dem Stoicismus vorausgesetzt, so lässt sich von vornherein annehmen, dass er nicht der Einzige war, der von dieser Seite eine Einwirkung erfahren, und dass dem Stoicismus ein sehr wesentlicher Anteil an der Entwickelung der Philosophie bei den Arabern gebührt, was unseres Wissens bisher noch nicht genügend hervorgehoben wurde.[4]) Die Spuren des Stoicismus im Kalam hier weiter zu verfolgen, betrachten wir jedoch nicht als unsere Aufgabe, weil wir es für unangemessen halten, das an der Hand einzelner Sätze zu thun,[5]) und für eine zusammenhängende Betrachtung einzelner

1) Śahrastani S. 37.

2) Śahrastani S. 38. Der Behauptung, dass man Gott nicht einen Willen im eigentlichen Sinne zuschreiben könne, begegnen wir nicht bloss bei Naẓẓâm, sondern auch bei den arabischen Neuplatonikern und Aristotelikern, so dass auf dieselbe kein besonderes Gewicht zu legen ist.

3) Einzelne weniger charakteristische Aussprüche wären noch besonders zu betrachten, so die Leugnung der Dämonen von Seiten Naẓẓâm's (Śahrastani S. 40) im Verhältnis zum Dämonenglauben der Stoiker.

4) So spricht beispielsweise Spitta a. a. O. von dem Einfluss des Aristoteles und Plato. Von den Eleaten, Pythagoräern und älteren Joniern sagt er, dass sie den Arabern zu vollkommen mythischen Gestalten geworden sind. Die Stoiker werden von Spitta nicht einmal erwähnt.

5) So berichtet Śahrastani S. 51 von Hišâm b. ʿAmr: وكان يقول بالموافاة وان الايمان هو الذى يوافى الموت. Dieser Satz sowohl, wie auch der folgende, dass eine Sünde den Gehorsam eines ganzen Lebens aufhebe, dürfte auf stoischen Einfluss zurückzuführen sein. Um dies jedoch näher zu begründen, müssten wir auf die anderen Ansichten Hišam's eingehen, was uns zu weit führen würde. Nur auf eines möchten wir aufmerksam machen: es ergiebt sich eine auffällige Übereinstimmung zwischen den Ansichten dieses Hišam und den Ansichten des Hišam b. Al-Ḥakam, der oben bereits genannt wurde und den Śahrastani S. 141 als Begründer der Sekte der Mušabbiha aufführt. Diese Übereinstimmung zeigt sich in Bezug auf die Frage, ob Gott das Zukünftige weiss, ferner in Bezug auf die Rede Gottes und in der Behauptung, dass die Accidenzen sich nicht als Beweis für das Dasein Gottes eignen, sondern lediglich die Körper, wobei es auffallend ist, dass Śahrastani die letztere Ansicht an der Stelle, wo er sie im Namen des ersten Hišam anführt, kurzweg als absonderlich bezeichnet, während sie bei ihrer abermaligen Erwähnung unter den Ansichten des Hišam b.

Richtungen hier kein Raum ist. Nur an einem auffälligen Beispiele wollen wir zeigen, wie durch das Zurückgehen auf unsere Quelle mancher ganz unverständlich klingende Satz einen leidlichen Sinn erhält. Von Ǵâḥiẓ führt Śahrastani die seltsame Behauptung an, der Koran sei ein Körper und verwandle sich zuweilen in einen Mann, zuweilen in ein Tier.[1]) Man kann über diesen Ausspruch nicht einfach hinweggehen mit der Bemerkung, dass wir es hier mit einem Widersinn zu thun haben, wie wir auf dergleichen häufig bei einzelnen Sekten der Araber stossen, denn abgesehen davon, dass dies ein sehr wohlfeiles Auskunftsmittel ist und man auch mit den verkehrtesten Ansichten gewöhnlich doch irgendeine Vorstellung verbinden kann, kann man Ǵaḥiẓ, nach seinen sonstigen vernünftigen Anschauungen, eine so offenbare Absurdität nicht zutrauen. Nun wird auch Ǵaḥiẓ von Śahrastani als Anhänger der Naturalisten bezeichnet, unter denen wir oben die Stoiker erkannt haben, und seltsamerweise finden sich bei diesen ganz analoge Äusserungen. Auch sie sagten beispielsweise, die Wahrheit sei ein Körper, ζῶον, und ebenso nannten sie sämtliche Thätigkeiten, das Gehen, Tanzen u. s. w., einen Körper, ein ζῶον,[2]) was gewiss sehr sonderbar klingt, aber in ihrer ganzen Anschauung wohl begründet ist. Thätigkeiten für sich giebt es für sie nicht, sondern bloss thätige Körper, und ebenso verstanden sie unter Wahrheit nicht die Wahrheit in objektivem Sinne, die als etwas Unkörperliches kein selbständiges Sein hat, sondern nur die Wahrheit in subjektivem Sinne, und diese, das Wissen als Zustand des Geistes, bezeichneten sie von ihrem Standpunkte aus mit Recht als einen Körper, als ein ζῶον.[3]) Ganz in demselben Sinne kann auch die Äusserung des Ǵaḥiẓ aufgefasst werden.

Al-Hakam näher begründet wird. Der Sinn der Begründung, die Haarbrücker ganz unverständlich wiedergiebt, dürfte sein: die Accidenzen werden von vielen geleugnet und müssen erst bewiesen werden, können daher nicht als Beweis dienen für die Existenz Gottes. Wenn man nicht eine Namensverwechselung vermuten will, muss man bei der gedachten Übereinstimmung annehmen, dass beide Hišam aus derselben Quelle geschöpft haben. Nach den rationellen Ansichten, die von Hišam b. Al-Hakam mitgeteilt werden, möchten wir diesen als Materialisten ansehen, nicht aber als Anthropomorphisten, zu dem ihn einige absurde ihm in den Mund gelegte Äusserungen stempeln wollen. Mušabbiha und Muǵassima fielen für die Araber leicht zusammen.

1) Śahrastani S. 53: وحكى ابن الروندى عنه ان القران جسد يجوز ان يقلب مرة رجلا ومرة حيوانا. Noch seltsamer heisst es Mawakif S. 342: والقران جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امراة.

2) Sextus, adv. Math. VII, 38: ἡ ἀλήθεια σῶμά ἐστιν παρ' ὅσον ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ δοκεῖ τυγχάνειν· πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πως ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν; Plutarch, de comm. not. XLV: πρὸς τούτοις [den vorhergenannten καταλήψεις, φαντασίαι und τέχναι] καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῶα ποιοῦσι, τὸν περίπατον ζῶον, τὴν ὄρχησιν . . . .

3) Zeller a. a. O. S. 120.

Schliesslich sei noch kurz eine Vermutung über die Bezeichnung Mutakallimun erwähnt, die wir jedoch nur mit grossem Vorbehalt aussprechen. Die Stoiker werden von Sextus Empiricus schlechtweg die Dialektiker genannt,[1]) — eine Bezeichnung, die offenbar von Sextus nicht willkürlich gewählt wurde, sondern in Hinblick auf ihre ganze Methode passt. Sollte es sich herausstellen, dass der Stoicismus in der ältesten Zeit einen überwiegenden Einfluss ausgeübt, dann könnte vielleicht die Bezeichnung Mutakallimun mit dem Namen *διαλεκτικοί* zusammenhängen.

---

1) Zeller II (3. Aufl.) S. 209 Anm. 1.

Christlich-Palästinisches.

Von

I. Guidi.

Das von Dr. Fr. Schulthess (Bd. 56, S. 258) veröffentlichte christlich-palästinische Fragment VII gehört zur Legende *περὶ τοῦ λατόμου Εὐλογίου*, welche griechisch von Clugnet und koptisch von mir herausgegeben worden ist (s. *Vie et Récits de l'Abbé Daniel le Scétiote*, Paris, Picard. 1901). Der christlich-palästin. Text stimmt mit dem griechischen (S. 33, vgl. dazu die Varianten S. 38 f.) genau überein: dem Worte ܒܪ̈ܟܐ entspricht, wie Schulthess vermutete, *εὐλογία*; nur heisst es im griech. *πλήθυνον αὐτῷ τὴν εὐλογίαν*.

Zu Rothstein's Arbeit über das Deboralied

(Band 56).

Von

Eberhard Nestle.

1. Zu Jud. 5, 26 verwendet Rothstein eine ganze Seite (56, 702. 708) auf *κατακόπων*, will *κατακοπτῶν* lesen, sucht nach einem hebräischen Äquivalent für letzteres und sieht nicht, das *κατακοπτων* ein ganz gewöhnlicher Schreibfehler für das völlig richtige *κατακόπων* ist, ganz genau so wie in 2 Macc. 12, 36 für *κατακόπων ὄντων* der Codex Venetus (23) *κατακοπτοντων* und der Codex 62 *κατακοπτων οντων* schreibt. *κατάκοποι* sind die „Abgeschlagenen", die Maroden = עֲמֵלִים. Ein *κατακοπῶν* anzunehmen, wie Grabe that, von einem Singular *κατακοπὴ*, den auch noch Hatch-Redpath statuiert, ist durchaus falsch. Auch Brooke-McLean hätten in ihrem Specimen (JThSt. III, 608) diese Accentuierung nicht wiederholen sollen. *κατακόπων* bestätigt so gut wie *κοπιώντων* in B den masoretischen Text.[1])

2. Ob man die Kamele mit dem מלמד angetrieben und ob Jael Kamele gehabt hat, hätte Rothstein fragen sollen, ehe er seine Konjektur vorlegte!

3. S. 711 schreibt Rothstein zu *διήλωσεν*: „So! . . . Die Aoristform liesse sich d o c h w o h l n u r von einem *διαλίσκω* ableiten; das giebt es aber nicht. Die in den andern Codd. stehende Lesart *διήλασε* ist allein richtig". Einem Theologen, dem *καϑ-ηλόω* „annageln" (ans Kreuz) bekannt ist, sollte auch *δι-ηλόω* „durchnageln" keinen Anstoss geben! Man sehe aber Pape, Passow, Thesaurus, Hatch-Redpath u. s. w. u. s. w.

4. Für *ἐξοδευϑείς* vermutet R. S. 713 f. wie andere vor ihm *ἐξολοϑρευϑεις*, da es ihm nicht gelingen will das Wort mit שריד in verständliche Verbindung zu bringen. Nun, es heisst einfach

---

1) Nur anmerkungsweise sei beigefügt, dass auch das was R. über *ἀποτορα⟨δα⟩σ* sagt, durchaus unwahrscheinlich ist, dass er aber mit seiner Forderung eines Perfekts für תשלחנה durchaus recht hat. Man darf nur das ה mit dem vorangehenden Wort verbinden als Plural. Nach den Pflöcken streckte sie ihre Hand aus und ihre Rechte nach den Arbeitshämmern: so ist der Parallelismus aufs Beste gewahrt.

„verendet“, „tot“, und steht so gut für eine passive Form der Wurzel שׂד, wie *ὄλλυμι*, *καταστροφή* und andere! Siehe schon Schleusner und den Thesaurus.

5. *βαρυνθείς* soll nach S. 714 im Sinne von „gelähmt, kraftlos“ stehen; wie dies aber mit כרע in Verbindung zu bringen sei, wird nicht gezeigt. Vielmehr = beschwert, belastet und deshalb gebückt und gebeugt.

6. Zu *τοξικόν* schreibt R. (S. 721): „Was mit *τοξικόν* gemeint ist, ist nicht klar .... Eine wirkliche Übersetzung des Hebräischen אשנב ist es nicht ....“ Hätte er den Thesaurus nachgeschlagen, so hätte er gefunden: Fenestellae sagittariae, de quibus Hieronymus in Ezech. 40, 16 Fenestras absconditas, inquit, Symmachus *τοξικας* transtulit. Er hätte dort noch eine Menge Belegstellen gefunden mit der Bemerkung: fenestra quaevis, sed proprie Fenestricula oblongior et strictior in urbium et castrorum muris per quam sagittae emittuntur in hostem. Auch bei Passow und Pape hätte R. ganz richtig Schiessscharte gefunden.

7. „de Lagarde schreibt *ἠσχάτισε*“ S. 727. Das ist ja für 1883 richtig; aber in de Lagarde's Septuaginta-Studien von 1891 (GGA. 37) S. 68 ist das Jota weggelassen.

8. Zum Schlusssatz und zur ganzen Beurteilung des Codex Vaticanus verweise ich auf die genannten Studien von Lagarde und H. A. Redpath's Vorlesung: The present Position of the Study of the Septuagint in American Journal of Theology VII (1903) S. 8. „Moore ... thinks that he sees great indications that the Vatican text of the Greek version of that book (Judges) is as late as the fourth century A. D.; *it is certain at any rate*, so far as it is possible to verify the statement, *that the text is full of Hexaplaric insertions.* Dazu die Anmerkung: *E. g.* in Judges, chaps. 4 and 5, there are at least fifteen expressions, which are also attributed to versions other than the Septuagint. Of these four are attributed to Aquila alone, one may be Symmachus, five are attributed to Theodotion alone u. s. w.

Sabäisch [Sabaic script] „wer immer".

Von

Franz Praetorius.

In der Inschrift Osiand. 27 heisst es auf Zeile 3—5:

[Sabaic script]

Die Stelle hat den Erklärern von Anfang an die erheblichsten Schwierigkeiten bereitet; man vgl. ZDMG. Bd. 19, S. 232 f.; meine Neuen Beiträge S. 19 f.; Journ. asiat. Oct. 1873, S. 350; Mordtmann und Müller, Sab. Denkmäler S. 37; Corp. inscr. Himj. I, S. 135. Ich übersetze: „als die Sabäer anfingen, und wer immer (sonst noch) anfing, ihn anzugreifen".

Dieselbe Bedeutung wird das Wort haben am Beginn der Inschrift Glas. 265 = C. Inscr. Himj. I, S. 295 ff.:

[Sabaic script]

„Wer immer bedachte und aufbaute (oder wie die beiden technischen Ausdrücke sonst zu übersetzen sein mögen) Ḏu-Mahrat". Diese Worte stehen als Überschrift und Einführung zu dem folgenden langen Namenregister.

Ich halte das gleiche Wort für vorliegend in der dunklen Inschrift Glas. 282, Z. 1; s. WZKM. II, S. 3 ff. Ich vermute: „und die Weiber und die beiden Ältesten der Leute von *'mnhtn* und wer immer . . .[1]) mit diesen beiden von den Leuten von *'mnhtn*".

Weiter in der gleichfalls dunklen Inschrift Glas. 299, Zl. 8; s. WZKM. II, S. 283 ff. und Mordtmann, Beiträge zur min. Epigraphik S. 102. Ich vermute (indem ich auf die Übersetzung der Verba

1) Vgl. über das dunkle Verbum [Sabaic script] Mordtmann, Beiträge zur minäischen Epigraphik S. 96. Aber man könnte auch an سرس denken.

keinen Wert lege): „welchen Abkarib erhebt und dankt, und wer immer mit ihm erhebt und dankt aus Me‘in“.

Ob hier auch die von Glaser, Abessinier S. 14 mitgeteilte Stelle aus der grossen Ṣirwāḥ-Inschrift zu nennen ist, sowie die von Glaser ebenda S. 82 mitgeteilte Inschrift Glaser 891 Zl. 7 und 10, lasse ich ganz unentschieden. Zu der letztgenannten Inschrift vgl. MVAGes. II, 347 ff. und ZAss. XII, 283 ff.

Ich habe mich bei obiger Aufstellung lediglich durch Zusammenhang und Konstruktion leiten lassen. Sucht man nach einer Etymologie, so wüsste ich nur das altamh. እስንቲ *wieviel?* anzuführen, das mit 𐩵𐩱𐩪 vielleicht irgendwie zusammenhängen könnte.

Zu Band 56, 247 f.

Von

Georg Beer.

Barth erklärt רְגָזָה, פְּשֹׁטָה u. s. w. Jes. 32, 11 durch Hinweis auf die entsprechenden weiblichen Pluralformen des Imperativs im Jüd.-Aramäisch, das den Exegeten z. St. bisher unbekannt geblieben sei. Er beruft sich auf Dillmann's Jes.-Kommentar vom Jahre 1890 — den Kommentar Marti's vom Jahr 1900 scheint er noch nicht zu kennen. Denn Marti giebt die gleiche Erklärung und zitiert die gleiche Seite aus Dalman's Gram. des jüd.-pal. Aram. wie Barth! Die Priorität der richtigen Erklärung gebührt also Marti.

Zu dem spanisch-arabischen Evangelienfragment

(Zeitschrift 56, S. 633 ff.).

Von

Siegmund Fraenkel.

S. 636 l. 3 ist للثواسن vielleicht Verschreibung für للثعابين (ὄφεις Matth. 23, 33).

S. 637 l. 4 ist فى ساير الاسرار wohl nicht mit شعرنا (besser mit M يشعرنا) zu verbinden (S. 640 l. 25), sondern gehört zu خفيت „welches denen, die es noch nicht kannten, mit den anderen Mysterien verborgen geblieben war".

S. 637 l. 17. 18 lies أن يرفعه الانجيل ابنه شرفًا هو اعظم من الشرف الذى كان حازه (mit M) وأستحقّه فى اهل بيته; demnach S. 641 l. 1 zu schreiben: „dass ihm das Evangelium seines Sohnes einen höheren Ruhm verleihen solle, als er unter seinen Stammesgenossen erlangt und verdient hatte". Diese Übersetzung entspricht ziemlich genau der lateinischen Vorlage, muss also aus der Liste der Missverständnisse (S. 646 l. 11) ausgeschieden werden.

S. 638 l. 6 ist اوّل عبراته kaum mit تمّت المقالة zu verbinden (S. 641 l. 18 „in der ersten Fassung"); dagegen spricht schon das Pronomen. Vielleicht gehört es zum Folgenden, etwa hinter وملبسه (l. 7) einzuschieben; dann l. واوّل.

Die Inschrift am Hauptportal des Sultan Hāns bei Konjah.

Von

Dr. Friedrich Giese (Constantinopel).

Unter den von Friedrich Sarre in seiner „Reise in Kleinasien" Berlin 1896 mitgeteilten Inschriften, die sich auf dem Sultan Hān, diesem prachtvollen Bauwerk aus der Seldschukenzeit, befinden, ist infolge ungünstiger Beleuchtung der Schluss gerade der wichtigsten Inschrift am Hauptportal des Hāns auf der Photographie undeutlich geworden und hat sich daher für einige Worte nicht mit Sicherheit entziffern lassen.[1]) Auf meiner Reise durch die lykaonische Wüste im Juli 1902 kopierte ich diese Inschrift und bin also in der Lage den richtigen Text mitteilen zu können. Der Schluss der Inschrift lautet:

احمد بن الحسن المتوالى يومئذ فى الممالك

also übersetzt: „. . . Aḥmed, Sohn des Ḥasan, den damaligen Präfekten der Provinzen . . .".

---

1) Cfr. a. a. O. S. 86.

Anzeigen.

Sammlungen alter arabischer Dichter. I. Elaçma'ijjāt nebst einigen Sprachqaçīden hg. von W. Ahlwardt. Berlin, Reuther & Reichard 1902. (٩١., XXVIII, 89 S. Gr. 8⁰.)

Zwei Handschriften der von Mufaḍḍal († um 170 H.) veranstalteten Auswahl arabischer Gedichte enthalten als Anhang eine kleinere Sammlung solcher, die dem Aṣma'ī († um 216 H.) beigelegt wird. Thorbecke beabsichtigte daher, seiner Ausgabe der Mufaḍḍalījāt die der Aṣma'ījāt anzufügen. Sein vorzeitiger Tod bewirkte leider, dass von der überaus sorgfältigen Edition nur das erste Heft erschienen ist. Eine Ausgabe der Mufaḍḍalījāt haben wir jetzt von Ch. Lyall zu erwarten; die Aṣma'ījāt erhalten wir hier als ersten Theil eines grösseren Editionswerkes von Ahlwardt, der bekanntlich seit einem halben Jahrhundert der arabischen Poesie aller Zeiten ein eifriges Studium gewidmet hat.

Die Sammlung trägt noch Spuren von allmählicher Entstehung, und es ist nicht ganz sicher, ob die letzten 17 Gedichte schon ursprünglich zu ihr gehörten, da die Ueberschrift des ersten derselben (nr. 4 bei Ahlwardt) sie als الزيادات[1]) bezeichnet. Die Aṣma'ījāt bestehen natürlich nur aus Gedichten der alten, classischen Zeit bis etwa zum Ausgang der Omaijaden. Die aus der Heidenzeit überwiegen sogar bedeutend. Doch ist hierbei einiges zu bedenken. Erstlich sind etliche Lieder zwar alt, aber doch nicht so alt wie ihre angeblichen Verfasser. Ich meine damit die, welche Helden aus dem Basūs-Kriege in den Mund gelegt werden (nr. 33. 69.[2]) 60). Ich habe mich darüber in der Vorrede zum Delectus

---

1) Vollständig الزيادات من الكتابين. Der Sinn dieser Worte ist auch mir unklar. Sollen sie „Zusätze *zu* den beiden Büchern" (den Mufaḍḍalījāt und den Aṣma'ījāt) bedeuten, so wäre das ungeschickt ausgedrückt.

2) Ob der in den Varr. aus Kāmil 155 angeführte Vers wirklich zu dem Gedichte gehört, ist sehr fraglich. Im Kāmil selbst ist er anonym; ebenso Ham. 742 ult. Aṣma'ī, Nabāt 13 scheint ihn dem Muhalhil abzusprechen: ممّا تحمل (l. تُحِلّ) على مهلهل. Dem Muhalhil zu schreiben ihn die Glosse zu Kāmil und Ǧauharī عرر und عرا (wenn anders der Name von diesen

IX f. ausgesprochen. Ferner ist nr. 20 an seinem Inhalte als Fälschung aus muslimischer Zeit zu erkennen; dazu stimmt eine sprachliche Absonderheit.[1]) Endlich sind über 300 Verse von Dichtern, die noch Muḥammed's Auftreten erlebt, zum Theil auch den Islām angenommen haben (المخضرمون). So sind in Wirklichkeit die dem 7. Jahrhundert angehörenden Verse doch zahlreicher als die aus dem 6. stammenden. Das ist aber ein *Vorzug*, denn je älter der Ursprung, desto geringer die Aussicht auf leidliche Erhaltung der ursprünglichen Gestalt. Vorislāmisch ist übrigens noch 23 nach Agh. 10, 33, und das scheint mir durch den Inhalt bestätigt zu werden. Dagegen ist der „Räuber" AbunNašnāš nr. 9 (wie wohl alle so als لصوص bezeichneten Dichter) ein Muslim, s. Agh. 11, 45.

Wie gewöhnlich in den alten Sammlungen sind die s. g. Ma'add-Stämme, die eben in Mittel- und NO.-Arabien durchaus vorherrschten, auch in den Aṣma'ījāt viel stärker vertreten als die wirklichen und angeblichen jemenischen. Von letzteren finden wir nur 9 Dichter, während allein die auch sonst an Dichtern reichen Tamīm 12 stellen, die verschiedenen Qais-Stämme 14, die Rabī'a 11.[2])

Wenn, wie das auch Ahlwardt ziemlich deutlich ausspricht, die Mehrzahl dieser Lieder nicht gerade hohen poetischen Werth hat, so finden sich darunter doch einige Glanzstücke, die denn auch ganz oder zum Theil in der Ḥamāsa und anderen Werken wiederkehren, z. B. 31 ('Urwa b. Ward); 75 (Ṣachr b. 'Amr asSulamī); 24 (Duraid b. Ṣimma); 32 (Munachchal). Sehr interessant ist u. A. 64, worin sich ein sonst ziemlich unbekannter Dichter ironisch entschuldigt, dass er sich aus der Heerde des Königs Nu'mān (b. Mundhir, reg. ungefähr 580—602) einen feisten Widder geholt, ihn zubereitet und mit seinen Genossen verzehrt habe. Für die Sitten der Beduinen fällt natürlich auch einiges ab. Wie Euting sah, dass ein Beduine sich an einem kalten Morgen dadurch erwärmte, dass er sein Bein in den kräftigen Harnstrahl eines Kameels

---

selbst genannt worden ist; s. unten S. 208 Anm. 1). Einem andern Dichter legt ihn nach der Anmerkung zu den Nabāt Lisān bei. — Dies alles erwähne ich nur, um den naheliegenden Gedanken abzuweisen, dass schon alte Autoritäten auch die Echtheit der 2 Verse in den Aṣma'ījāt bezweifelt oder bestritten hätten.

1) Die durch den Reim verlangten Formen مبعوت und الخبيت sind zwar an sich sehr interessant als Zeichen dafür, dass partiell schon im 2. Jahrhundert der Uebergang von ث in ت vorkam, aber in einem gefälschten Gedicht müssen sie als weiterer Beleg dafür dienen, dass einige Gelehrte gern Verse mit seltenen Formen schmiedeten, um ihr überlegenes Wissen zu zeigen: „ihr haltet das und das für unrichtig; nun, شاذّ ist es wohl, aber der und der Dichter aus einem „*fasīḥen*" Stamm hat es doch; das habe ich herausgebracht."

2) Ibn Qotaiba's Dichterbuch (Wiener Hdschr.) hat ungefähr 50 Dichter von den Tamīm und nur ein knappes Dutzend von den Jemen.

steckte,[1]) so werden 26, 24 die elend frierenden Reste des geschlagenen Feindes damit verhöhnt, dass sie sich, da das Wasser zu kalt, die Hände von den Kameelen beharnen liessen.

Merkwürdig ist, dass wir ganze Verse eines bekannten Gedichtes von ʿUrwa (nr. 15 meiner Ausgabe) in 9, einem Gedichte des Abun Našnāš, wiederfinden (ebenso Ham. 156; Agh. 11, 45). Wie hier das Eigenthum zu vertheilen, wird schwer zu ermitteln sein. Aehnlich liegen die Verhältnisse bei 68. V. 1 ist = ʿAntara's Moʿallaqa v. 63 (Ahlw.'s Ausg. 21, 70); v. 3 u. 4 = eb. in Tebrīzī's Texte 67 und 68 (Ahlw., App. S. 182, v. 11 und 12); 11 = eb. in Aʿlam's Text (Ahlw. v. 82). Ferner haben, ausgenommen v. 2. 7. 14, alle Verse Reimwörter, die auch in jener Moʿallaqa vorkommen. Ebenso ist's in dem eng mit 68 verknüpften 67 mit dem Reimwort von v. 2. Da der Reim hier ein sehr bequemer ist, hätte das Zusammentreffen leicht vermieden werden können. Was ist hier aber Nachahmung oder Entlehnung, was Eindringen aus dem weniger berühmten Gedicht in das berühmte?

Metrisch fällt 27 auf mit einer ungewöhnlichen Form des *Basīṭ*, der nämlich der letzte Fuss (⏓ ⏑ –) fehlt,[2]) als

⏒ – ⏑ – ¦ – ⏑ – ‖ ⏑ – ⏑ –
– ⏑ ⏑ – ‖ – ⏑ ⏑ –

Ausser wenigen kurzen Rağaz-Gedichten finden wir eine längere Urǧūza (58), ganz in der gekünstelten Weise, die für diese neue Dichtungsart üblich geworden ist, voll entlegener Wörter, von denen schon der Verfasser annehmen musste, dass sie den Hörern unverständlich seien. Mit Ahlwardt halte aber auch ich es für recht wohl möglich, dass dies Gedicht eine Fälschung des Chalaf alAḥmar ist. Wenn man (s. S. X) den Aṣmaʿījāt zum Vorwurf machte, dass darin für den Sammler seltner Ausdrücke (غريب) wenig zu holen sei, so hätte den Leuten wenigstens diese Urǧūza schöne Ausbeute gewährt.

Schwerlich ist nur eins dieser Gedichte ganz vollständig. Die meisten sind deutlich Bruchstücke, zum Theil ziemlich kurze. Die Ordnung der Verse ist gewiss oftmals nicht mehr die ursprüngliche des Dichters, und zuweilen fehlen nothwendige Verse. So ist der Vordersatz 12, 5 jetzt ohne Nachsatz. Allerdings ist eine solche Beschädigung vielleicht erst durch die Nachlässigkeit von Abschreibern herbeigeführt, aber wir dürfen in dieser Hinsicht schon den alten Gelehrten manches zutrauen: sie hatten den Blick immer

1) Mittheilung aus Eutings handschriftlichem Tagebuch.

2) Eine häufige Verstümmelung des *Basīṭ* ist das *Munsariḥ*, eine andere in alter Zeit sehr seltne, später sehr beliebte ⏓ – ⏑ – | ⏑ ⏓ – ⏑ – | – / – ⏑ ⏑ – | – ⏑ ⏑ – |, die man, obwohl die Verkürzung des Grundmetrums beim Munsariḥ nur die erste Hälfte, hier auch die zweite trifft, doch noch mit dem Namen jenes, Basīṭ benennt.

zu sehr auf das Einzelne gerichtet, zu wenig auf den Zusammenhang der Verse und das Ganze.

Ahlwardt hat die von den Handschriften gegebene Anordnung der Gedichte durch die alphabetische ersetzt. Diese bietet allerdings den Vortheil, dass man jedes Lied rasch auffinden kann, aber durch Zugabe eines Reimindex, der auf einer einzigen zweispaltigen Seite Platz gefunden hätte, wäre diese Erleichterung auch erreicht worden. Die Aufgabe war aber doch zunächst, das Werk möglichst so herauszugeben, wie es der Sammler hinterlassen hat, oder wenigstens, möglichst entsprechend der von den Handschriften reflectierten Recension. Ich habe mir die Mühe gegeben, mittels der dankenswerthen Vergleichungsliste auf S. XXVIII mir die Folge der Gedichte in den Handschriften klar zu machen, und da hat sich, wie ich erwartete, doch einiges über die Anlage und die Geschichte der Sammlung, das jetzt verdeckt ist, herausgestellt. Regelmässig hat Aṣmaʿī, wenn er mehrere Lieder eines Dichters aufnahm, diese zusammengestellt, und zwar so, dass je das längere dem kürzeren vorhergeht; jetzt sind sie von einander getrennt. So folgen in den Hdschrr. direct aufeinander 5 (oder, wenn 51 und 52 bei Aṣmaʿī *ein* Gedicht bildeten, 4) Gedichte von Chufāf b. Nudba (51. 52. 14. 25. 6), 2 von Dureid b. Ṣimma (26. 16),[1] und so noch in 7 andern Fällen. Dass zwei bei einander stehende Gedichte, die Juden zugeschrieben werden (19. 20), auch in der Ausgabe auf einander folgen, verdanken sie nur dem zufälligen Umstande, dass, obwohl ihr Metrum verschieden, ihr Reimbuchstabe derselbe ist. — Ferner sah ich, dass im mittleren Theile beinahe nur ganz kurze Fragmente stehen; bloss 2 grössere Gedichte von resp. 40 und 29 Versen (53. 1) treten dazwischen. Auf diese kurzen Stücke folgen 2 Lieder *eines* Dichters von 25 und 11 Versen (64. 16). Dann kommt der Anhang (s. oben S. 203). Es liegt nun nahe, anzunehmen, dass allein die kurzen Fragmente den Schlusstheil der ersten Sammlung bildeten, dass die Anordnung später durch Versetzung oder Einschub ein wenig gestört worden und dass zu jener ursprünglichen Anthologie früher oder später noch der Anhang gekommen sei. Ich bemerke übrigens, dass die Art des Anhanges ganz dieselbe ist wie die der Hauptmasse und dass in ihr schwerlich ein Grund gefunden werden kann, sie Aṣmaʿī abzusprechen. — Vielleicht wird es durch weitere handschriftliche Untersuchungen und Funde noch möglich, hier weiter zu kommen, aber die alphabetische Ordnung der Ausgabe hat das erschwert. Wenigstens muss ich vermuthen, dass auch Andere bei solchen Untersuchungen so leicht in Verwirrung gerathen wie ich, wenn der ihnen vor Augen liegende Text ganz anders geordnet ist, als der von ihnen nicht einzusehende der Handschriften.

Die eine Handschrift, auf welche sich Ahlwardt besonders stützt

1) Durch ein paar kurze Stücke getrennt davon noch 15; dies wäre die einzige Abweichung von der Regel und ist also kaum ursprünglich.

(t), gehört der Wiener Hofbibliothek an; sie ist ums Jahr 1250 H. geschrieben.[1]) Die andre, von ihm vor einigen Jahren collationiert (L), gehörte damals dem Grafen Landberg; sie ist jetzt Eigenthum der Yale University. Sie ist, wie mir Lyall, der sie jetzt in Händen hat, schreibt, vom Jahre 1077 H. Dass Cod. L nicht aus t stammt, ergiebt also schon das Datum; dazu hat L an vielen Stellen bessere Lesarten als t, und schon der Umstand, dass L an zwei Stellen (5, 6 und 62, 5) zwei für den Sinn nothwendige Halbverse hat, die in t fehlen, genügt, seine Selbständigkeit zu erweisen. Nahe verwandt sind allerdings beide Codices, aber doch kaum so eng, dass etwa L und die Vorlage von t aus derselben Handschrift abgeschrieben wäre. Auf alle Fälle ist Ahlwardt's Urtheil über L schwer zu verstehen; schwer auch, wie er sagen kann, dass seine Ausgabe nur auf t beruhe, während er doch die Varianten von L genau angiebt.

Ausser diesen Manuscripten hat Ahlwardt noch fleissig andre handschriftliche und gedruckte Werke herangezogen, in denen grössere oder kleinere Stücke von Gedichten vorkommen, die sich auch in den Aṣma'ījāt finden. So scheint er u. A. den ganzen Tāǧ al'arūs durchsucht zu haben. Freilich lassen sich doch noch allerlei Nachträge geben. Allerdings ist es ziemlich gleichgültig, ob dieser oder jener Vers ohne Variante noch da und dort steht, und selbst Fälle wie Bekrī 321 = 70, 4, wo die Variante durch den Reim des Gedichtes als falsch zu erkennen ist, sind mehr als Curiosum zu betrachten. Eine vollständige Aufzeichnung aller Parallelstellen, deren er habhaft werden konnte, hat Ahlwardt auch mit Recht offenbar gar nicht erstrebt. Immerhin hätte er einige gedruckte Werke mehr berücksichtigen können. Namentlich ist zu bedauern, dass er die Aghānī nur in den Berliner Handschriften benutzt hat, nicht in der Ausgabe, dass er sich meist auch die Hülfe hat entgehen lassen, welche ihm die Indices zu den Aghānī geboten hätten. Auch für die Ǧamhara wäre statt der oder doch neben der Berliner Handschrift zweckmässig die Būlāqer Ausgabe herangezogen. Die Texte dieses Werkes schwanken sehr.

Ich gebe im Folgenden eine Anzahl Stellen aus anderen Werken, die für den Text oder die Dichter von einiger Bedeutung sind.

Während Ahlwardt sonst die Chizāna sorgfältig benutzt, hat er übersehen, dass diese 4, 124 f. mehrere Verse aus 3 giebt, dazu einige, die da fehlen, und dass sie als Dichter Sahm b. Ḥanẓala alGhanawī nennt. Weiteres habe ich über diesen Mann allerdings nicht gefunden. — Zu 11 vgl. noch Ǧamhara 133—135, wo 58 Verse. Von dem Mehr dieser ein Halbvers (135, 18) auch durch Ham. 463, 4 v. u. bezeugt. — 16 auch Abū Zaid (resp. Achfaš) 120 f. und zwar da ebenfalls dem Sulmī b. Rabī'a aḍḌabbī zugewiesen. Aus der Ḥamāsa Chiz. 3, 402 mit grossem Commentar. — 24 u. A. noch 'Iqd (Ausg. von 1302 H.), 3, 77. — Zu dem Gedicht

1) Ahlwardt's Vorrede XIV.

37 können die Verse Agh. 21, 136f. gehören. Dagegen hat Ahlwardt sich versehen, wenn er daran denkt, die 4 Verse Ham. 520f. zu 41. 42 zu ziehn; der Reim ist ja verschieden. — 53, 15 als von Salāma b. Ǧandal bei Ibn Qot., Dichter (cod. Vindob.) fol. 42a mit كانّ نعام الدوّ باض عليهم, aber v. 38 legt Ibn Qot., Ma'ārif 319 dem A'šā bei; bei Gauh. سردق anonym. — 60 auch Ham. 252; Agh. 4, 145 u. 150 und sonst. — Zu 65 s. Agh. 21, 187. 204. 209; einzelne Verse auch sonst noch. — Der Dichter von 70 wird Sībawaih 2, 419 Ṭarīf b. Tamīm al'Anbarī genannt; allerdings wird der Name von einem Späteren zugesetzt worden sein.[1]) — 76, 1 prangt in der berühmten Chuṭba des Ḥaǧǧāǧ Kāmil 128 u. s. w., und wird auch sonst citiert. Zu dem Ganzen wie zu der bei den Varr. mitgetheilten Einleitung s. Agh. 12, 14; Chiz. 1, 126.

Ueber den Dichter von 7, Asmā' b. Chāriǧa, lässt sich doch noch bedeutend mehr erkunden als es nach der Angabe auf S. 2 scheint; man sehe nur die Indices zu Ṭabarī und den Aghānī an. Er war ein sehr angesehener Mann, hat noch mehr gedichtet und ist von Dichtern (z. B. Quṭāmī) angesungen worden. Das Todesjahr 66 H. kann nicht richtig sein, da er noch zu Ḥaǧǧāǧ als Statthalter von 'Irāq (seit 75) in nähere Beziehung gekommen ist, s. z. B. Agh. 18, 128 ff. Ṭabarī erwähnt ihn beim Jahre 68 (2, 761) und Ibn Athīr, der ihn eben 66 sterben lässt (4, 215), doch noch beim Jahre 70 (4, 259 f.).[2])

Da die überwiegende Masse der Aṣma'ījāt aber nur in den beiden, nicht eben guten und auch in vielen Fehlern übereinstimmenden, Handschriften, vorlag, so bleibt der Text oft sehr unsicher. Er mag übrigens an manchen Stellen ganz oder fast ganz richtig sein, während er uns, bloss weil wir ihn nicht verstehen, bedenklich oder geradezu corrupt erscheint. Durch einen guten Commentar wird ja bisweilen eine Stelle als unversehrt erwiesen, die ohne ihn Verdacht erregen würde.

Die beiden Handschriften haben aber nur spärliche Glossen, die Ahlwardt als unerheblich weggelassen hat. Vielleicht liesse sich aus der Constantinopler Vorlage der Wiener Handschrift,[3]) wenn es gelänge, sie aufzufinden, noch einiges für den Text und das Verständnis gewinnen.

Ich erlaube mir nun, eine Reihe von Vorschlägen zur Verbesserung des Textes zu geben. Diese betreffen zum grössten Theil nur Kleinigkeiten, wie Punctation und Vocalisation, berichtigen

---

1) Nicht alle Hdschrr. haben ihn. Sībawaih scheint meistens, wenn nicht immer, anonym citiert zu haben. Für Ǧauharī constatiert dasselbe Gildemeister, Catal. librorum manuscr. orient. in bibl. acad. Bonnensi servatorum (1864—76) pg. 29.

2) Vgl. auch Kāmil 665 (für 73 oder 74 geltend).

3) Flügel's Katalog 1, 434.

selbst einige Druckfehler. Viele dieser Emendationen stützen sich auf die Handschriften selbst oder auf Paralleltexte. Ich darf wohl erwähnen, dass ich einige Verbesserungen schon gemacht hatte, ehe ich fand, dass sie durch eine oder mehrere Quellen bestätigt werden. Ich berühre aber solche Stellen nicht, wo eine andere als die vom Hg. gewählte zulässige Vocalisation oder Punctation eben so nahe oder vielleicht noch etwas näher läge, z. B. 3, 18, wo man zunächst auf معلّقة اصحابُنا käme. Natürlich habe ich immer im Auge, dass unser Ziel hier nicht die Herstellung des ursprünglichen Textes der Gedichte, sondern des von Aṣma'ī sanctionierten sein muss.

1, 21 ist m. E. nur Abū Zaid's وحارَ دليلُهم zulässig. — 1, 26 l. تجشّمها. — 3, 3 l. نَشَبا „Reichthum". — 3, 8 vielleicht كالسِّمْع „Bastard von Wolf und Hyäne"; mit dem Wolf wird das Ross ja auch wohl sonst verglichen. — 3, 15 mit Chiz. 4, 124 عند النيل يطلبه. — 3, 17 mit Chiz. 4, 124 اللهُ für المَرْءُ. — 3, 21 ضَيْقَ = ضَيِّقَ. — 3, 33 يستمرئوا mit L. — 4, 3 يُنْشِدُكَ. — 4, 5 السَّوْء[1]) v. — 4, 6 mit den Hdschrr. الرُّبَا. — 5, 4 wohl اذْ für اذا. — 6, 18 يزين mit Ham. 358, 7 v. u. — 7, 10 عِزّة mit L. Von Gaza kann hier nicht die Rede sein. — 7, 13 سَهْبٍ. — 7, 30 scheinen die Hdschrr. auf وَلَوَى التكلّح zu deuten. — 7, 34 فاجتازَ (nämlich das Schwert, womit das Kameel getödtet wird). — 8, 13 فتُخْبِرُ. — 8, 16 bezeugt Chiz. 3, 166 ausdrücklich den Nominativ كَانبٌ, der auch allein passt; also اقْوَاءٌ. — 11, 3 mit Chiz. فعزيب. عزب und روح stehn auch sonst als Gegensatz, z. B. المروّحُ والعزيبُ Agh. 2, 27, 14. — 11, 4 سورةٌ und mit den Quellen اللَّجوج. — 11, 5 mit Mucht. الصبحُ, aber auch الليلُ. — 11, 18 mit Mucht. u. s. w. للندى. — 11, 23 يروح. — 13, 7 ولستَ und mit den Hdschrr., 'Ainī und Chiz. تعدْ. — 15, 6 غرّتى? — 15, 7 عارشْتُ nach allen Quellen. —

1) S. meine Auseinandersetzungen in der Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgl. 16, 282.

16, 5 mit Ham. u. s. w. مُعضلة. — 16, 6 ومناخ (mit dem وإو ربّ). — 17, 7 muss in a und b ein Gegensatz liegen; b ist in Ordnung, also in a يَطّلبوا; mit يناونها weiss ich nichts zu machen, da ينأو بها (= يَنْئَوْا بها) kaum passt. — 18, 2 ذيّالاتها; so vom Pferde Nābigha 29, 20; Kāmil 205, 13, cfr. 206, 10.[1]) — 20, 4 mit ʿAinī كبيرًا, Object von رزيت. Bezeichnete er sich als كبير „alten Mann", so müsste er ja gerade حلْم bewahren. — 20, 7 فكُفيتُ. — 21, 4 mit L يد. — 21, 7 يألفهم. — 21, 8 جَهْدى für عهدى. — 21, 10 يأبى. — 23, 1 يُخْفه, da das zerrissene Hemd den nackten Körper zeigt, wenn der Mantel (ما أرتدى = ردائى) nicht darüber gedeckt ist. — 23, 2 يُصْطَد. — 24, 15 أدبار. — 24, 26 nach Ǧamhara 118, 7 صَرّةُ القرِ; vrgl. 52, 6. — 25, 6 viell. جَدّ; dann واغد; وَغْد ist das Pferd, das im Rennen als vorletztes ankommt Ham. 46, 22. — 26, 10 vielleicht مغرّبا „im Westen". — 26, 20 خُشْب. So خُشْب als Sing. Aus b. Ḥaǧar 17, 9; Ibn Hišām 615, 4. Auch Jāq. 1, 554 ist خُشْب vocalisiert, aber 4, 443 خَشب. — 27, 4 فأتلك und عنك (cfr. مشروبة). — 28, 4 لطَهور. — 29, 3 عِرارا.[2]) — 33, 1 mit vielen Quellen تحورى. — 33, 9 أسمعَ أهلَ حَجْر nach Kāmil; الحَجْر hat den Artikel und passt geographisch nicht. — 34, 5 مباءتُها — 34, 10 تُرَ und dann nach ausdrücklicher Angabe von Chiz. 1, 94 نوادى. — 35, 2 امّا. — 38, 1 واقْفِرُ „und ich finde verödet". Nach Ǧauharī وحش las Aṣmaʿī hierfür (das gleichbedeutende) واوحِش. Bekrī 682 wird die ungewöhnliche Bedeutung vermieden durch الّا für منها. — 38, 5 wohl تَرَجَّلَ (ʿAntara 20, 2) oder تُرَجَّلُ vom

---

1) In andern Dichterstellen von der Wildkuh.

2) عرار in Freytag ist falsch. Dies عِرار, das unharmonische Gebrüll des Strausses, hatte ich zugleich mit Prof. Bevan vor Kurzem Gelegenheit im Hamburger zoologischen Garten zu hören.

Anordnen des Haars. — 38, 20. Da auch Chiz. an beiden Stellen تجمعهم hat und dies den passenden Gegensatz zu تبدّدوا bildet, so ist es beizubehalten, also mit Unterdrückung des I'rāb für تجمّعُهم, s. „Zur Grammat. des class. Arab." S. 9. Das bequemere تجميهم hat auch Sībawaih 1, 258. Mit so ziemlich Allen مرّة (hier Person, nicht Stamm, daher das Verb nur mit ي richtig). — 41, 12 وأكرِم. — 41, 14 أبيتُ; es folgen ja Sachen, die er nicht thun mag. — 41, 15 wohl تَصَرَّعا „hingelagert ist". — 41, 16 لِنُودَعا „dass man uns unbehelligt lasse". — 41, 17 تقذّع. — 42, 6 mit Abū Zaid وتخلع. — 42, 9 قنّة. — 42, 10 قوائمُها „ihre Füsse stossen auf den Boden". — 42, 13 mit L أدنيتُها. — 42, 17 زخرت mit Ibn Qot., Adab alkātib (Grünert) 538, 2; cfr. Agh. 8, 5, 4. — In dem 2. Verse des nur von L gebrachten Stückes von 42 (S. 57) lies دَعَس für دَغْسا. — 43, 1 ist doch wohl mit L لُعِنْتم zu lesen. — 45, 4 مشدودةً (على الحال) oder مشدودةٌ (als صفة zu كتائبُ). — 46, 11 mit L يَتمزّع oder يُتمزّع, s. Kāmil 758, 9. — 47, 3. Die richtige Form scheint مأقيَيْنِ zu sein. — 47, 4 يَنْبشانِ und mit L والسباعِ. Die Hyänen (v. 3) graben die Leiche aus; das sind hier die سباع. — 48, 13 نَعَم mit L. — 48, 16 رُفوع nach den Quellen und ausdrücklicher Angabe in Chiz. (= ارتفاع). — 49, 14 انصرفتْ. — 49, 17 تختلف „wo sie ein- und ausgeht". — 49, 19 خطمة. — 49, 26 vielleicht كقيلنا. — 50, 1 ist وَسْنَة, das L und Muf. haben, metrisch nöthig. — 50, 6 فتل und mit L مُلابُ. — 51, 8 يَحِلّ „(wieder) erlaubt ist" (nach Ablauf des Ḥaǧǧ). — 51, 11 فَعْثرة (Wright-de Goeje [3] 2, 217) und so v. 12 وحرّة. — 53, 7 كريح (st. estr.). — 53, 12 دارِ تابَةٍ mit L. — 53, 24 weist die Ueberlieferung, wie mir scheint, auf فيسبق hin „und entkommt". —

53, 33 عُصَيَّنا und نَتَأَتَّى. — 53, 40 mit t فَخْمَةٌ. فَخْمَةٌ دَفْرَاءُ „gewaltige (Schaar)" so Labīd (Huber) 40, 85; Ḥuṭaia 13, 14; Ǧamhara 126, 19; 60, 3 v. u.; Suḥaim (cod. Lips. DC 33) fol. 62 a. دفراء wird erklärt „vom Eisenrost schmutzig". Vielleicht ist es aber (noch treffender, aber noch weniger anmuthig!) „von Schweiss stinkend"; wohlriechend ist eine Kriegerschaar ja auch bei uns nicht. — 55, 2 يَخِرُ. — 55, 12 تُقْضَى. — 55, 13 تَغَصّ. — 55, 17 mit L السِّدْرُ خَوّارًا. Der Sidr giebt also ein weniger gutes Holz für den Bogen als der oft als bestes Material für einen solchen genannte Nabʿ. — 55, 21 كُلَّ مَا mit t. Grammatisch fällt die Weglassung des rückweisenden Pronomens (يذكرونه) auf. — 55, 23 حريق mit L und ʿAinī. — 55, 26 خِرْقًا mit t. — 55, 34 العَلوق; s. Ǧauharī علق, wo der Vers mit وقد عَلقتْ بثَعْلَبَةٌ العَلوقُ (vgl. تَعَلَّقْتُكِ العَلوقُ ʿOmar b. AR, Cairo 123, 13 = Schwarz nr. 280, 1). — 55, 37 تُذُكِّرَتْ.[1] — 56, 3 سَوْءَ. — 57, 8 wohl مفضّلا (Hauskleid). — 58, 24 وليتَ? — 60, 1 mit den meisten Quellen حيال und so v. 3 قتيلا. — 61, 3 wohl عِصام, da عِظام kaum ein Männername ist. — Die Einschiebung der beiden Halbverse, die t auslässt, zwischen 62, 5 a und b ist nothwendig. Der Text von L ist hier durchaus correct. — Ferner 62, 5 مُرْمَل, s. Ǧauharī und Chiz. 2, 327 oben. — 62, 6 نَسْقِى. — 63, 8 mit mehreren Zeugen (auch Kāmil 131) جبينه für برينه. — 63, 9 جليل. — 64, 1 وتَنْزِعُ. — 65, 5 mit Chiz. خُصومٍ عَرامَةٌ. — 65, 11 حَمَر „Magenverstimmung". — 64, 20 möchte ich lesen لبست . . . ولمّا أُمْتَهُ او أُجَرَّ. — 64, 21 أَبَحّ. — 65, 13 مَساغا. — 65, 16 أُجِرْتُ, s. Mucht. — 68, 10 يَصْدِفون. — 68, 13 العَرِين. — 68, 14 عِنْد für غير. — 69, 1

1) Die in den Varr. angegebene Lesung gehört ʿAinī; also da *p* für *t* zu lesen.

السُّرَاتُ. — 69, 2 mit L und dem Metrum سَاسَ الامورَ وحَارَبَ. — 70, 1 lieber أَوْكَلَّمَا. — 72, 12 doch wohl كَنَتَ. — 72, 25. Die Lesart Ibn Qot. und Jāq. 3, 131 مَجَّ . . . الغمامُ ist jedenfalls besser und dürfte auch wohl die Aṣma'ī's sein. — 72, 28 مُشْرِفَات. — 72, 31 vielleicht لِمُسْتَسِيمِ „für einen, der einen Kaufantrag macht"? — 73, 2 mit den Hdschrr. صَرَاةَ ohne Artikel. Von dem grossen Euphrat-Tigris-Canal الصراة, der bei Baghdad mündet, ist hier nicht die Rede. — 74, 1 أُنْبِئْتُ „wenn ich's auch behaupte". — 74, 12 وَيَعِيَ. — 74, 16 mit Abū Zaid غَضْبَيَانِ oder die da angegebene Var. غَضْبَتَانِ. — 74, 17 تغالا = تَغَالَى.[1] — 74, 34 مُتَشَمِّعَلَات. — 74, 40 أَنْ. — 76, 9 سَأَحْيَى. — 76, 10 wohl سَلْقَى. — 77, 5 فَرِحٍ und حَزِينٍ. Die Construction des logischen Praedicats bei رُبَّ als صفة von dessen Genitiv ist die ursprüngliche und üblichere; s. z. B. Ibn Ja'īš 1090.

Viel mehr Raum als diese bescheidnen Emendationen würde die Anführung und Besprechung der Stellen einnehmen, die ich nicht verstehe. Ich habe über einige wohl mehr oder weniger plausible Vermuthungen, aber mit anderen weiss ich gar nichts oder fast gar nichts zu machen. Zum grossen Theil mag das freilich auf der Unsicherheit des Textes beruhen oder auf der Zerstörung des ursprünglichen Zusammenhangs. —

Der Sammlung hat Ahlwardt noch einige lexikalische Gedichte aus anderen Handschriften beigegeben, von denen die 3 ersten, einem Abū Ḥizām al'Oklī zugeschriebenen, nach den äusseren Zeugnissen wirklich noch aus dem 2. Jahrhundert d. H. zu stammen scheinen. Die beiden anderen, mit einem Commentar versehnen, dürften weit später sein. Ich muss gestehn, dass ich mich nicht habe überwinden können, diese Schulmeisterpoesie zu studieren.

Die folgenden Theile der Sammlung sollen die Dīwāne des 'Aǵǵāǵ und des Ru'ba bringen, die, wenn auch kaum viel ästhetischen Genuss gewährend, doch für die Kenntniss des arabischen Wortschatzes von hoher Bedeutung sind. Da er für diese sehr gute Handschriften zur Verfügung hat, so haben wir von dem bewährten Kenner ungewöhnlich genaue Texte zu erwarten.

Th. Nöldeke.

1) Eine Form تَغَالَا mit ـَا nach langem Vocal ist in einem alten Gedichte nicht zulässig. So auch nicht حَاجَ v. 14, wofür ich keine Verbesserung weiss. S. „Zur Grammatik" S. 8.

Berichtigung.

Herr Professor A. Fischer macht mich gütig darauf aufmerksam, dass צאדיה in meinem Aufsatze oben S. 63, 7 v. u. عاديّة zu lesen ist. Das Wort gehört zu عادة, bedeutet also „gewohnheitsmässig, gebräuchlich“ etc. und ist im jüngeren Arabisch nicht selten. Anm. 3 (richtiger 4) auf S. 65 ist demnach zu streichen. יקום mit ב an derselben Stelle des Fragments bedeutet genauer „bestreitet, genügt für“ o. ä.

Eugen Mittwoch.

Die hittitisch-armenische Inschrift eines Syennesis aus Babylon.

Von

P. Jensen.

Z. 1. *ś(-ś) mí(-í) n A n k(á)+ ?*
es(z)o emi ná(í) A ná(í) karoli(?)
es em ? ? ? karoλ(?)
Ich bin ein . . , des Oberherren(?) ein . . ; ein mächtiger(?)

t́ í ś-r ? + t́(-t́)-í (ś-)śu'en-á + í + ś
dēi dzario mardio(?) šu'(o)n - oišo
**tē *tsari marti-k(?) šun - ēš*
Herr, ein König, ein streitbarer(?), der Syennes-is,

Ḫilik(á)íá(-B-') ś-r
Ḫilik(a)iā dzario
**Ḫlk(a)i *tsari*
von Kilikien der König,

Z. 2. *(? + í + r) Ḫilik- ś + ṕ(á) t́-í (á-í-)á + í + ś + í*
(erkirā) Ḫilik(o) zabh(v, b, p)(o) dēio oišoio
*(erkir) *Ḫlik zav-ak *tii išoi*
(Land) ein Kiliker; ein Spross des Herrn. des Gebieters (eig. Eselshengsts!)

ś-t́(í)r mí-í-íá C t́-í-íá ś + ṕ(á) mí-í-íá
ust(i)r mioio C dēio zabh(v, b, p)(o) mioio
*ustr mioi ? *tii zav-ak mioi*
ein Sohn, des einen . . Herren ein Spross, des einen

D r-í-íá E(-íá) ḫ(á) + ? + ś-íá
D arioio E(-io) k'adjio
? arvoi ? k'adji
. . , des mannhaften , . . . , des starken,

Z. 3. *ṕ(á) + ś + á m-í ? (-)ḫ(á)-á '-ś*
b(h)azá mio ar(o)-k'á-(?) oišo
baz-u-k mi ark'ai (?) ēš
Arm ein; ein König (?) , ein Gebieter;

?+t́+á(í)+í(á)	(á-)á+í+ś+í	r	ḫ(á)-á
aštiaii (?)	*oišoio*	*arioio*	?
ašteai (?)	*išoi*	*arvoi*	?
ein Speer	des Gebieters,	des mann-haften,	des .. igen(?);

ḫ(á)	ś	F	ḫ(á)+?+ś+íá	G
?	*oišo*	F	*k‘adjio*	G
?	*ēš*	?	*k‘adji*	?
ein .. iger(?)	Gebieter;	des ..,	des starken,	ein ..;

ḫ(á)	’-ś	H	ḫ(á)+?+ś+íá(-í)	G
?	*oišo*	H	*k‘adjio*	G
?	*ēš*	?	*k‘adji*	?
ein .. iger(?)	Gebieter;	des ..,	des starken,	ein ..

ḫ(á)	’-
?	*oi-*
?	*ē-*
ein .. iger(?)	Ge-

Z. 4.

-ś	I	ḫ(á)+?+ś+íá(-í)	G	?+t́+á(í)+í(á)
-šo	I	*k‘adjio*	G	*aštiaii* (?)
-š	?	*k‘adji*	?	*ašteai* (?)
bieter;	des ..,	des starken,	ein ..;	ein Speer,

á	?+t́+á(í)+í(á)(-í)	á+í+ś+í	t́-í
(h)áí-	*aštiaii* (?)	*oišoio*	*dēio*
?	*ašteai* (?)	*išoi*	**tii*
ein tapferer;	ein Speer	des Gebieters,	des Herrn

ś-t́(í)r	m+ś+í	Ḫilik(á)íá(-B-’)	ś-r
ust(i)r	*medzi*	*Ḫilik(a)iā*	*dzarioio*
ustr	*mets*	**Ḫlk(a)i*	**tsarvoi*
ein Sohn,	ein grosser,	von Kilikien	des Königs,

(?+í+r)	Ḫilik-	t́-í	’-íá	A(-í)
(erkirā)	*Ḫiliko(io)*	*dēio*	*(h)áí(o)io*	*A(-(o)io)*
(erkir)	**Ḫl(i)k(oi)*	**tii*	?	?
(Land)	des Kilikers,	des Herrn,	des tapferen,	des Oberherren(?),

ṕ(á)+ś+á	m-í	K	’-ś	á+í+ś+í
b(h)azá	*mio*	K	*oišo*	*oišoio*
baz-u-k	*mi*	?	*ēš*	*išoi*
Arm	ein;	ein Befehler,	ein Gebieter;	des Gebieters

?+t́+á(í)+í(á)(-í)
aštiaii (?)
ašteai (?)
ein Speer;

Z. 5.

L(-í)	*M*	?	*á-í*	*'-á-í*	*ḫ(á)*
L(-(o)io)	*M*	*ar-*	*(h)áí-*	*(h)áí-*	?
?	?	*air*	?	?	?

der(s) . . ige(n) . . (,) ein Mann, ein gar tapferer; ein . . iger

'-ś	*K*	*t'*	*ś + t'(?) + í(-í)*	*N*
oišo	*K*	*dēio*	*ś + t'(?) + i*	*N*
ēš	?	**tii*	?	?

Gebieter; des Befehlers, des Herrn, ein . . iger . .

O	*r*	*ḫ(á)*	*'-ś*	*P(-m)*
O	*ario*	?	*oišo*	*P(-m-)*
?	*ari*	?	*ēš*	?

. . ., ein mannhafter; ein . . iger Gebieter; des Meisters,

t'-í	*ś + t'(?) + í*	*N*	*O*	*r*	*á-'-*
dēio	*ś + t'(?) + í*	*N*	*O*	*ario*	*oi-*
**tii*	?	?	?	*ari*	*ē-*

des Herrn, ein . . iger . . . . ., ein mannhafter; ein Gebie-

Z. 6.

-ś	*á + í + ś + í*	*Q*	*ś-r-á*	*R*	*S(-á)*
-šo	*oišoio*	*Q*	*dzario*	*R*	*S(-o)*
-š	*išoi*	?	**tsari*	?	?

-ter; des Gebieters ein . . (?); ein König; des . ., des . . igen (?),

T	*U*	*r*	*t'-í*	*á-'-ś*
T	*U*	*arioio*	*dēio*	*oišoio*
?	?	*arvoi*	**tii*	*išoi*

des . ., des . . igen, des mannhaften Herrn, des Gebieters,

m + ś + íá	*P(-m)*	*V(-i)*	*'-t'*	*'-ś*
medzio	*P(-m-)*	*V(-i)*	*hat(i)o*	*oišo*
metsi	?	?	*hai*	*ēš*

des grossen, des Meisters, ein Schild; ein hatischer (armenischer) Gebieter

t'í + í	*Ḫilik(á)íá(-B-')*	*ś-r*	*(? + í + r)*
dēi	*Ḫilik(a)iā*	*dzario*	*(erkirā)*
**tē*	**Ḫlk(a)i*	**tsari*	*(erkir)*

(und) Herr, von Kilikien der König, (Land)

Ḫilik-	*W*	*(')á + í + ś + í*	*áí(?)*
Ḫilik(o)	*W*	*oišoio*	*(h)áí-(?)*
**Ḫlik*	?	*išoi*	?

ein Kiliker; des gewaltigen (?) Gebieters ein tapferer

p'(á) + ś + á	*í-í*
b(h)azá	*í-í*
baz-u-k	?

Arm, ein . . iger,

Z. 7.	*P(-m)*	*?-r*	*X*	*?(-)íá*
	P(-m-)	*aspari* (?)	*X*	*ort*(?)*íá*
	?	*aspar* (?)	?	*ordi* (?)
	des Meisters	ein Schild (?),	des . .	ein Sohn (?).

Mit der vorstehenden, ganz allein, beziehungsweise im wesentlichen aus den hittitischen Inschriften selbst erschlossenen Transskription und Übersetzung der hittitisch-armenischen Inschrift von Babylon hoffe ich, selbstverständlich zum soundsovielten Male, das antihittitische Geschütz zum Schweigen zu bringen. Es ist aber nachgerade ebenso selbstverständlich geworden, dass ich auch im 11. Jahre und 2. Jahrzehnt nach meinen ersten hittitischen Entdeckungen ein Prediger in einer tauben Wüste bleiben werde und dass die Herren Antihittiter nach wie vor billigen Beifall ernten werden mit ihrem niemals begründeten Urteil — sit venia —, dass die Inschriften nun einmal nicht entziffert sind.

Doch, warum so pessimistisch? Sind wir doch neuerdings — kaum sollte man's für möglich halten — ein ganz kleines Stückchen weiter gekommen. Herr Dr. Leopold Messerschmidt hatte ja noch in seinem Aufsatz „Die Hettiter" mit beneidenswerter kühner Sicherheit die hittitischen Inschriften schlankweg für nicht entziffert erklärt und speciell früher einmal in einer „Kritik" (!) meiner Entzifferungen eine Kleinigkeit, wie meine Deutung des Anfangs einer Inschrift von Djerabis — „Ich bin X, König von . . . *Karkemiš*" —, abgelehnt, weil es ihm z. B. unerhört vorkam, dass darin der Genitiv vor seinem Regens stehen solle! Derselbe Messerschmidt hat aber seine Antipathie gegen derartige portenta neuerdings überwunden und kürzlich meiner oben genannten Deutung wohlwollende Zustimmung gespendet. Ja, auch Sayce hat jüngst meine Deutung der Gruppe für *Karkemīš* approbiert, und sogar die Zeitungen berichteten von seiner gewaltigen Entdeckung, erfreulicherweise, ohne dabei für mich den Tamtam zu schlagen. Und sie hatten auch keine Veranlassung dazu. Denn Sayce hatte seine Zustimmung ohne Anerkennung meines Heureka zu publicieren für gut befunden, er, der seiner Zeit gegen mein Fündchen nur mit einem Einwand hatte polemisieren können, mit dem er mir irrtümlicherweise eine Argumentation zuschrieb, die ich nie vertreten hatte, und sich selbst desavouierte. Es ist zu hoffen — wenn auch nicht zu erwarten —, dass zwar nicht Messerschmidt und Sayce, wohl aber unvoreingenommene andere aus diesem anscheinend unbedeutenden Zugeständnis die selbstverständlichen Konsequenzen ziehen. Ist „der König von *Karkemiš*" jetzt nicht nur von Reckendorf, Brockelmann und Zimmern und anderen, sondern auch von Messerschmidt zugegeben, dann verlangt die Logik ganz unerbittlich, dass in Hamat mein „König von *Ḥamāt*" (s. u.), in Mar'aš und Ordasu sowie in

Izgin (s. u.) mein „König von *Kummuḫ*-Kommagene", in Bor mein „König von Tarsus", in Bulgarmaden mein „König von Kilikien" ohne weiteren Widerspruch acceptiert werde, damit zugleich mein „Syennesis", und damit wenigstens zunächst einmal das Fundament meiner Entzifferung. Aber die Logik spricht in hittitischen Dingen ja nur selten ein Wort mit, und darum wird für mich eine absolute Resignation auch weiterhin sehr empfehlenswert bleiben.

Die neue Inschrift ist, wie die von Karaburna, nach meiner letzten Arbeit über die hittitischen Inschriften veröffentlicht worden. Wenn sie somit durch ihre Wortabtrennung meine Wortabtrennungen fast durchaus bestätigt, mich nicht dazu zwingt, irgend ein fundamentales Resultat meiner früheren Arbeiten preiszugeben, wohl aber auf deren Grundlage eine jedenfalls im wesentlichen einwandfreie Übersetzung für die neue Inschrift — und damit zugleich für alle Inschriften! — herauskommt, dann ist nach den Gesetzen unsres menschlichen Denkens durch die neue Inschrift das Siegel auf meine Arbeit gedrückt, was auch immer die Herren Verneiner in Zukunft gegen meine Entzifferung vorbringen werden. Und wenn die neue Inschrift und neuere Untersuchungen von mir die meisten alten Hittito-armeniaca bestätigt und ihnen zahlreiche neue hinzugefügt haben, wenn fast alle Wörter der Inschrift — und der Inschriften —, die ich lesen und deuten kann, lauter gut armenische Wörter sind, deren Verhältnis zum nachchristlichen Schriftarmenisch nach konsequent wirkenden Lautgesetzen geregelt ist, dann ist die Sprache der Inschrift, dann ist die der hittitischen Inschriften eben armenisch. Einen Ausweg giebt es da nicht.

Herr Hirt in Leipzig aber ist im Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde XIII, 1 p. 32 anderer Ansicht. Er erkennt natürlich die auffallende lautliche Ähnlichkeit einer Reihe von mir gefundener Wörter mit gleichbedeutenden im Armenischen an; aber, da die hittitische Sprache so alt sei, dass wir darin noch keine zu einer speciell armenischen differenzierte indogermanische Sprache finden könnten, die Anklänge an das Armenische aber grösser als die an das Urindogermanische seien, so könne, sagt er, das im Armenischen steckende mit dem Hatischen verwandte Element nicht indogermanischen Ursprungs, die hittitische Sprache demgemäss nicht indogermanisch und somit auch nicht armenisch sein! Also: da die Inschriften wenigstens zumeist aus der ersten Hälfte des Jahrtausends vor Christus stammen, so liesse sich mit ganz gleichem Rechte schliessen: Die Sprache der griechischen Inschriften klingt mehr an das Neugriechische, als an das „Indogermanische" an. Sie sind aber zu alt, um speciell griechisch sein zu können. Also sind sie auch nicht indogermanisch! Oder glaubt Herr Hirt, dass die hittitischen Inschriften aus der Steinkohlenperiode stammen? Aber wer suggerierte ihm dann, dergleichen zu glauben? Mit solchen Argumentationen kann man allerdings sogar den Beweis dafür liefern, dass ein Pappelbaum kein

Pappelbaum und eine Trauerweide keine Trauerweide sei. Wenn übrigens Herr Hirt die leider einzige Verbalform der Inschriften, *mí* (sprich *í-m-í*; s. unten) = „ich bin", als beweisunkräftig beiseite schiebt, indem er es wegen des auch mir nicht unbekannten etruskischen *mi* — nicht ohne Vorgänger — für möglich hält, dass *mí* eine Pronominalform ist [und „dies" bedeutet], so darf ich von ihm annehmen, dass eine auch nur ganz minimale Kenntnis der Inschriften ihn von einem derartigen Einwand abgehalten hätte. Und wenn ich ihm heute sagen kann, dass die Substantiva auf *-á(o)*, so gut wie die auf *-í(i)*, im Genitiv auf *-íá(io)* auslauten; das Wort für „Land" — das im Armenischen einmal ein Femininum gewesen sein dürfte — genauer auf *-á-í-á*, das *aiā* gesprochen worden und aus *-ayās* entstanden sein kann; dazu ihm demnächst im Indogermanischen Anzeiger eine ausserordentlich vermehrte hittitisch-armenische Wörterliste werde mitteilen können, die konsequent wirkende Lautgesetze zeigt; und zugleich, dass sich fast alle von mir gefundenen Wörter im Armenischen wiederfinden, so wird er vermutlich seine hittitisch-armenische Entlehnungstheorie in Bälde in die Wüste jagen.

Meine Übersetzung hat — wie kaum gesagt zu werden braucht — keine Vorgängerin. Äusserungen darüber finden sich in der gleich zu nennenden Publikation. Dass Delitzsch darin (auf p. 4) die Vermutung ausspricht, dass die Zeichengruppen Nr. 18—33, 39—52 und wohl auch Nr. 59—69 (resp. *mardio* (?) etc. in Z. 1 bis zum ersten Nominativzeichen in Z. 2; *á* etc. in Z. 2 bis *íá* vor dem zweiten *zabh(v, b, p)(o)* in Z. 2; Wortbeginner unter der flachen Hand etc. in Z. 2 bis zum ersten *í* in Z. 3) je einen Personennamen bezeichnen — denn so muss man Delitzsch verstehen —, war ein Irrtum, den nur völlige Unkenntnis der hittitischen Inschriften entschuldigt. Die von Ebendemselben l. c. ausgedrückte Hoffnung, dass die in diesem Texte „besonders streng durchgeführte Worttrennung" die Enträtselung der hittitischen Hieroglyphen in wirksamer Weise unterstützen werde, hat sich leider nicht erfüllen können, weil ich diese Krücke schon längst nicht mehr nötig hatte und mit ihr nicht wesentlich weiter gekommen bin, als ich ohne sie schon war.

Die Inschrift ist zuerst veröffentlicht von Koldewey in den Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Heft I — durch Photogravüre und Copie —, darnach von Messerschmidt auf Taf. II seines „Corpus inscriptionum Hettiticarum".

In meiner oben stehenden Transskription und Übersetzung giebt je die erste Zeile eine Transskription des in der Inschrift selbst Dargestellten, soweit dies aus den Inschriften allein zu erschliessen ist; die zweite Zeile das vor allem nach Parallelen und dem Armenischen ungefähr dafür zu Lesende — eine ganz genaue Transskription verbietet uns ja vor der Hand die Unbeholfenheit der hittitischen Schrift, die nur je ein Zeichen für *k* und *g*, *t* und *d* u. s. w.

hat; die dritte Zeile das im Armenischen Entsprechende, soweit es sich noch darin findet oder sich dafür als einstmals vorhanden konstruieren lässt. Letzteres ist mit einem Stern versehen. Ganz genau lässt sich nur aus dem Kommentar und meinen früheren Publikationen ersehen, was aus den hittitischen Inschriften allein für deren Aussprache zu erschliessen ist. Kapitälchen deuten Zeichen mit fraglos zum Teil oder ganz unbekannten Lesungen, Klammern vor allem phonetische Komplemente oder neben anderen mögliche Lesungen an; Pluszeichen verbinden bei Wiedergabe von Ideogrammen die mir bekannten Elemente der ihnen entsprechenden Wörter.

á deutet das Zeichen für *a* und *o*, *í* das für *i* und *e* an, *ḱ* das für *k* und ähnliche Laute u. s. w. So auch *ś* das für alle Zischlaute, möglicherweise aber für alle Verbindungen von Dental und Zischlaut in dieser Reihenfolge. Dass ▫|▫ = *ś* ein reines *s* bezeichnet, ist noch nicht erweisbar, da ich es noch nicht in Wörtern mit gesichertem indogermanischen und armenischen *s* gefunden habe.

Das Nominativzeichen (ɅΩ), den gewöhnlichsten Wortbeginner (| C), den schrägen und den senkrechten Strich mit gleicher Funktion wie dieser, den Worttrenner (\|), sowie das ebenfalls stumme Zeichen ɔ c habe ich in der Transskription der Übersichtlichkeit zu Liebe ignoriert.

Die Inschriften sind nach der Ausgabe von Messerschmidt (Corpus inscriptionum Hettiticarum) citiert.

Etwaige armenische Sprachdummheiten möge man gütigst entschuldigen und bedenken, dass ich kein Armenist bin, und dass mein Selbstgefühl mir den Versuch verbieten musste, sie durch Anfragen bei Armenisten zu verhindern.

Dass nicht alles, was in der Übersetzung ohne Fragezeichen dahinter gegeben ist, in jeder Beziehung fraglos ist, geht aus dem Kommentar hervor. Noch mehr Fragezeichen hätten der Übersichtlichkeit Eintrag gethan. Im Kommentar stehen alle meine Argumentationsversuche durchaus nicht auf gleicher Höhe. Vieles, das an sich nicht gesichert ist und für sich gar nicht erwiesen werden kann, wird erst durch den Zusammenhang und den ganzen Tenor der Texte zur Gewissheit. So wenig sich für gar manche Deutungen im einzelnen ein zwingender Beweis erbringen lässt, so fest steht es, dass die Inschrift von Babylon, ja nunmehr damit zugleich alle Inschriften, in der Hauptsache von uns richtig gedeutet sind, — selbst wenn wir alles nicht durch logische Deduktionen, von Bekanntem zu Unbekanntem fortschreitend, sondern durch Raten und Probieren gewonnen hätten. Denn es ist schlechthin undenkbar, dass man, für die hittitischen Wörter ausser den ihnen zukommenden Bedeutungen andere annehmend, damit nicht nur für ein paar Zeilen, sondern für eine ganze Inschrift, ja für alle Inschriften einen einwandfreien Sinn gewinnen könnte. Wer das nicht zugeben kann, der hat kein Recht dazu, über meine Resultate ein Urteil zu fällen.

Z. 1.

Zu *es(z)o emi*, geschrieben *ś mí*, = „ich bin“ s. bereits diese Zeitschrift Band 48 S. 339f., 451, 454f. Armenisches *es* = „ich“ geht vermutlich auf ein älteres Wort mit *z*, falls nicht einem, späterem *ts* entsprechenden, Laute zurück. Daher meine Transskription *es(z)o*.

Der Vokal *e* konnte für *emi* bisher nur aus dem Armenischen erschlossen werden. Vermutlich wird er aber wenigstens einmal auch in einer hittitischen Inschrift ausgedrückt, nämlich in der Schaleninschrift (Messerschmidt l. c. Tafel I). Bisher hat man — wie auch ich — angenommen, dass ein doppeltes I C in diesem Text dessen Anfang markiert. Allein das ist keineswegs sicher. In der Inschrift von Bulgarmaden (Tafel XXXII bei Messerschmidt l. s. c.) folgt jedenfalls fast sofort auf doppeltes I C in Z. 1 eine „Filiation“, die mit *ś-p'(á)* = *zav-ak* = „Spross“ o. ä. in Z. 2 abschliesst. Ähnliches gilt von doppeltem I C in Tafel X Z. 6 vor einem Abschnitt, der jedenfalls mit eben diesem *ś-p'(á)* in Z. 7 endigen könnte und es höchst wahrscheinlich auch wirklich thut. Ein viertes doppeltes I C findet sich auf Tafel XIX in Kol. „D“ letzte Zeile, hinter der Kol. „B“ zu lesen ist,[1]) und in deren zweiter Zeile findet sich wieder unser *ś-p'(á)*. Wenn nun auch in der kurzen Schaleninschrift auf ein doppeltes I C bald ein *ś-p'(á)* folgt, so liegt es sehr nahe, dort einen analogen Fall anzunehmen, wie er auf Tafel XXXII vorliegt, mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Tafel X anzunehmen ist und auf Tafel XIX vorliegen könnte. Dann begänne die Inschrift nicht mit doppeltem I C, vielmehr wäre deren Anfang zwischen diesem und *ś-p'(á)*, aber links von letzterem zu suchen.

Nun findet sich in diesem Teil der Inschrift ein Zeichen ' ͻ, das sonst nie vorkommt. Sollte es sich hierbei nicht um einen Fehler des Steinmetzen handeln — aber eine solche Annahme hat gar nichts für sich —, so kann man sich der Vermutung nicht entziehen, dass ¦ ͻ aus dem üblichen „Wortbeginner“ I C differenziert ist, um in unserer Rundinschrift den Anfang des ganzen Textes bestimmt anzudeuten. Dann finge sie mit dem auf ¦ ͻ folgenden *í-m* an. Zahlreiche Inschriften beginnen nun aber mit *ś mí-í*, bez. *es(z)o mí* oder *es(z)o(-ś) mí-í* = *es(z)o emi* = „ich bin“. Somit

1) Es scheint, wie meist, gegen Messerschmidt, l. c., I. Nachtr., S. 13f., absolut sicher (s. u.), dass die 4 Kolumnen dieser Inschrift in folgender Reihenfolge zu lesen sind: 1) Z. 1 von Kol. „A“, 2) Kol. „D“ (linke Schmalseite), 3) Kol. „B“ (rechte Schmalseite), 4) Kol. „A“ Z. 2ff. (Vorderkolumne ausser Z. 1), 5) Kol. „C“ (Hinterkolumne). Wie unten noch einmal gesagt werden wird, stammt die Inschrift ohne jeden Zweifel vom Urheber der Löwenjagdinschrift von Ordasu, *Mutalu* von Kommagene. Der Name steht in Z. 1 von Kol. „A“ und die auffälligste Zeile der Steleninschrift von Izgin bietet somit: „Ich bin der . . ige (Hatier?!) *Mutalu*“. Darauf folgt Kol. „D“, beginnend mit „König von Kommagene, der Könige König (und) Herr“.

scheint *í-m* für *emí* = „ich bin“ zu stehen. Der sonstige Inhalt der Inschrift spricht durchaus nicht gegen diese Vermutung.

<⊐ = (-)*n*(-), ebenso oben mit einem schrägen nach links geneigten Strich daran bez. darüber wie hier, findet sich auch in der Löweninschrift an hervorragender Stelle, nämlich in Z. 1 hinter „der Könige König (und) Herr“; es folgt dort *k'adji* = „der starke“. Unten daran ist ebendort der untere Teil von einem Zeichen für *á* gefügt. In einer anderen Inschrift von Mar'aš (Tafel XXV l. c.) aber lesen wir dieses (-)*n*(-), wie in unserer Inschrift, hinter „Ich bin“ und dahinter *á*, dann *í* (s. auch Tafel VII Z. 2). Das Wort hinter „Ich bin“ lautet also gewiss *-n-á-*, vielleicht (-)*n-á-í*. Weiteres hierüber siehe sofort unten. Was die zwei Striche über dem *n* in unserer Inschrift anbetrifft, so lässt sich jedenfalls soviel darüber sagen, dass sie keinen Laut andeuten. Da der wagerechte oder schräge Strich an der Rückseite eines Zeichens als Wortbeginner figuriert (s dazu unten p. 224 f.), so dürften sie eine ähnliche Funktion haben. Vgl. den Strich über *[Ḫ(kh)ilik-* in Z. 1 und 2 auf Tafel XXI und über dem Wildstierkopf ebendort in Z. 3.

Den menschlichen Kopf am Hals mit ausgestreckter Zunge trifft man auch auf Tafel XI in Z. 2 und 4, auf Tafel XIX Kol. „B“ Z. 10 und Kol. „C“ Z. 3 von unten, vielleicht auf Tafel XXXII in Z. 2 und in unserer Inschrift noch in Z. 4. An der erstgenannten Stelle folgt ihm ein *íá* (s. u. p. 249), das für ihn an einen Genitiv denken lässt, also, da Z. 2 von Tafel XI fraglos nur Attribute des Königs und davon abhängige Genitive enthält, nach zahllosen Analogien an einen Genitiv, der einen Gott oder genauer den Götterherrn bezeichnet. An der zweiten Stelle folgt dem Kopfe ein *r* + *ś*, das in Kirtschoghlu (Tafel VII) ein Verhältnis des Königs zu einer Gottheit andeutet und vermutlich wie *rí(ár)* + *ś* in Tafel XXI Z. 3 zum Götterherrn; in Z. 3 von unten auf Tafel XIX Kol. „C“ folgt der Hieroglyphe entweder das Wort *rí(ár)-*, das an das Wort *-r-* denken lässt, womit in Hamat (Tafel III Nr. B, Tafel IV Nr. A und B, Z. 1) und vielleicht auch in Bor (Tafel XXXIII Z. 2) ein Verhältnis des Königs zur Götterherrin bezeichnet wird, oder ein Wort *rí(ár)* + *ś*, von dem eben die Rede war; in Tafel XXXII ist im zweiten Teile von Z. 2 fraglos von Beziehungen des Königs zum Götterherrn die Rede, in dem unsrer Hieroglyphe vorhergehenden Teile von Kol. „C“ auf Tafel XIX ebenfalls, und in Z. 4 unsrer Inschrift bezeichnet die Hieroglyphe mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit den Götterherrn. Nach all diesem somit vermutlich überall und daher auch hier. Nun folgt ihr aber ein durch einen Strich rechts daran (s. dazu unten p. 224 f.) und das folgende Nominativzeichen als isoliertes Laut- und somit an unsrer Stelle gewissermaassen Wortzeichen charakterisiertes *-n-*, und ein *-n-* findet sich mehrfach unmittelbar hinter einer Götterhieroglyphe. S. Tafel VII Z. 2 und Tafel XXIII Nr. C Z. 1. Vgl. auch *-n-* hinter einem genitivischen Ausdruck für den Götterherrn in Z. 2 von Tafel XXXII

(s. dazu unten) und darum das danach folgende *-n-* in derselben Zeile. Zu dem beide Male auf *-n-* folgenden [Zeichen], dem Ausdruck für den bestimmten Artikel *n-* s. u. Danach ist es nun höchst wahrscheinlich, dass in unsrer Zeile zu übersetzen ist: „Ich bin ein *-n-*, ein *-n-* des *X*“, und dass mit diesem *X* der Götterherr gemeint ist.

Also der menschliche Kopf mit Hals und ausgestreckter Zunge bezeichnet den Götterherrn. Als was, kann man nur vermuten. In Z. 4 von Tafel XI folgt der Hieroglyphe für „Mann“ mit ausgestreckter Zunge *n*, wie unsrer Hieroglyphe an unsrer Stelle (vgl. Tafel XXXII Z. 2), und jene Hieroglyphe auf Tafel XI wechselt ib. Z. 5 vielleicht mit der „Boje“ in Z. 6 unsrer Inschrift (s. u.). Diese aber deutet ein Synonym von „Herr“ an. Also mag unsre Hieroglyphe etwas ähnliches bezeichnen. Das ihr auf Tafel XIX in Kol. „B“ Z. 11 folgende ♀ (= *ḫ*) braucht wegen des Armenischen *gluḫ* = „Haupt“ keine sich daran anschliessende Lesung zu befürworten, da ♀ (+ dem folgenden *íá*) ein Wort für sich sein kann.

Was *-n-* bedeutet, ist mir ganz unerfindlich. Einen Fingerzeig gewährt der Umstand, dass es an unsrer Stelle mit und ohne eine genitivische Ergänzung auftritt. Zur Lesung *-ná(í)-* s. o. p. 223.

Zum wagerechten Strich an dem zweiten *-n-*: Ein schräger oder ein wagerechter Strich findet sich in einer grossen Anzahl von Fällen hinten an alleinstehenden Zeichen oder solchen, die sicher eine neue Gruppe beginnen. Vgl. namentlich *’-íá* in Z. 4 unsrer Inschrift und in Z. 2 auf Tafel XXXII; die Volute auf Tafel IIIf. in drei Inschriften von Hamat in Z. 1; *ḱ(á)* auf Tafel III in Nr. B Z. 2 (vgl. damit Tafel IV Nr. A und B Z. 2); das Zeichen [Zeichen] auf Tafel V in Z. 2 und auf Tafel VI in Z. 4; *t́í* = *dēio*, den Titel des Götterherrn im Genitiv, in Z. 3 auf Tafel X, wechselnd mit *t́* in Z. 2 auf Tafel IX; den bekannten Rhombus (= Kommagene; s. u.) in Z. 1 auf Tafel XXI und in Z. 2 in Nr. B auf Tafel XXIV; *m* zwischen der Faust und *t́(í)r* auf Tafel XXI in Z. 3; den Hasen ibidem in Z. 5, in Kol. „B“ Z. 7 auf Tafel XIX und in Z. 1 auf Tafel XLVI; den Tierkopf über *í* und dem Messer in Z. 1 auf Tafel XXI und in Nr. 4 auf Tafel XLV; *Ś-’-n-ś* = *Syennes-i-s* auf Tafel XXXI in Nr. C Z. 3, auf Tafel XXXII in Z. 1 ff., auf Tafel XXXIII in Z. 1, auf Tafel XXXIV in Nr. A und B; *á-í* am Ende von Nr. A auf Tafel XXXIII (vgl. Tafel XXV Z. 6 Schluss (?)); *m* vor *r* zweimal in Z. 1 auf Tafel XLVI (vgl. *’-ś m* in Z. 2 f. und *m r X-á* auf Tafel III f.); *á-t́* in Z. 2 ibidem (vgl. Z. 1 und Tafel VI Z. 3, Tafel X Z. 6, Tafel XI Z. 4); das Rad ibidem Z. 2 f. An allen diesen Stellen finden wir also den schrägen oder den horizontalen Strich an einem Zeichen, mit dem ein Wort beginnt, und überall, wo er sich sonst zeigt, ist es durchaus möglich, z. T. auch auf Umwegen nachweisbar, dass ein gleicher Fall vorliegt. Daraus ergiebt sich die hohe Wahrscheinlichkeit,

dass der Strich nur den Anfang eines neuen Wortes andeutet. Das ist, nebenbei bemerkt, sehr wichtig für eine Erklärung der Bilingue des „*Tarḳuaššímí*". Denn da in deren hittitischer Legende \\// einen schrägen Strich hat, ist es — auch gegen meine frühere Meinung — äusserst unwahrscheinlich, dass das Zeichen zur Personennamengruppe, vielmehr so gut wie sicher, dass es zur Gruppe für den Landesnamen gehört, der nach der assyrisch-babylonischen Legende wohl sicher mit *mí* begann. Zu dessen eventueller Lesung *Mílida* s. u.

Sonach bildet das zweite (-)*ná*(*í*) gewiss ein Wort für sich. Und darum ist es wohl ausgeschlossen, dass es mit der vorhergehenden Kopfhieroglyphe zusammen etwa den Namen des Urhebers der Inschrift bezeichnet. Ganz ausgeschlossen kann dies noch nicht für das erste -*n*- erscheinen. Indes, da dies doch mit dem *n* + *á* in Z. 1 auf Tafel XXI und dem *n*-*á*(-*í*) auf Tafel XXV in Z. 1 gleichbedeutend sein wird, so ist es wenigstens recht bedenklich. Denn der Königsname auf Tafel XXI scheint sich in Z. 3 zu finden, ausgedrückt durch die Manneshieroglyphe und einen Tierkopf, und vielleicht zu heissen: *Mutalu.* Über dessen möglicherweise mit dem Urheber der Löwenjagdinschrift von Ordasu und dem der Inschrift von Izgin identischen Träger ein andermal.

Es folgt eine Gruppe [1] ⟨Zeichen⟩ › ‹ ||⊦ ▫|▫, die sich auch in der Löweninschrift findet (Tafel XXI Z. 1 f., 5). Dort folgt ihr noch ein *r*, bez. *rí*(*ár*). Dass in Z. 1 *ś* + *r* hinter ||⊦ das bekannte *ś* + *r* = „König" ist, lehrt der Antilopenkopf dahinter, da sich der auch hinter *ś*-*r* und *í* vor „der Könige König (und) Herr" in Z. 1 derselben Inschrift findet. Denn hier haben wir ohne jede Frage das „König von . . ." der Inschrift zu suchen. Vgl. auch den Antilopenkopf hinter *dĕi* = „Herr" in derselben Inschrift Z. 1 f., in Z. 1 auf Tafel V (zu *í* = *dĕio* = „des Herrn" oder '-*ś* = *oišoio* mit ähnlicher Bedeutung gehörig) und in Z. 3 auf Tafel VI (zu *í* = *dĕio* oder *ar*-*ḫ*-*á*- = *ark'ai* = „König" gehörig). Wenn somit in der Löweninschrift das *r* bez. *rí*(*ár*) ein integrierender Bestandteil der Gruppe ⟨Zeichen⟩ etc. ist, so darf als sicher gelten, dass sie auch in unsrer Inschrift nicht mit *ś* abschliesst, sondern das folgende ⟨Zeichen⟩ und das dahinter stehende Nominativzeichen mitumfasst, dass also „König" in unsrer Zeile ausgedrückt wird durch *ś* + ⟨Zeichen⟩, und somit das Zeichen hinter *ś* einen *r*-haltigen Lautwert hat. Dem gereicht zur Bestätigung, dass *ś* + ⟨Zeichen⟩ [2] nachher in unsrer Zeile, in Z. 4 und in Z. 6 derselben Gruppe folgt, wie *ś*-*r*-*á* auf Tafel III in Nr. B Z. 3 und ⟨Zeichen⟩ = *ś*-*r* = „König" ibidem in Nr. A Z. 1. Mehr hierüber nachher.

---

1) Nicht genau = dem entsprechenden Zeichen der Inschrift.
2) Hierfür im folgenden II.

Ich habe früher in [1] ʃ ɔ c ||⊦ vor *ś-r* in Mar'aš (Tafel XXI) den Namen für das Gebiet des Königs von Mar'aš-*Markaš* gesehen und speciell in ||⊦ ein phonetisches Komplement, durch das ich eine Kombination mit einem *k*-haltigen Laut ausgedrückt wähnte. Das war nicht richtig. Unsere Inschrift allein schon belehrt uns eines besseren. Denn ||⊦ ist natürlich nichts anderes wie ||| [2]) = *t́í* mit dem oben p. 224 f. besprochenen „Interpunktions“strich daran. Hierzu mag man auch beachten, dass ||| in Tafel X in Z. 3, mit dem schrägen Strich daran, fraglos = *t́í* ist und hier hinter der flachen Hand dasselbe bezeichnet wie *t́* dahinter auf Tafel IX in Z. 2, nämlich *dēio* = „des Herrn“. Also ist ein niedrigeres ||⊦ sogut wie ein höheres ||| mit Strich daran = *t́í* und somit wegen dieses Striches daran und wegen des folgenden *ś-X* = „König“ ein Wort für sich und darum aller Wahrscheinlichkeit nach, nein sicher, = *dēi* = „Herr“.

Durch das oben bemerkte erlischt jede Berechtigung dazu, in M einen Gebietsnamen zu sehen. Umsomehr, als leichte Varianten dieses Zeichens, die sich aus der älteren Form dafür auf Tafel XI in Z. 3 erklären, ausser hier zum mindesten auch noch auf Tafel VII, Tafel XIX, Tafel XXXII und Tafel XXXIII erscheinen und zwar in den beiden letztgenannten Texten, wie in unsrer und der Löweninschrift, in Verbindung mit *dei* = „Herr“ (Tafel XXXII Z. 1 und Z. 3; Tafel XXXIII Z. 1). Also findet sich das Zeichen zum mindesten 1. in Djerabis, 2. in Kirtschoghlu, 3. in Mar'aš, 4. in Izgin, 5. in Bulgarmaden, 6. in Bor. Das genügt allein schon, um es als höchst unwahrscheinlich, zum mindesten aber als unbegründet erscheinen zu lassen, in M einen Gebietsnamen zu sehen.

Wie schon gesagt, steht das Zeichen in einer Reihe von Fällen mit *dēi* = „Herr“ zusammen, dürfte also ein Adjektiv oder ein Genitiv dazu sein. Hinter ihm folgt in Z. 1 auf Tafel XXXIII und in Z. 1 auf Tafel XXXII *r* und dahinter das Nominativzeichen, in der letzten Zeile wohl zweimal, wobei es einmal hinter „der . . König von Kilikien“ steht. Wie sonst *dēi* = „Herr“, so dürfte hier „König“ durch das Zeichen charakterisiert werden. An dieser Stelle scheint es somit keinen Genitiv zu bezeichnen, müsste dann also wohl der Ausdruck für ein Adjektiv sein. Dann könnte *r* hier wie weiterhin in der Zeile, auf Tafel XXXIII Z. 2 und auf Tafel XIX Kol. „B“ Z. 10 phonetisches Komplement zu diesem Adjektiv sein oder ein zweites Adjektiv (dann wohl *ario*; s. dazu u. p. 228 f.) andeuten. Z. 3 auf Tafel XI, wo das Adjektiv *-ár(rí)-* (= *ario*) in Verbindung mit „Kind“, „Spross“ und dergl. v o r unserem Zeichen

1) Hierfür im folgenden M.

2) In den Inschriften dafür, wie jetzt zu ersehen, stets nur drei senkrechte Striche ohne einen wagerechten darunter.

mit dem Nominativzeichen dahinter erscheint, spricht für Letzteres. Auf Tafel VII in Z. 1 geht dem Zeichen M — denn dies ist doch wohl gemeint — vorher, das das *k* oder das *ka* hinter *r* in *Karkamiš* ausdrückt. Da nun unser Zeichen ein lobendes Adjektiv ausdrücken soll und das Zeichen davor auf Tafel VII l. c. hinter *rí(dr)* steht, das *ario* = „stark", „tapfer" darstellen könnte, und davor „der König der Könige des Landes", so mag vor unserm Zeichen phonetisches Komplement dazu sein und dies armenischem *karoł* = „mächtig" entsprechen. Unserm Zeichen folgt nun auf Tafel VII l. c. *í* und *karoł* ist ein *i-a*-Stamm mit vermutlich urspr. Nominativ auf *i*.

An unsrer Stelle und in der Löweninschrift, wie auf Taf. XXXII in Z. 3 und auf XI in Z. 3 stände also ein Adjektiv vor seinem Substantiv, wie z. B. sicher in Nr. B Z. 2 auf Tafel III *medzi* „gross" vor dem zugehörigen *dzar(i)o* = „König", wie ein Vergleich mit dem folgenden „der Könige König, der grosse" und den entsprechenden Stellen in Nr. A und B auf Tafel IV lehrt.

Zu ›‹ s. diese Zeitschrift Bd. 53 p. 455.

Es folgt also *t́í* = *dēi* „Herr", wozu man meine Hittiter u. Armenier vergleiche und diese Zeitschrift Bd. 53 S. 447 ff., dann *ś* + *-r-* = „König". Denn dass *ś-r* die Lesung für ist, bedarf keines Beweises mehr. Tafel XXI Z. 1 und Tafel XXV Z. 3, wo ohne jede Frage *ś-r(-í)* mit wechselt, genügen allein als Beweis. Ein früher von mir für diese Lesung angeführter Umstand aber fällt weg, nämlich der, dass der Hieroglyphe auf Tafel XXXIII in Z. 4 *ś* vorhergeht und auf Tafel XXXII in Z. 5 *ś* vorhergeht und *r* folgen soll, falls Messerschmidt richtig ediert hat. Denn nach dem Nachtrag zu der letzten Stelle steht dort gar nicht C, sondern . Somit könnte statt *ś*[+*x*]+*r* vielmehr *ś*[+*x*] +*ṕ(á)* gesprochen sein, jedenfalls aber die Stelle höchstens dafür angeführt werden, dass der Königskegel *ś*+*x* zu sprechen ist. Vermutlich liegt an der Stelle aber so gut wie auf Tafel XXXIII in Z. 4, ferner auf Tafel VI in Z. 4, auf Tafel X Z. 6, Tafel XI Z. 3, Tafel XII Nr. 5, Tafel XV Nr. B Z. 1 (?), Tafel XVI Nr. B, Tafel XIX Kol. „B" Z. 8, Tafel XXI Z. 2 und 5 ein ganz anderes Zeichen vor, nämlich das Dreieck, das öfters auf den Amuletten für ein Attribut des Götterherrn verwandt wird. Da dessen Lautwert als ersten Konsonanten *ś* und vermutlich als letzten *ṕ*, mit vielleicht folgendem *á* im Genitiv, hat, kann man an armenisches *surb* = „heilig", mit dem Genitiv *srboi*, für älteres **surbo*, oder, falls nur = *ṕ*, an *azniv*, mit dem Genitiv *aznui*, = „edel" u. dgl. denken. Übrigens ist zu beachten, dass es häufig mit *dēi* = „Herr" verbunden er-

scheint. S. (Tafel VI Z. 4,) Tafel X Z. 6, Tafel XI Z. 3 (*tí-á im-*△*-íá* = meines . . igen Herrn), Tafel XXI Z. 5 (△ *tí m* mit gleicher Bedeutung), Tafel XXXII Z. 5, Tafel XXXIII Z. 4. S. dazu Tafel XVI Nr. B: *á-ś* △ *á-ś*, wo *á-ś* = *oišo*, einem Synonym von *dēi*, und Tafel XIX Kol. „B“ Z. 8, wo △ nach p. 245 Anm. unten vielleicht in Verbindung mit „Herr der Herren“ erscheint.

Die genauere Feststellung des Lautwertes für H hängt vor allem davon ab, was sich über den Vokalismus des Wortes für „König“ im Nominativ ausmachen lässt. Der ist aber mit Hilfe der Inschriften allein nicht mit Sicherheit und genau zu bestimmen. Auf Tafel XXI in Z. 1 hat *ś-r* ein *í* hinter sich; doch dies könnte phonetisches Komplement zum folgenden durch den Antilopenkopf angedeuteten Wort sein. In Z. 5 derselben Inschrift lesen wir: „. . . Herr König- der oder des (s. dazu unten) Kind (Same oder dgl.) . . Herr König ein-“. Hier ist doch wohl zu übersetzen: „der . . ige Herr, der König, Kind eines . . igen Herrn, eines Königs“, also nicht etwa „des . . igen Herrn, des Königs Kind, ein . . iger Herr, ein König“. Da hier nun hinter *ś*-+-*r*- für „König“, vermutlich im Nominativ, ein *á* folgt, so scheint das Wort für „König“ im Nominativ ein *á* hinter dem *r* gehabt zu haben. Und wirklich steht ein *á* hinter einem Nominativ von „König“ am Schluss der Inschrift von Izgin. S. Kol. „C“ letzte Zeile. Zur Anordnung der Inschrift s. unten und bereits oben p. 222. *ś-r-á* in Nr. B Z. 3 auf Tafel III muss unberücksichtigt bleiben, da es ein Genitiv sein könnte, ebenso aus gleichem Grunde *ś-r-á* in Z. 5 auf Tafel XXXII. Somit hat das Wort für König im Nominativ hinter dem *r* ein *á* gehabt, könnte aber dazu noch ein *í* gezeigt haben. Da dessen Hieroglyphe das Bild eines Baumes ist, für den im Armenischen das Wort *tsar̉*, für ursprüngliches bezw. älteres **dzaro* oder ähnlich vorhanden ist, ferner der kilikische Fluss Namens *Σ(Ψ)αρος* auch *Κοίρανος*, d. i.: „Herrscher“, hiess (für das Verhältnis von *ψ* zu *dz* oder *ts* und ähnlich vgl. *γύψος* aus *gaṣṣ-* = „Gips“), so spricht mehreres für eine Lesung *dzaro*. Andererseits legt kappadokisches *δσαρι* (s. meine Hittiter und Armenier), falls darin unser Wort zu sehen ist, eine ältere Gestalt *dzario* nahe.

Für die Lesung des Wortes kommt aber ferner in Betracht, dass das Zeichen H in Z. 2 allein ein zum Namen *Šanda*(?) gehöriges Adjektiv oder Substantiv bezeichnet. Dieses Adjektiv, wenn dies, natürlich ein lobendes, oder Substantiv enthält also nur einen Konsonanten, nämlich *r*, und erinnert somit an armenisches *ari* = „tapfer“ aus älterem **ario*, umsomehr, als *ari* gerade vom armenischen Götterherrn Aramazd gebraucht wird. Vgl. zu diesem Adjektiv ferner Z. 3, 5 und 6 unsrer Inschrift und Tafel XI Z. 3, 4 und 5.

Wie nun in dem Worte für „König" H mit = *-r-* wechselt, so dürfte auch für das Adjektiv, das durch H ausgedrückt wird, geschrieben werden. Vgl. z. B. Z. 5 unserer Inschrift mit Tafel V Z. 3, und zum vermutlichen Adjektivum ferner z. B. Tafel III Nr. B, Tafel IV Nr. A und B, Tafel VI passim, namentlich aber Z. 2, wo das doppelte vermutlich den Superlativ bezw. Elativ unseres Adjektivs ausdrückt, also nach Art des Armenischen. Vgl. hierzu vor der Hand Tafel XIX Kol. „C" Z. 4 von unten (*'-í '* ; s. dazu die Erörterung zu vor dem Speer in Z. 4 unserer Inschrift) und ferner Tafel V Z. 2 (*medzio* = „gross" + *m-ś* d. i. *medzio*), vielleicht auch *medzi-* + *m-ś* in Z. 3 ibidem, Tafel VI Z. 4 und Tafel XXXII Z. 4 dreimal. Zu vielleicht ebenso zu beurteilendem *á-í* *á-í* in Z. 5 unserer Inschrift s. zur Stelle.

Dasselbe Adjektiv dürfte aber auch durch C = *r* ausgedrückt werden. Wenn das Verhältnis des Königs zum Götterherrn einerseits durch *r p'(á)-ś-á* oder einen Teil davon ausgedrückt wird (Tafel XXXI Nr. A und B, Tafel XXXII Z. 1, Tafel XXXIII Z. 2, Tafel XLVI Z. 2 f.), andrerseits durch *p'(á)-ś-á* (Taf. XXI Z. 1), und eins zur Götterherrin durch *p(á)-ś* + *x* + *í* + *í* oder einen Teil davon (Tafel XVI Nr. A Z. 2), so dürfte gegen meine frühere Ansicht nicht *ŕ-p'(á)-ś-á* neben *p'(á)-ś-á* als ein Substantiv aufzufassen sein, von dem ein Name des Götterherrn als Genitiv abhängig ist, sondern nur *p'(á)-ś-á*. Dann kann aber *r* nur als, sei es zum Gottesnamen, sei es zu *p'(á)-ś-á* gehöriges, Adjektiv betrachtet werden, und eine Identificierung mit dem durch und H ausgedrückten Adjektiv *-r-* wird äusserst nahe gelegt, zumal da aus den Erörterungen unten zu *rí-í-ía* in Z. 2 hervorgeht, dass dies *r* ein Attribut des Götterherrn bezeichnet. Übrigens zeigt sich das Adjektiv *-r-* höchst wahrscheinlich noch an manchen anderen Stellen.

Somit dürften alle drei Zeichen C, H und sowohl zur Bezeichnung eines Adjektivs (und zwar eines Adjektivs *ario* = armenischem *ari*) als auch eines grösseren Teils eines Wortes für „König" verwandt werden. Demnach muss — das lehrt aber zwingend nur das Armenische! — sofern nicht, wie z. B. in der assyrischen, auch in der hittitischen Schrift für den gleichen Lautkomplex oder Einzellaut zwei verschiedene Zeichen verwandt werden konnten, eines der beiden Zeichen für *-r-* ausser C *ár*, das zweite *rí* gelesen werden und somit „König" im Hittitischen *ś* + *ár* + *í* + *á*, also doch *dzario* heissen. Da das Zeichen , nach seiner älteren Gestalt und den älteren und jüngeren Formen der „Hand- und Armfiguren" zu schliessen, sehr wohl einen Ellenbogen darstellen könnte, der im Armenischen *armukn* heisst, so glaubte ich früher, dass für dies Zeichen die Lesung *ár*, für H deshalb die Lesung *rí* anzunehmen sei. Allein dieser Grund dürfte jetzt hinfällig werden, da ein akrophonisches Princip, das ich früher in der hittitischen Schrift

gefunden zu haben glaubte, allem Anscheine nach nicht recht nachweisbar ist. Nun stellt aber die Hieroglyphe [hieroglyph] gewiss einen Teil des Oberarms oder ihn ganz und den Unterarm ohne Hand dar und im Armenischen bezeichnet *eri* aus älterem (*e*)*ri-o* das Vorderbein oder den *βραχίων*, armus der Vierfüssler. Also dürfte [hieroglyph] *rí*, das andere Zeichen somit *ár* zu lesen sein. S. zu hittitischem *rio* = armen. *eri*, einem Synonym von *p'á-ś-á* = armen. *baz-u-k* und *t'-p'*(*á*) = armen. *t'ev*, auch unten.

Mit dem Vorstehenden ist nun wohl auch eine sichere Erkenntnis einer für uns wichtigen hittitischen Kasusendung gewonnen. „König der Könige" soll im Hittitischen nach dieser Zeitschrift Band 53 p. 446 durch [hieroglyph]+[hieroglyph] ausgedrückt werden. Die Aussprache dieser Gruppe beginnt anscheinend mit *ś* und schliesst mit *r* (Tafel XXXII Z. 2, Tafel VII Z. 1), also je mit dem Anfangs- und dem Endkonsonanten des Wortes für „König", *ś-r*. Mit „König" + „König" wechselt nun aber: „König" H „König". S. namentlich Tafel XXV Z. 3, vgl. mit Tafel XXI Z. 1, und für die Stellung von H zwischen den beiden Zeichen für „König" Tafel III Nr. B Z. 2, Tafel IV Nr. A und B Z. 2, Tafel XV Nr. B Z. 1. Also lautet in dieser Verbindung auch das erste Wort für „König" auf den Konsonanten *r* (+ Vokale oder Vokal) aus. Nach Tafel VII Z. 1 ist nun aber in ihr das zweite „König" Nominativ, das erste also Genitiv. Folglich hat der Genitiv Pluralis von *ś ŕ* als letzten Konsonanten, ja als letzte Silbe (abgesehen von etwa folgendem Vokal oder folgenden Vokalen) dasselbe wie im Nominativ und Genitiv Singularis (Z. 4 unserer Inschrift). Will man nun nicht die Unwahrscheinlichkeit mit in den Kauf nehmen, dass bei dem einzigen uns bekannten Genitiv Pluralis mit angedeutetem Auslaut die Endung gerade den letzten Konsonanten des Wortstammes hat, so bleibt nur die Annahme, dass dieser angedeutete Konsonant der letzte des Wortstammes ist, also die oder doch eine hittitische Genitiv-Pluralendung, gegen meine frühere Annahme, keinen Konsonanten *m* zeigt. Hittitisches *ś* für *eso*, vermutlich oder doch möglicherweise aus **eg'*(*h*)*om*, zeigt nun schon vielleicht, dass auslautendes *m* bereits im Hittitischen schwinden konnte. Jedenfalls aber ist dies durchaus denkbar. Darnach hätte dann die Anfügung der Pluralendung *t's* im Armenischen nach der Zeit unserer Inschriften stattgefunden.

Es kann durchaus nicht überflüssig erscheinen, wenn wir die im Obigen für [hieroglyph] und [hieroglyph] als feststehend vorausgesetzten Lautwerte *t'* und *r* hier von Neuem diskutieren.

In der Löweninschrift Z. 4 nennt sich der König nach unseren Entzifferungen „Mann, ein, „Hand mit Messer" + [hieroglyph]", Sohn (Kind) eines „Mann, eines, „Hand mit Messer" + [hieroglyph]". Für dies „Hand mit Messer" + [hieroglyph] tritt nun aber auf Tafel V Z. 4 (vgl. Z. 1) „Mann"

+ „menschlicher Kopf mit Stiel bez. Hals" ein. So ohne jede Frage nach einem in meinem Besitz befindlichen Abguss. Tafel I Nr. 3 und Tafel XI Z. 5 (mit [Zeichen] hinter dem menschlichen Kopf auf einem Stiel [1]) bestätigen diese Gleichung allem Anscheine nach. Wenn nun der menschliche Kopf auf dem Stiel nicht „Mensch" bedeuten kann — denn „ein Mensch, Sohn eines Menschen" tituliert sich kein König — und „Mann" schon deshalb nicht bedeutet, da hierfür ja bereits der beschopfte Kopf da ist, so bleibt für ihn kaum ein anderer Sinnwert als „ein Angehöriger des Volks der hittitischen Inschriften". Diese Deutung der Gruppe „Hand mit Messer + [Zeichen]" und der Variante dafür lässt sich auch damit stützen, dass deren sprachliches Äquivalent sowohl adjektivisch als auch substantivisch gebraucht wird. S z. B. die oben genannten Stellen (ein x-iger Mann) und Tafel X Z. 8 (eines x Sohn, ein x). Dazu unten. Als einen etwaigen Gesamtnamen für das Volk unserer Inschriften kennen wir nur den assyrischen Namen *Ḫātai*. Entspricht dem ein hittitischer Gentilname gleichen Ursprungs, so wäre [Zeichen], falls nicht etwa ein Ausdruck für einen Teil einer uns unbekannten hittitischen Gentilnamenendung, = *t́*.

Nun ergiebt sich aus unten folgenden Erörterungen weiter, dass ein z. B. in Z. 2 der Inschrift von Bulgarmaden auftretendes Zeichen mit und ohne folgendes [Zeichen] mit einiger Wahrscheinlichkeit das Land *Ḫat-* bezeichnet, also nochmals, dass der Fuss (falls nicht Schuh) wirklich *t́* zu lesen ist. Die Annahme, dass [Zeichen] = *t́*, stimmt nun aber zum Armenismus der Inschriften und wird andererseits auch durch ihn begünstigt: Denn „Fuss" heisst im Armenischen *otn* (aus *hot-*?) aus ursprünglicherem *pod-*, und somit konnte, da urspr. *p* im Anfang eines Wortes bereits im Hittitischen nicht mehr vorhanden ist (s. sofort und weiter unten) und Vokale sicher, und höchst wahrscheinlich auch *h* im Anfang eines Wortes in der Schrift nicht berücksichtigt zu werden brauchen, der „Fuss" im Hittitischen den Lautwert *t́* erhalten.

Mit der Gruppe „Hand mit Messer + [Zeichen]" wechselt das erste Zeichen ohne [Zeichen] (Tafel X Z 8: eines x Sohn, ein x; cf. die analoge, oben besprochene Stelle in der Löweninschrift). Das Zeichen [Zeichen] ist also phonetisches Komplement und „die Hand mit dem Messer" allein bezeichnet einen „Hittiter", einen „Hatier". Eine Hieroglyphe „Hand mit Messer" kann nun schwerlich etwas anderes als einen Begriff „stechen", „ritzen" oder „schneiden" andeuten.[2]) Letzteres

1) Zu den zwei schrägen Strichelchen rechts und links hieran an der letztgenannten Stelle vgl. Tafel V Z. 1 und Tafel XXIV Nr. A, vgl. mit Tafel XXXIV Nr. A Z. 3, sowie Tafel XXV Z. 3 und hiernach auch Tafel XIX Kol. „C" Z. 3.

2) In dieser Zeitschrift Bd. 53 S. 541 wendet sich Lehmann gegen diese meine Erklärung und glaubt, dass „schneiden" nicht in Betracht kommen könne und somit *hat* als Lesung für die Hieroglyphe ausscheide, was er auf p. 542 in einer Anmerkung allerdings schon abmildert. Hat Lehmann noch nie mit

heisst aber im Armenischen *hat-an-el* (zunächst aus *had-an-el*, wohl aus urspr. *pad-*). Somit dürfte das Armenische den Lautwert *há́t* für die Hieroglyphe „Hand mit Messer" und damit den Lautwert *t́* für das Zeichen [Zeichen] bestätigen. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass die von uns angenommenen Lautwerte für die Hieroglyphen „Hand mit Messer" und „Fuss" beide zu derselben Schlussfolgerung führen, dass nämlich anlautendes *p* im Hittitischen nicht mehr vorhanden ist, und darum einander zwiefach bestätigen können. Zu *á-t́* + *r* aus urspr. **patro* s. unten.

Darnach ist [Zeichen] = *t́í* und „Herr" im Hittitischen = *t́-í-í* (s. zuletzt diese Zeitschrift 53 p. 448), das nun wieder durch Desandus neben Sanda und armen. *tēr* = „Herr" aus **dē + a(i)r-* = „Mann" sowie *tikin* = „Herrin" aus **dē + gēn* = „Weib" bestätigt wird (meine Hittiter und Armenier p. 89).

Als nicht direkt oder indirekt durch Eigennamengruppen bestimmbare Lautzeichen für Konsonanten allein oder Vokal + Konsonant oder Konsonant + Vokal bleiben, soweit ich sehe, übrig die häufig vorkommenden Zeichen C und [Zeichen], die mit einander und mit einem Zeichen H wechseln (s. o.), [Zeichen] und [Zeichen]. Dies letztere steht schon wegen [Zeichen] = „des . . igen[1]) [Zeichen]" in Tafel XLVI Z. 1 gegenüber [Zeichen] = „des . . igen[1]) [Zeichen]" in Tafel XXXII Z. 2 im Verdacht, eine Variante für [Zeichen] = *-n-* zu sein. Mit Hilfe von Gruppen für Eigennamen haben wir direkt und indirekt eruiert Zeichen mit den Lesungen: *á*, *í*, *'*, *ḫ* und *ḫá* (s. u.), *k* und *ká*, *t́* und *t́í*, *ś*(*t́ś*), *m*, *mí* und *n*. Uns fehlen also noch etwaige Zeichen für *r*, *l* und Lippenlaute ausser *m*. C scheint also ein *r* oder *l* oder einen Lippenlaut bez. Lippenlaute ausser *m* zu bezeichnen. Musste es nun schon ein *X* + C = „Sohn" oder „Sohn + C" in Tafel IX Z. 5 wegen der gleichen Gruppe auf Tafel XIX in Kol. „A" letzte Zeile, Kol. „B" Z. 5 und Kol. „C" Z. 5 und 7 sehr nahe legen, dass C den letzten Konsonanten eines Wortes für „Sohn", demnach wegen *ś-t́*(*í*)*r* = „Sohn" (s. dazu die Bemerkung zu *ś-t́*(*í*)*r* in Z. 2) *r* bezeichnet, so wird dies durch das eben Bemerkte so gut wie gewiss. Damit wären auch die mit C wechselnden Zeichen [Zeichen] und H (s. o. p. 228 ff.) bestimmt.

Somit bliebe, da *l* vielleicht durch Zeichen für *r* ausgedrückt werden könnte, für [Zeichen] als Lautwert vor allem ein *p* oder *b* oder

---

senkrecht gehaltenem Messer geschnitten? Und dass das Werkzeug ein Messer und nicht etwa ein Pfriemen ist, zeigt Z. 1 auf Tafel VI. Zur Gestalt des Messers s. auch die Abbildungen bei W. M. Müller, Asien und Europa p. 328. Übrigens ist für die senkrechte Haltung des schneidenden Messers auch die gleiche bei dem als Worttrenner figurierenden Messer in unsern Inschriften zu beachten und Tafel V Z. 2.

1) Zu *m* = armenischem *im* = „mein" s. unten.

dgl. in Frage. Ein doppeltes aber erscheint, einmal mit dem auch als Determinativ gebrauchten Zeichen für „Mann" davor, auf Tafel XXXII in Z. 2 und 4 und auf Tafel XXXIII in Z. 2 und 3, und in eben diesem letzteren Texte treffen wir auf ein Wort *m* in demselben Zusammenhang wie . Hier ist von dem Götterherrn und der Götterherrin die Rede, die sonst (bei Boghazköi und Fraktin, vielleicht auch in Mar'asch) auch *m* () heisst, und das lässt für *m* in unserm Texte an das Lallwort *Ma* für die Göttin von Komana denken. Damit drängt sich's auf, dass ein Lallwort *Papa*, *Baba*, wenn nicht *Tata* oder *Dada*, darstellt. Nun steht aber bereits im Verdacht, einen Lippenlaut, aber nicht *m*, zu bezeichnen. Also dürfte es wirklich *p* oder *b* bez. beides, wenn nicht *pa* oder *ba* bez. beides, also *p'á* bezeichnen. für den Götterherrn entspräche also wohl phrygischem *Παπας* für Attis, und die Phryger sollen ja nähere Verwandte der Armenier und damit der Hittiter sein.

Nun aber wechseln die eben besprochenen Lautzeichen niemals mit den durch Eigennamen eruierten Zeichen für ', *ḫ* etc., und andererseits gewinnen wir durch Einsetzung der eben als wahrscheinlichst erschlossenen Lautwerte überall, wo wir über die Bedeutung einer Zeichengruppe mit (oder sicheres oder annähernd richtiges sagen können, lauter gut armenische Wörter, und der armenische Charakter des Hittitischen resultiert ja aus bereits gesicherten Lautwerten anderer Hieroglyphen. Also ist unsere Lautbestimmung für und (und die damit wechselnden Zeichen richtig.

Es folgt der menschliche Kopf ohne Hals mit folgendem *t́* + *í*. Dass das *t́* als phonetisches Komplement aufzufassen ist, möchte man daraus schliessen, dass es auch in Z. 2 auf Tafel X und in Z. 1 von Nr. C auf Tafel XXIII dem Kopfe folgt. Nachdem wir für den beschopften Kopf mit Stiel = Hals (u. s. w.) eine Bedeutung „Mann" und für den unbeschopften Kopf mit Stiel = Hals (u. s. w.) eine Bedeutung „Hatier" bez. „hatisch" haben erschliessen müssen, ist nach Analogie der Bedeutung der Tierköpfe ohne Hals, soweit ich sie bis jetzt erschliessen konnte, für den Kopf allein eine Bedeutung „Mensch" anzunehmen. „Mensch" heisst nun im Armenischen *mard* aus urspr. **m(a)rto*. Und nun dürfte ja der Kopf als Lesung ein Wort mit *t́* als letztem Konsonanten haben! Indes das durch den Kopf angedeutete Wort hat nach unserer Inschrift hinter dem *t́* ein *í*, „Mensch" hiess aber einst *marto*! Nun aber erwartet man in dem nominativischen „Kopf + *t́*" hinter „König" im Nominativ ein Adjektiv hierzu und giebt es im Armenischen ein Wort *mart* = „Kampf", wovon *mart-i-k* = „streitbar", aus ursprünglicherem *mardi*. Vielleicht, dass der Kopf ein Rebus für

ein davon abgeleitetes verschollenes *mardio* = „streitbar“ ist, von dem *mart-i-k* abgeleitet sein könnte. Beachte, dass der menschliche Kopf in Z. 1 auf Tafel VI auf *rí(ár)*, wohl für *ario* = „mannhaft“, folgt und dass er an unserer Stelle parallel laufen könnte mit M, das in Z. 3 auf Tafel XI mit (*rí* für) *ario* verbunden ist, wie wohl auch auf Tafel VII in Z. 1.

ś vor dem Hundekopf könnte an sich „ich“ bedeuten, könnte auch phonetisches Komplement zu dessen Lesung sein.

Denn allem Anscheine nach haben wir in dem Tierkopfe hinter *ś* einen Hundekopf zu sehen und zwar nach der Heliogravüre bei Koldewey (l. c. Tafel 2) den mit der ausgestreckten Zunge, wie ihn Tafel IX in Z. 3 und Tafel X in Z. 4 zeigen. An letzterer Stelle folgt ihm *-n-*, möglicherweise als phonetisches Komplement. Das erinnert aber an armenisches *šun* aus älterem *X*+*uon* aus urspr. *kuōn* = „Hund“, an das *š* im Anfang aber *ś* vor dem Hundekopf in unserer Inschrift. Wir finden nun in Tafel IX — was ich hier nicht begründen kann; vgl. für das Wesentliche bereits allerlei Bemerkungen in meiner Interpretation der Inschrift in Band 53 dieser Zeitschrift S. 441 ff. — in Z. 2 f. mit einander koordiniert den Wildstierkopf, den in der Leserichtung abwärts geneigten Vorderarm mit Hand, das von zwei Zeichen I C eingeschlossene Zeichen (s. u. eine Bemerkung zu diesem Zeichen in Z. 6 unserer Inschrift) und den Hundekopf mit folgendem *m*, in Z. 4 aber jenes von zwei Zeichen I C eingeschlossene Zeichen mit folgendem „Speer“, mit dem es auch in Tafel XI Z. 5 zusammensteht (vgl. dazu wieder Z. 6 unserer Inschrift) und den Wildstierkopf und später eine Gruppe: Kreuz *ś n m*. Da nun wenigstens schon eine Möglichkeit vorliegt, den Hundekopf *ś*+*x*+*n* zu lesen, so drängt sich schon ohne das Armenische die Vermutung auf, dass in *ś n m* eine rein phonetische Schreibung für Hundekopf+*m* in Z. 3 zu sehen ist. Das armenische *šun* aus **kuōn* sichert dem Hundekopf die Lesung *šun* oder *šuon* o. ä.

Der Eselskopf findet sich in unserer Inschrift nicht weniger als siebenmal. In Z. 3 und Z. 4 erscheint er, dreimal, in Verbindung mit dem „Speer“, ebenso auf Tafel IX in Z. 4, auf Tafel XI in Z. 5 und auf Tafel XV in Nr. B Z. 2 f. In Z. 2 unserer Inschrift geht ihm *á*+*í* vorher, in Z. 3 *á*, in Z. 4 *í*, das aber vielleicht zum Vorhergehenden zu ziehen ist, und in Z. 6 ⊙. Nun findet sich aber anderswo *á-í-ś* oder Gruppen, die demselben Wort entsprechen könnten, in Verbindung mit dem „Speer“, nämlich auf Tafel I in Nr. 3 (*á-í-ś* und *ś-í*); auf Tafel XIV in Nr. 7 — und auch in Z. 4 auf Tafel XI — (⊙-*ś*); auf Tafel VIII in Nr. A Z. 4 (*á*-⊙-*ś*); auf Tafel XXI in Z. 6 (*á-ś*)[1]. Damit steigt die

1) Zu diesem Wechsel von *á-ś* mit *á-í-ś* vgl. den Wechsel von *á-ś* und *á-í-ś* = armen. *ais* = „dieser“ in Z. 1 in Nr. A und C auf Tafel XVI und in Z. 1 von Nr. A und B auf Tafel XXXIV, und *á-ś m* neben *á-í-ś m* auf

Wahrscheinlichkeit auf, dass *á* + *í* + Eselskopf etc. dasselbe Wort repräsentieren wie *á-í-ś* etc. Und nun finden sich der Eselskopf und *ś* mit und ohne Vokale in mannigfaltigster Weise kombiniert. Man vergleiche: „Speer" *í ś* Eselskopf auf Tafel IX in Z. 4; (II)-*ś* Eselskopf Speer in Z. 4 unserer Inschrift (?, s. dazu unten zur Stelle); ferner *ś* Eselskopf auf Tafel VI Z. 3, XI Z. 5, XIX Kol. „C" Z. 3 und 10, XXI Z. 2; *á*-(II)-*ś* Eselskopf in Z. 5 f. unserer Inschrift und auf Tafel XIX Kol. „C" Z. 6 (?, s. dazu unten zur erstgenannten Stelle); Eselskopf *ś* auf Tafel IX in Z. 2 und Tafel XIX Kol. „A" Z. 3 und Kol. „C" Z. 4. Diese Stellen machen es nach menschlichem Ermessen gewiss, dass *á* + *í* + Eselskopf etc. in der That = *á-í-ś*, dass also der Eselskopf lediglich den Lautwert -*ś*- hat oder Ideogramm für das Wort *á-í-ś* ist. Nun aber findet sich der Eselskopf, soweit ich sehe, niemals als Lautzeichen für einen Teil eines Wortes, sondern stets nur als Ideogramm oder doch Zeichen für ein ganzes Wort, und zwar dort, wo das Wort *á-í-ś* angetroffen werden kann, und ferner treffen wir in Z. 6 auf Tafel XXI — nach meinem Abguss und mit Messerschmidts erster, aber gegen seine zweite Kopie — „Speer *á-ś* Pferdekopf Speer", also den Pferdekopf parallel mit *á-ś*, nach p. 234 o. = *á-í-ś*. Also dürfte dies die Lesung des Eselskopfs sein. Das stimmt nun aber wieder zum armenischen Charakter der Inschriften. Denn der Eselskopf repräsentiert natürlich einen Esel und im Armenischen heisst Esel *ēš*, das auf ein **eiš*- oder ein **oiš*- zurückgeht. *á-í-ś* kann ja aber so gut einem *oiš*- wie einem *aiš*- entsprechen. Armenisches *ēš* hat im Genitiv *išoi* oder *išu* = ursprünglicherem **ē*(*oi*)*šoio* und **ē*(*oi*)*šuo*. Die erstere Form kann nun vorliegen in Nr. B Z. 2 f. auf Tafel XV (Eselskopf + *í*), die letztere in Z. 5 auf Tafel X (das Zeichen hinter dem Eselskopf wegen seines schrägen Ansatzes unten wohl ein Vokalzeichen, das aber weder = *í* noch = *á*).

Aus der oben angeführten Stelle Tafel XXI Z. 6, an der *á-ś* = dem Eselskopf im Parallelismus mit dem Pferdekopf, zunächst für „Pferd", steht, erhellt wohl, dass mit *oiš*- in Verbindung mit dem Speer „Esel" gemeint ist, also nicht etwa nur irgend ein mit *oiš*-gleichlautendes Wort. Aber schon aus Tafel IX Z. 2 ergiebt sich scheinbar ein dem widersprechender Schluss: dort nennt sich der König „ein „Wildstier" des Gottes . ., des Herren, und der Göttin . ., der *oiš*-"[1]). Also steht hier *oiš*- parallel mit „Herr", dürfte somit auf eine Bedeutung „Herrin" Anspruch erheben. Nun vergleiche man aber hiermit: in Z. 2 unserer Inschrift: „ein Kind des Herrn,

Tafel XLVI in Z. 1 ff., sowie *á-ś* zweimal auf Tafel XVI Nr. B. — Der Wechsel von *á-í-ś* mit *á*-(II)-*ś* etc. beweist übrigens ohne die Syennesis-Gruppe, dass meine Lesung für (II) wenigstens ungefähr richtig war, und bestätigt so die Lesung der ganzen Gruppe!

1) Als *oiš*- wird die grosse Göttin wohl auch in Nr. 4 auf Tafel XIII bezeichnet: „. . des *oiš*-, des mannhaften (*r-i*), ein Kind, der Göttin . ., der *oiš* . ."

(nämlich des Götterherrn), ein Sohn des oder der *oiš-*" und in Z. 4: „ein grosser Sohn des oder der *t́-t́*"; in Z. 1 von Tafel V: „des . . igen Herren meines Landes (*erkiraiā im-*[1]) . . *dēio*), des (oder der) . . igen *oiš-* des Landes ein . ."; in Z. 5 von Tafel XI: „des mannhaften (*ár*(*rí*) = *arioio*) Herren, des(r) . . igen *oiš-*" und „ein hatischer Herr, ein hatischer ('-*t*) *oiš-*"; in Nr. 1 Z. 4 auf Tafel XII *oiš-* hinter *t́-t́* = *deio* = „des Herren" und vor der Volute (= des Gottes; s. unten); in Nr. 7 auf Tafel XIV *t́* vor *oiš-* vor dem Speer; in Nr. A Z. 2 auf Tafel XV *t́í-á* vor *oiš-*; auf Tafel XIX in Kol. „A" 2 f.: *t́í x* = *hát́* (?, s. unten zu Z. 5) + *oiš- hát́* (= hatisch) etc. etc. Daraus geht doch klar hervor, dass *oiš-* ein Synonym von *dēi* = „Herr" ist. Dass es nun aber nicht etwa nur feminini generis ist, zeigt Tafel XIX Kol. „C" 6, wo *oiš-* — in einer Inschrift mit lauter Titulaturen — im Nominativ steht, also den König bezeichnet. S. ferner [Zeichen]-*ś* mit folgendem Nominativzeichen auf Tafel XXV in Z. 6.

Also „Esel" und „Herr"! Und an der schon dreimal citierten Stelle Tafel XXI Z. 6 folgt ja auf: „Speer" des *oišo* „Speer" des Pferdes: *tí*, wohl, wie sonst, wenigstens soweit erkennbar, = *dēi-* = „Herr", darauf ein Nominativ, folgt also wohl „ein . . des Herrn"!

Da giebt's kein Entrinnen: wie der König als „Wildstier" und als „Hund" bezeichnet wird, so heisst der Götterherr „Eselshengst", die Götterherrin „Eselin" und der König „Eselshengst" und alle drei damit „Herr" und „Herrin". Damit steht — da ja die hittitischen Könige sich Söhne des *oišo* genannten Götterherrn nennen — nun aber in bester Übereinstimmung, dass *Mutal-u*, nach unseren Schlussfolgerungen = *mtr-uk* = „Eselsfüllen", ein besonders häufiger hittitischer Königsname ist, und dass einem „Mann + Widderkopf + *á* + *oiš-*" in unserer Inschrift (s. Z. 3) ein „Mann + Widderkopf + *á* + *mardio* (?) (s. oben p. 233 f.) + Füllenkopf" auf Tafel XI in Z. 2 an die Seite gestellt werden kann. Vielleicht ist *oišo* = „Eselshengst" und „Herr" so aufzufassen wie hebr. עַתּוּד (*'attūd*) = „Ziegenbock", sumerisches *dara* = „Steinbock", hebr. איל (*ayil*) = „Widder", arab. كَبْشٌ (*kabšun*) = „Widder" und assyr. *lulimu* = „Leitwidder", wenn von Königen und Fürsten gebraucht. Die starke Geschlechtskraft, der sich gerade der Esel nach Ansicht der Alten erfreuen soll, mag, wie mir ein Kollege vorschlägt, auch einen Grund dafür abgeben, weshalb gerade der Esel zu einem Vergleich mit dem Götterherrn und darum mit dem Könige — oder mit dem Könige und darum mit dem Götterherrn — herausforderte[2]). „Esel" für „Herr" hat aber anscheinend eine

---

1) Zu *im-* = „meines" s. unten.

2) Zu was für Gedanken es anregt, wenn man auf Tafel IX Z. 4 zu lesen glaubt: „ein Hund des „Kreuzes", ein „Speer" des Esels bezw. Herrn", brauche ich einem theologisch gebildeten Leser nicht mitzuteilen.

noch schlagendere Analogie als die oben genannten, nämlich im Sumerischen. Ein mit dem Zeichen für Esel anscheinend eng verwandtes Zeichen (s. Thureau-Dangin, Recherches p. 37f. und den Nachtrag dazu) in Verbindung mit dem für „männlich" bezeichnet *šakkanakku*, ein Synonym von *bêlu* = „Herr"! Also anscheinend auch hier „Eselshengst" = „Herr". Dieses Zusammentreffen berührt um so seltsamer, da auch *dara*, 1) = „Steinbock" und 2) = „König" im Sumerischen, im Hittitischen eine eigenartige Parallele zu haben scheint. „Steinbock" heisst im Assyrischen *turāḫu*, im Syrischen *taruḫā*, und der Kopf einer Ziege, nach der Bilingue des „*Tarḳuaššeme*" wohl mit einer Lesung *tarḳu* für *tarḫu*, steht in Z. 4 auf Tafel XI im Parallelismus mit *dēi* = „Herr".

Wenn *oiš-* nicht nur = „Herr", sondern auch = Herrin", so dürfte letztere Bedeutung sekundär und aus ersterer abgeleitet sein.

Hund + Esel bez. Herr eingekeilt zwischen: „der streitbare (?) König" und „der König von Kilikien" (s. sofort) kann, scheint's, nur heissen: „Hund des Herrn". S. dazu Tafel IX Z. 3: „des *oišo-*, des . . ., ein Hund". Wir haben nun aber in unserer Inschrift die eines der Könige von Kilikien. Diese führen in ihren Inschriften sonst den Titel Syennesis, geschrieben *Ś-'-n-ś*, der in Bor vor „der König von Tarsus" steht. In unserer Inschrift finden wir kein *Ś-'-n-ś*, wohl aber vor „König von Kilikien" eine Gruppe, die ohne Hilfe des Armenischen eine Aussprache wie *ś-n + á-í-ś* möglich erscheinen lässt, und für die mit Hilfe des Armenischen eine Aussprache *šu(o)n + oiš-* oder ähnlich — woraus später **šu'n* und **öš* und noch später *šun* und *ēš* wurden — zu erschliessen ist. Da wird man der Annahme nicht entfliehen können, dass darin das Wort Syennesis steckt, dass demgemäss das hittitisch-armenische Wort für „Hund" zu Herodots Zeit etwa schon *šu'n*, das für „Esel" *öš* lautete. Man könnte nun vermuten, dass die Gruppe als ein Rebus zu betrachten ist. Denn „Hund des *oišo*" kann wenigstens Syennesis schon deshalb nicht wirklich bedeuten, weil die Zeichengruppe *ś-'-n-ś* dafür in Z. 1 auf Tafel XXXIII das Nominativzeichen hinter sich hat. Doch wäre es sehr wohl denkbar, dass Syennesis, etwa = einheimischem späterem *šu'n-öšo* oder *öšu* oder *öš* = einem ursprünglicheren *šuon-oišo(u)*, eine Dvandvaverbindung ist, bedeutend „Diener (und) Herr", „Dienerherr", eigentlich „Hund (und) Herr". „Hund" wäre der Syennesis gegenüber den Göttern und vor Allem dem Götterherrn — wie denn auch zwei Könige von *Karkemīš* sich „Hund" des Götterherrn nennen — und „Herr" gegenüber seinen Unterthanen. Und nun finden wir ganz im Einklang mit dieser Erklärung in Z. 3 auf Tafel IX in der Titulatur des Königs von Karkemisch: „ein . . iger *oišo*, des *oišo* des . . ein Hund". Somit halte ich meine Erklärung von Syennes-i-s für gesichert: der Titel enthält wirklich, wie die Inschrift von Babylon zu zeigen scheint, die armenischen Wörter *šun* = „Hund" und *ēš* = „Esel" (und „Herr").

Syennesis soll nach unserer Auffassung der *Thronname jedes* Königs von Kilikien sein. Unsere Inschrift bestätigt dies vielleicht in überraschender Art, da sich darin ausser dem oben nach meiner Überzeugung darin nachgewiesenen Syennesis mit Sicherheit kein Eigenname für den König finden lässt.

Dass das folgende Zeichen [Zeichen] lediglich graphische Bedeutung hat, nämlich wenigstens praktisch als Worttrenner figuriert, wie ich behauptet habe und was Leute, die die Inschriften nicht kennen, zu bewitzeln über sich vermocht haben, wird auch durch unsere Inschrift überreichlich erwiesen. An den zahlreichen Stellen, an denen es in ihr auftritt, ist ohne jede Frage stets eine Wortgrenze.

Die Inschrift hat sich mir gegen meine frühere Annahme nunmehr als eine Königsinschrift erwiesen. Das konnte ich nur so lange verkennen, als ich noch nicht wusste, dass *ś*-H soviel wie *ś-r* = „König" ist. Dass dieses Verkennen Antihittitern, die die Inschriften kennen wie Blinde die Farben, Stoff zum Hohn geliefert hat, darf nicht überraschen. *Wissen* konnten diese ebensowenig wie ich, dass die Inschrift eine Königsinschrift sei. Zu einem Könige gehört nun ein Land, zu einer Königsinschrift eine Hindeutung auf ein Herrschaftsgebiet des Königs. Wenn nun im folgenden gerade dem Worte für „König" eine zusammengehörige Gruppe von Zeichen vorhergeht, deren erstes ich aus ausserordentlich guten Gründen für eine Landhieroglyphe erklärt habe, und sonst in der Inschrift keine Gruppe oder kein einzelnes Zeichen auch nur den fadenscheinigsten Anspruch darauf machen kann, ein Gebiet zu bezeichnen, so wäre es ein übermässiges Entgegenkommen gegen die Nichtmitwoller, es wäre Schwäche, wollten wir von neuem zu erhärten suchen, dass [Zeichen] ein Landgebiet und dass es speziell „Kilikien" bedeutet. Nach dem Griechischen und Assyrischen (*Ḫili-*(*a*, *u*)*kku*) lautete das Wort etwa *Ḫilik-* oder *Khilik-*.

Was die Zeichen hinter der Hieroglyphe, ein nur hinter [Zeichen] auftretendes Zeichen und [Zeichen], zusammen bedeuten, ist nicht durchaus selbstverständlich oder zweifellos. [Zeichen] in Verbindung mit den beiden Zeichen findet sich 1. hier und unten in Z. 4 und 6 vor *ś-ár*(*rí*) = „König"; 2. auf Tafel III in Nr. B Z. 3 vor *ś-r-á*, gewiss auch = „König"; 3. ibid. in Nr. A Z. 1 vor [Zeichen] = „König"; 4. auf Tafel XXI in Z. 1 f. vor einem Zeichen + *í*, mit *í-í*, bez. einem anderen + *í*, mit *-í* dahinter, während diesen Gruppen in derselben Inschrift in Z. 5 f. beidemale „Land" vorhergeht, ebenso der einen in Tafel XXXII Z. 3; 5. auf Tafel XVI in Z. 1 von Nr. A vor dem Adler, dem sonst so oft der Landesname Kommagene (s. u.) vorhergeht. Darnach allein bezeichnet die ganze Gruppe mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit ein Land bez. ein Gebiet, nicht etwa einen Gentilnamen, also einen Genitiv von Kilikien. Das Zeichen

vor mag *ik* + *x*, mag auch *lik* + *x* zu sprechen sein, dürfte aber jedenfalls, da es nie in einer Gruppe für „Kiliker" erscheint, eine Silbe oder einen Laut andeuten, die bez. der wohl in dem Genitiv von „Kilikien", aber nicht in dem von „Kiliker" erscheint. Heisst der Genitiv von „Kilikien" *Khilikaiā*, der von „Kiliker" aber *Khiliko* (s. unten), so mag das Zeichen = *kái* sein.

habe ich bisher ' gelesen. Der Grund war der, dass 1. für die Lautgruppe *vε* (d. i. eigentlich *ue*) in Syennesis in den hittitischen Inschriften erscheint; dass 2. nach meiner früheren Ansicht ein Gruppe für *Ḫamāt* sein sollte (diese Ztschr. 48, p. 321 ff.); und dass 3. mit = „ich" identisch zu sein scheint. Nachdem sich nun aber ergeben hat, dass zum mindesten in ausserordentlich vielen Fällen = *á-í-ś* = „Herr" und dgl. ist (s. oben p. 234 ff. die Erörterung zum Eselskopf), und kein Grund mehr vorliegt, irgendwo die Gruppe anders aufzufassen, und da nicht nur nach wie vor mit der Möglichkeit zu rechnen ist, sondern es sogar das allernächstliegende, ja nunmehr gesichert ist, dass der Name *Ḫamāt* in Hamat vor dem Worte für „König" in Z. 1 der Inschriften von Hamat steht und darum schwerlich auch in zu suchen ist (s. unten), so braucht , scheint's, nicht mehr gerade = ' sein. Wenn dies nicht, was könnte es dann noch anders sein?

+ *ś* soll *dìś* gelesen werden. *á* deutet *a* und *o*, *í* *i* und *e* an. Bisher ist mit Sicherheit kein weiteres Vokalzeichen ausser denen für *á* und *í* gefunden (doch s. oben p. 235 und unten zu dem Zeichen zwischen Eselskopf und Arm mit Hand in Z. 6) und es ist daher möglich, dass auch *u* durch ↑ = *á* ausgedrückt ward. Nun drückt somit 1. *u* + *e* in Syennesis aus oder, besser gesagt, steht in der Schrift zwischen den Zeichen für *ś* und *-n-*, zwischen denen in der Sprache *u* + *e* steht, und steht 2. in einer Zeichengruppe für ein Wort *á* + *í* + *ś* für *á* + *í*, d. i. (wegen des armenischen *ēš* für *eiš* oder *oiš*) *oi*. Da steigt die Möglichkeit auf, dass = *á* + *í* ist. Diese Lesung könnte weiter gestützt werden durch den mutmaasslichen oder vielmehr sehr wahrscheinlichen Wechsel des Wortes mit *á-í*. S. unten zu *á* vor dem „Speer" in Z. 4 unserer Inschrift. Ferner ist es vielleicht auch bemerkenswert, dass nie fraglos für eine Vokalfolge *í-á* erscheint, nämlich nie, wo ohne Frage *i* + *a* oder *i* + *o* gelesen werden muss, dagegen wohl wenigstens in einem Falle, in welchem eine Folge *á-í* in der Endung feststeht: Der Genitiv des Wortes für „Land" endigt nach Tafel XXI Z. 4, Tafel XXIII Nr. C Z. 2, vgl. mit Tafel X Z. 2, und Tafel XXXII Z. 4, auf *á-í-á*, auf Tafel V Z. 1 und Tafel VI Z. 2 f. aber findet sich allem Anscheine nach zur Andeutung dieser

Endung . Denn „Land“ + *m x í*(-*í*) dürfte „des .. igen Herren meines Landes“ bedeuten. S. dazu unten.

Also könnte in vier Fällen das Zeichen erscheinen, in denen es eine Lautfolge *á* (= *a*, *o*; und *u*?) + *í* (= *i* und *e*) anzudeuten galt, und in anderen Fällen ist das Zeichen nicht nachweisbar. Daher scheint eine Lesung *á-í* für einige Gründe für sich zu haben. Sollte aber für das griechische *Συεν(ν)* in *Συεννεσις* in hittitischer Zeit noch *Šuon-* gesprochen worden sein (s. oben p. 237), wäre diese Argumentation natürlich hinfällig. Und ein anderer Grund spricht recht entschieden gegen eine Neuerung: Wie unten zu -*í* in Z. 6 bemerkt werden wird, ist dies doch höchst wahrscheinlich *hato* zu lesen. Damit aber würde eine Lesung *áí* für hinfällig und es bliebe bei '.[1]) In jedem Falle kommt durch an unserer Stelle eine Endung oder ein Teil einer Endung zum Ausdruck, die auch *íá* enthält. Denn der Genitiv von „Kilikien“ enthält ja nach Tafel XXXII Z. 1 und 4 ein *íá* in der Endung. Dem geht locis citatis = *k* oder *ká* vorher. Dieses „oder“ verbietet uns eine sichere Erkenntnis der genauen Gestalt der Endung. Auf Tafel XXXIII finden wir in Z. 3 eine Gruppe *Ḫilik-* + -*á-ía*. Leider wissen wir nicht sicher, ob hier ein Genitiv von „Kilikien“ oder von „Kiliker“ vorliegt. Wäre ersteres sicher, so lautete der Genitiv von „Kilikien“ wie der von „Land“ auf *aiā* aus und wir hätten dann mit Berücksichtigung des Assyrischen *Ḫilakku*, des Aramäischen חלך (*Ḫ-l-k*) und des Armenischen und Indogermanischen überhaupt als Nominativ für den Namen wohl *Ḫilikā*, nur mit *ā* hinter dem *k*, anzusetzen.

Z. 2.

Niemand, der überhaupt die Fähigkeit hat, in hittitischen Dingen mitzudenken, dürfte billiger Weise leugnen, dass wir uns wenigstens bis jetzt durch eine Titulatur hindurch bewegt haben, mit Nominativen und Genitiven hinter „Ich bin“ und sonst nichts. Aber ein Unvoreingenommener wird sich auch davon überzeugen lassen, dass auch Z. 2 hinter nur Titulaturen und dgl. enthält, nichts als Titulaturen. Zwischen diesem Teil der Inschrift und Z. 1 steht nun die eben genannte Gruppe. Das erste Zeichen soll, nach Ansicht aller Herren, die ausser mir Entzifferungsversuche gemacht haben, einem anders gearteten Zeichen bei Boghazköi zu Liebe — und gegen das schreiende Zeugnis der anderen Inschriften

1) Gegen eine Lesung *áí* dürfte man natürlich nicht etwa Schreibungen wie *á*--*š* für *áíš-* ins Feld führen. Denn *á* könnte ja ein phonetisches Komplement zu sein, wie es z. B. *í* zu *mí* für *emi* = „ich bin“ ist oder *á* zu *íá* in Z. 1 und 4 auf Tafel XXXII etc.

— „Gott" bedeuten, das zweite nach den meisten[1]) den Götterherrn bezeichnen. Da ihm in unserer Inschrift das Nominativzeichen folgt, so hätten sich also die Herren mit der interessanten Thatsache abzufinden, dass sich der König von Kilikien 1. „Gott" nennt und 2. gar mit dem Götterherrn identificiert. Das Erstere wäre nun nicht unerträglich: Wer sich, wie die Hittiterkönige, eines Gottes Sohn nennt, nennt sich ja damit schon göttlich. Aber das zweite? Das dürfte ganz unerträglich sein. Eine Hinterthür für die Herren: UU bezeichnet keinen Namen, sondern ein Appellativ, das auch dem Könige beigelegt werden konnte. Indes warum hätte denn nun gerade dies, nie aber die flache Hand, die Hieroglyphe, von der wir sicher wissen — ja: sicher wissen —, dass sie den Götterherrn bezeichnet, die Hieroglyphe ⦶ vor sich? Aber weshalb über unmögliche Möglichkeiten diskutieren? Nach Tafel XXXII Z. 1 und unserer Inschrift muss UU die Hieroglyphe für ein Herrschaftsgebiet sein, und da dessen König nach Tafel XXXII allein ein Syennesis ist, muss die Hieroglyphe, weil nicht Tarsus, Kilikien bezeichnen. Und wenn dann, wie auch die Herren Verneiner annehmen, ⦶ ein Determinativ für UU ist, so muss jene Hieroglyphe „Gebiet, Land" oder dgl. bedeuten. Ein anderer Schluss ist nicht denkbar. Also bezeichnet die Hieroglyphe nicht „Gott".

Den Herren Verneinern ins Stammbuch: ⦶ findet sich auch nach ihrer Ansicht — denn was jeder Sehende mit unbewaffnetem Auge sehen kann, lässt sich ja Gott Lob nicht abstreiten — 1. vor dem ersten Zeichen einer Gruppe für den Namen *Karkemiš*, deren auf mich zurückgehende Deutung jetzt, 10 Jahre nach ihrer ersten Veröffentlichung, auch die Herren Messerschmidt und Sayce gütigst acceptiert und anerkannt haben, letzterer indes, ohne es, wie schon oben p. 218 bemerkt, für nötig zu halten, meines Namens dabei Erwähnung zu thun. ⦶ findet sich 2. anerkanntermaassen als Determinativ vor ◇, das nach dem jetzt festgestellten Text von Tafel XXI Z. 1 und Tafel XXV Z. 3 (vgl. Tafel XXIV Nr. B) garnichts anderes sein kann als die Hieroglyphe für das Gebiet des Königs der Löweninschrift, nämlich Kommag-ene. S. dazu unten. ⦶ steht 3. anerkanntermaassen als Determinativ vor UU, welches die Hieroglyphe für das Gebiet des Königs unserer Inschrift und des der Inschrift von Bulgarmaden sein muss, weil irgend etwas sonst als Ausdruck dafür nicht in Betracht kommt.. Also — bedeutet es — Gott? Nein, also bedeutet es „Gebiet", „Land" oder dgl., wie ich seit 10 Jahren behaupte, und nicht „Gott",

1) Dass Messerschmidt in seinen Bemerkungen zu den hethitischen Inschriften (S. 36 f.) in UU ein Lautzeichen (für *sa*) zu sehen wagt, zeugt von einer Unkenntnis der Inschriften, die in einem merkwürdigen Missverhältnis dazu steht, dass er sich ein Urteil über meine Entzifferung erlaubt.

wie die Herren „Hittitologen“ wissen wollen. Nun haben die Herren Verneiner das Wort.

Ist denn wenigstens das ähnliche Zeichen in Boghazköi das Zeichen für „Gott“? Ich wage sogar das kräftigst in Zweifel zu ziehen. Ich muss vorausschicken, dass wir das Zeichen, das ihm in Fraktin entsprechen soll, ganz aus dem Spiele lassen können. Denn da der Götterherr sonst öfters als Herr oder König des Landes bezeichnet wird (unsere Inschrift Z. 4, Tafel I Nr. 3, Tafel V Z. 1, Tafel VI Z. 2f. u. s.), so hindert nichts, dort zweimal das Zeichen für „Land“ zu erkennen und zu deuten: „Des Landes Herr- (), . ., de- Herr-“ und „Des Landes Herrin (! s. Chantre's Heliogravüre in seiner Mission en Cappadoce, Tafel XXIII), ? *m* , d. i. d- . . ige- *Ma* (s. o. p. 233), d- Herrin“ (vgl. Tafel IX Z. 2 u. 5 und Tafel XI Z. 3). Zur „Volute“ bei Fraktin s. unten. Also, das Zeichen, wie es bei Boghazköi erhalten ist, kommt für uns in Betracht und nur dies.

Dieses Zeichen findet sich nun gewiss auch in den Inschriften auf Tafel XVIII und zwar abgesehen von Nr. A Z. 4 u. B Z. 5 (s. u.) stets mit der „Volute“ darüber. In zwei Fällen findet sich dahinter fraglos eine Gotteshieroglyphe von Boghazköi, nämlich sowohl in Nr. A Z. 4 als auch in Nr. B Z. 6 der Dreizack und die schreitenden Beine. Es gilt, die Bedeutung dieser Volute festzustellen. Sie findet sich ferner 1. über = „Herr“ zweimal bei Fraktin (Tafel XXX), wo dies den Götterherrn bezeichnet, ferner über demselben Zeichen bei Boghazköi dreimal, wo dasselbe möglich ist (Tafel XXVII Nr. D u. E und Tafel XXVIII in Nr. 1 ff.), ferner in Kölitolu (Tafel XXXV Z. 2) und vermutlich auch in Gürün (Tafel XVIII Nr. B Z. 2), wovon dasselbe gilt. Die Volute erscheint weiter über bez. vor einem Kopf mit niedrigem und einem mit hohem Spitzhut bei Fraktin (Tafel XXX) und in Djerabis (Tafel IX Z. 2 und 5 und Tafel XI Z. 3), sowie bei Ivriz (Tafel XXXIV Nr. B Z. 2), wegen des anscheinenden Parallelismus in den Beischriften zu beiden Scenen bei Fraktin = „Herrin“ bez. „Herr“ oder dgl. und vermutlich auf Götter bezüglich; ferner vor (!) vor der Götterherrin bei Fraktin (l. c.) = *t'i*, wenn nicht = *dēi*, also = „Herrin“; ebenso über *t'* (auf Tafel XL in Nr. 11, 15 und 16), zusammen mit einem Hundekopf, einem Hunde, und einem Hunde, auf dem ein Mann mit Bogen steht, das also auch = „Herr“ ist und einen Gott bezeichnet, sei es nun einfach den Geliebten der Götterherrin, der bei Boghazköi auf einem Hunde steht, oder den später mit diesem zusammengeschweissten Götterherrn. Der Bogen, den der Gott trägt, lässt uns an den Gott denken, der in Nr. 6 und 7 auf Tafel XLV dargestellt ist, mit Bogen, erhobenem Krummstab (vgl. den Gott von Fraktin) und Adler, d. h. den Götterherrn.

Alsò die Volute in einer grossen Anzahl von Fällen über „Herr“, das meist einen Gott zu bezeichnen scheint und überall bezeichnen kann. Das Zeichen findet sich ferner zunächst in Z. 1 von Tafel III Nr. B und Tafel IV Nr. A und B, gegen seine Umgebung nach vorne hin doppelt abgegrenzt, durch den schrägen Strich (s. o. p. 224 f.) und | C. Dieses letztere Zeichen wird in Hamat sonst nur verwandt, um die Faust, eine Gotteshieroglyphe, von ihrer Umgebung abzusondern. Das bestärkt uns in unserer schon aus dem oben ausgeführten zu gewinnenden Annahme, dass sich die Volute speciell auf Götter bezieht. In Hamat finden wir sie nun mit dem Zeichen für *medzi* = „gross“ zusammen und darauf folgen *mí* und das Nominativzeichen. Wie Tafel VI Z. 1 zeigt, ist diese Gruppe wohl selbständig, da sie an dieser Stelle fehlt, die das in den übrigen Inschriften aus Hamat unmittelbar dahinter folgende wie diese bietet. Es scheint in jenen also hinter „Ich bin“ zu stehen: „ein (*mí*) grosser . . .“ Allein, dass *mí* + Nominativzeichen = *mí-á* oder *m-í-á* = „ein“ ist, habe ich bisher grundlos angenommen. Dass es ein *mí* bez. *mí-í* giebt, das davon zu trennen ist, zeigt wohl *mí-í* bez. *mí* mit dem Personendeterminativ davor auf Tafel XXXII in Z. 1, und 3 (vgl. Tafel XI Z. 2), wo ein *m* dahinter, das ich nur mit „ein“ übersetzen könnte, die Annahme, dass hier *mí* „ein“ heisst, unmöglich zu machen scheint, zeigt sicher ferner Amulett 6 auf Tafel XL: *Ḫ(Kh)ilik-* „Faust“ (= Götterherrin) *mí*. Bezeichnet nun *mí* in allen Fällen dasselbe, bezieht es sich also wie in Hamat — als Nominativ nach „Ich bin“ — überall auf eine menschliche Persönlichkeit, so muss es ein Verhältnis zu einer Gottheit andeuten, also dass auf dem Amulett stände: „Der Kilikierin (oder: Ein Kilikier), der Götterherrin *mí*“ und danach auf Nr. 6 auf Tafel XXXIX: „Des Kilikiers (oder: Ein Kilikier) des ? *mí*“ und in Hamat: „des *x* grosser *mí*“ oder besser: „des grossen *x mí*“.[1]) Dass in diesem Falle nur letztere Deutung in Betracht käme, ergäbe sich dann aus der Verbindung von „Volute“ mit „gross“ auf Tafel XVIII in Nr. B Z. 2. Nun wird in allen übrigen Inschriften, in denen die Götterherrin genannt wird, soweit sich dies feststellen lässt, vor ihr der Götterherr erwähnt. Darnach dürften wir in Hamat ll. cc. jedenfalls in der Gruppe hinter *mí* Beziehungen des Königs zum Götterherrn ausgedrückt sehen. Und wenn nun einerseits *mí* ein Verhältnis des Königs oder eines Menschen über-

---

1) Auch auf Tafel IX in Z. 1 und auf Tafel XXI in Z. 4 kann *mí* + Nominativzeichen dieselbe Bedeutung haben. Denn der Herrscher bez. der Herrscher des Landes, zu dem dann der König im Verhältnis eines *mí* stehen könnte, aber nicht zu stehen brauchte, könnte eine Gottheit sein. Dieses *mí* liegt jedenfalls auch in *mí m ś* + Stierkopf hinter dem „Winkelmaass“ auf Tafel XI in Z. 2 vor. Vgl. nämlich einerseits z. B. Z. 4 unserer Inschrift, wo das „Winkelmaass“ als ein Zeichen für ein Attribut des Götterherrn erscheint, andererseits: *mí* Nominativzeichen *ś* + Stierkopf (= *ś*+*-n*; s. unten) auf Tafel IX in Z. 1, endlich *ś*+*-n-* (s. u.) (Mann) *mí-í* und (Mann) *mí m ś*+*-n-* auf Tafel XXXII in Z. 1 und 3.

haupt zu einer Gottheit auszudrücken, andererseits die Volute sonst so oft auf Götter hinzudeuten scheint, so liegt es sehr nahe, in Hamat ll. cc. zu übersetzen: „Ich bin ein *mî* des grossen . . .“ und in dem „grossen . . .“ den Götterherrn zu sehen. Eine Bestätigung hierfür kann man aus Tafel XVIII Nr. B Z. 2 entnehmen, wo auf den Bügel und „gross“ eine Handhieroglyphe folgt, mit der nach Tafel XI Z. 2 der „Kreuz“, „König der Könige“, *oiš*- und „Winkelhaken“ etc. genannte Götterherr gemeint ist.

Also der Götterherr heisst vermutlich der „grosse x“ und dieses x steht bei Fraktin zwischen „Land“ und „Herr“ vor dem Bilde des Götterherrn, als eng mit dem „Herr“ zusammengehörig, wie der Umstand zeigt, dass es so oft gerade über der Hieroglyphe oder phonetischen Schreibung für „Herr“ erscheint. Es könnte also nur entweder wie „Herr“ ein Verhältnis des Gottes zum Lande ausdrücken oder, wenigstens in Fraktin, als nicht zu verlautlichendes Determinativ die Begriffssphäre von „Herr“ andeuten. Da nun das Zeichen in allen Fällen, wo sich sicheres sagen lässt, nur über oder vor einem „Herr“ steht, das eine Gottheit bezeichnet, so könnte es in Fraktin kaum anderes andeuten, als dass der Herr bez. die Herrin der göttlichen Sphäre angehören, oder dass diese ein Verhältnis zum Lande haben, wie es — Götter haben. Also müsste die Volute wohl nicht mehr und nicht weniger als gerade „Gott“ bedeuten. Aber eine Inschrift wie: „Des Landes Gott-Herr-(,) x, der(s) Gott-Herr-“ dürfte Bedenken erregen, ebenso übrigens wie „Des Landes Götter-Herr-(,) x, der(s) Götter-Herr-“. Ich ziehe es daher vor, die Volute über „Herr“ stets als D e t e r m i n a t i v für „Gott“ zu betrachten, so dann vielleicht auch in Gürün über dem berühmten Zeichen von Boghazköi, dem damit als einer Gotteshieroglyphe von mir wenigstens ein exeat zuzuerkennen wäre. Was dies bedeutet, ist für uns gleichgiltig, ob es z. B. etwas ähnliches wie „Herr“ und dergl. bedeutet, oder etwa eine Landeshieroglyphe ist, die das Nationale der Götter u n d des Königs von Boghazköi (und seiner Gefolgschaft?!) bezeichnet. Heisst doch der Götterherr in den verschiedenen Inschriften 1. der Karkemischier (Schale und vielleicht Tafel XI Z. 2), 2. der Kommagenier (Schale und sonst; s. dazu u.), 3. der Hatier (in Bulgarmaden und sonst), 4. der Kilikier (ebendort und sonst). Möglich, dass dies Zeichen auf Tafel XVIII auch in Z. 5 in Nr. B vorliegt und dann wegen des ihm dort folgenden, wie C aussehenden Zeichens auch möglich, dass der letzte Konsonant des damit ausgedrückten Wortes *r* ist. Dann könnte damit ein undeutliches Zeichen auf Tafel VI in Z. 2 zu identificieren sein, dem dort *r* folgt und welches ein Verhältnis des höchsten Gottes zum Lande ausdrückt. Schliesslich ist auch die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass mit dem Zeichen bei Boghazköi und Gürün ein Adjektiv, z. B. = „heilig“ oder „mächtig“, gemeint ist!! Es erübrigt noch zu bemerken, dass die Stellen, an denen die Volute sonst noch vorkommt, gegen unsere

Deutung gar kein Veto einzulegen haben: In Z. 2 von Tafel X, womit man Tafel XVIII Nr. B Z. 5 vergleiche, kann die Volute mit folgendem *x* + *íá* sich sehr wohl auf den im folgenden genannten Götterherrn beziehen und „des . . igen Gottes“ bedeuten.[1]) In Nr. 1 auf Tafel XII finden sich zusammen *t́-í* = „Herr“, *oiš-* = „Eselshengst“ bez. „Herr“ (s. darüber oben p. 234 ff.) und die Volute mit folgendem *i*. Nr. 5 auf Tafel XIII giebt nichts her, ebensowenig Z. 1 in Nr. A auf Tafel XVIII.

Dass die Hieroglyphe für „Land“ als letzten Konsonanten C = *r* hat, habe ich längst gezeigt. S. zunächst Tafel V Z. 4, Tafel VI Z. 2, Tafel XXI Z. 4, Tafel XXXII Z. 5, wo ihr C als phonetisches Komplement folgt; denn an ein Adjektiv *ario* = „tapfer“ wird man doch an allen vier Stellen nicht denken dürfen. Dazu aber wechselt „Land“ allein auf Tafel X in Z. 2 allem Anscheine nach mit „Land“ + *r* + *á* + *í* auf Tafel XXIII in Nr. C Z. 2, einer Gruppe, die auch in Z. 4 auf Tafel XXI erscheint. Nach Z. 4 auf Tafel V geht dem *r* noch ein *í* vorher. „Land“ heisst also *x* + *í* + *r*-. Also entspricht im Armenischen gewiss *erkir*, das eigentliche Wort für „Land“ und „Erde“. Ob Tafel XXXII Z. 5 — *r ḱ(á) t́(í)r* hinter „Land“ — lehrt, dass das armenische Wort etwa aus hittitischem *erkitir-* entstanden ist, muss die Zukunft lehren.

Aus Tafel XXI Z. 4, Tafel XXIII Nr. C Z. 2 und Tafel XXXII Z. 4 ergiebt sich als Genitivendung des Wortes: *á* + *í* + *á*, gewiss = urindogermanischem *-ayās* = armenischem *ai*. Diese Endung findet sich im Armenischen nur an Eigennamen und *erkir* hat im Armenischen im Genitiv *i*. Aber nichts hindert eine Annahme, dass *erkir* als Wort für „Erde“ und „Land“ einmal als Femininum ein *ā*-Stamm gewesen ist und darum im Genitiv auf *-ayās* geendigt hat.

Also ⦶ ƲƲ ∩ bedeutet: (Land) *Ḫ(Kh)ilik-* (Nominativ). Vorher gehen „Ich bin“ und Titulaturen, nachher folgen Titulaturen. Daher kann die Gruppe nicht Kiliki e n, sondern muss Kiliki e r bedeuten. Eine Landeshieroglyphe kann also auch den zugehörigen Gentilnamen bezeichnen. Das scheint nach den Principien der hittitischen Schrift nur möglich, wenn dieser sich von dem zugehörigen Landesnamen höchstens durch eine rein vokalische Endung unterschied. Wie diese hiess, ist auch heute nicht genau feststellbar. Meine frühere Vermutung (diese Zeitschr. 48, p. 296 und 347),

1) Sollten gar die dreimal 3 Striche ein dreimaliges *dēi-* „Herr“ bezeichnen und „Herr der Herren“ bedeuten, wie vielleicht in Z. 2 auf Tafel XI dreimaliges „König“ „König der Könige“, dann hätten wir abermals den Bügel über „Herr“, wie in den oben p. 242 genannten Fällen. In diesem Falle wäre ||| sicher = *dēi* und nicht lediglich = *t́í*, dem dann Δ entspräche. Zu den dreimal drei Strichen s. ferner Tafel X Z. 4, 5 und 6 und Tafel XIX Kol. „B“ Z. 8 und Kol. „D“ Z. 1 von unten.

dass [hieroglyph] diese Endung andeute, ist durch verschiedene neuere Erkenntnisse unsicher geworden: das [hieroglyph] hinter [hieroglyph] auf den Amuletten bez. Siegeln könnte das Adjektiv [hieroglyph] sein (s. dazu die Bem. zu [hieroglyph] vor dem Speer in Z. 4) und [hieroglyph] [hieroglyph] [hieroglyph] [hieroglyph] [hieroglyph] in Djerabis (Tafel IX Z. 2) ist kein Gentilname, sondern heisst natürlich wegen Z. 1 der Inschrift von Ordasu: der (. . ige) „Adler" von Kommagene (zu [hieroglyph] = Kommagene s. unten). Der Genitiv von dem Worte für Kommagenier, dessen Nominativ einfach durch die Landeshieroglyphe [hieroglyph] zum Ausdruck kommt (Tafel XXI Z. 1, Tafel XXV Z. 3 und gewiss auch Tafel XXIV Nr. B), wird in Bor (Tafel XXXIII Z. 2) durch die Endung *íá*, in Karaburna (Tafel XLVI Z. 2 u. 3) vielleicht durch *í* angedeutet. Ist der Widderkopf in Z. 6 auf Tafel X phonetisches Komplement zu [hieroglyph] = „Kommagenier" im Genitiv — und das liegt nahe, oder ist wenigstens möglich, da das folgende *ś* wegen Nr. 1 auf Tafel XLI nicht mit dem Widderkopf, sondern mit dem folgenden Messer (als phonetisches Komplement) zusammenzugehören scheint —, so müsste der erste Vokal der Endung ein *á* sein. Denn sonst fungiert [hieroglyph] als phonetisches Komplement zu [hieroglyph] = „Kommagenier" (Tafel XXXIII Z. 2, Tafel XLVI Z. 2 f.), und, da mit dem Widderkopf und [hieroglyph] die beiden Gruppen für *Ḫamat* beginnen (s. u.), muss eins der beiden Zeichen [hieroglyph] und Widderkopf = *ḫá* sein. Sonach müsste der Genitiv von „Kommagenier" *Kommaḫ(gh)á-íá* lauten. Das liesse auf einen Nominativ **Kommaḫ(gh)o* schliessen. Eine derartige Bildung zeigt nun aber im Armenischen z. B. und vor allem *Hai* mit dem Genitiv *Haioi* = „Armenier",[1]) und was wir von der entsprechenden Form im Hittitischen wissen, stimmt durchaus hierzu: einem Nominativ mit *á* hinter *Hat-* (Tafel V Z. 1 etc.) steht ein Genitiv mit *í-á* hinter *Hat-* (Tafel X Z. 7) gegenüber. Danach wäre eine Form wie *Ḫiliko* wohl möglich. Der Genitiv von „Kilikier" findet sich mehrfach (so in Nr. A u. B auf Tafel XXXI). Dass er hinter dem *k* keine Konsonanten hat, lehren uns die Inschriften, aber auch nicht mehr. Und über die genaue Form des Nominativs dazu lässt sich aus der Art, wie der Genitiv ausgedrückt wird, erst recht nichts schliessen. Möglich, dass das griechische *Κίλιξ* einem hittitischen *Ḫilik* mit dem Genitiv *Ḫiliko* entspricht.

Bis vor kurzem habe ich gemeint, dass sich auch Könige von Gebieten nordöstlich und südlich vom Amanus Kilikier nennen. Diese Ansicht hat sich als irrig oder wenigstens unbegründet erwiesen. Wo in deren Inschriften Ableitungen des Namens Kilikien vorkommen, handelt es sich vielleicht stets um das Land Kilikien, falls nicht auch einmal um den Götterherrn, der ja auch der Kilikier

---

1) Vgl. zu ähnlichen Bildungen Hübschmann, Armenische Grammatik I p. 403 f.

heisst. Wenn somit der König unserer Inschrift sich Kilikier nennt, zeigt schon das allein mit höchster Wahrscheinlichkeit, dass er ein König von Kilikien ist.

Zu „der König von Kilikien, der Kilikier" vgl. Tafel XXI Z. 1, Tafel XXIV Nr. B und Tafel XXV Z. 3, sowie Tafel XIX Kol. „C" letzte Zeile (?): „Kommagenier, König von Kommagene".

Es folgt das Zeichen für *ś-p'(á)* = „Spross, Nachkomme" oder dgl. = armenischem *zav-a-k*, worin *v* auf älteres *bh*, *p* und *v* zurückgehen kann, auf *bh* vielleicht über *b*. S. dazu diese Zeitschrift 48, S. 279 u. 283, sowie m. Hittiter und Armenier S. 92 ff. Zur Festsetzung des Lautwertes für das Zeichen für *p'(á)* vgl. o. p. 232 f. Aus einer Gleichung C o|o = -*αρβασ-ι-ς*, aus der ich dessen Lesung einst gewann, durfte sie aber nicht abgeleitet werden, da diese Gleichung nicht existiert, wie sich daraus ergiebt, dass C vor o|o ein Wort für sich, nämlich *arioio*, den Genitiv von *ario*, zum Ausdruck bringt. S. o. p. 228 f. und unten p. 250 f.

Auf „Kind" oder dgl. folgt *t'-í*, also „Herr". Somit ist sicher zu übersetzen „ein Kind des Herrn". Mit diesem Herrn kann wegen des folgenden nur der Götterherr gemeint sein. Zur Bezeichnung des Götterherrn als eines *t'-í-í*, d. i. *dēi*, s. z. B. o. p. 242 f., zum Genitiv *dēio* s. *t'-í-ía* weiterhin in dieser Zeile. Zur ganzen Verbindung vgl. z. B. Tafel XI Z. 3 (zur Bedeutung des Kopfes mit Spitzhut s. o. p. 242) und Tafel XIX Kol. „B" Z. 9 (wo wohl '-*ś* [*ś*-]*p'(á)* = „des *oišo* d. i. des Gebieters Kind" zu lesen ist).

Zu (*á-í-*)*oiš-* s. o. p. 234 ff. Das *í* hinter *oiš-* im Genitiv in Nr. B auf Tafel XV lässt wegen des armenischen *išoi* als Genitiv zu *ēš* auf hittitisches *oišoio* als Genitiv zu einem *oišo* schliessen. Unter *oišoio* im Parallelismus mit *dēio* ist hier natürlich auch nur der Götterherr zu verstehen, falls nicht etwa die Götterherrin.

In *ś-t'(t)r* haben wir, zuerst veranlasst durch armenisches *ustr* = „Sohn", dies sehen zu dürfen geglaubt. Unsere Inschrift legt für diese Deutung ein neues kräftiges Wort ein. Denn ihre Richtigkeit vorausgesetzt, hätten wir in unserer Zeile zwei ganz parallele Genitivverbindungen: „Kind (Same) des Herrn" und: „Sohn des Gebieters" unmittelbar hintereinander. Zu ganz analogen Fällen vgl. Tafel XI Z. 3 („. . . Kind des Herrn . . ." und „Sohn des . . ." hintereinander; zur Deutung „Herr" für den menschlichen Kopf mit Spitzhut s. o. p. 242), Tafel XIX Kol. „A" letzte Zeile („Sohn des Befehlers" und „. . es Kind des Gebieters" hintereinander; zur Deutung „Befehler" und dgl. s. u. zu Z. 4) und ibidem Kol. „B" Z. 5 ff. („Sohn des Befehlers" und „Kind (?!) des . . . . . . Gebieters" hintereinander). Für die Deutung fällt auch sehr ins Gewicht die Schaleninschrift, in der *ś-t'(t)r* auf mit dahinter folgt, da ja diese Gruppe — aber ohne — in Bulgarmaden einen Personennamen, nämlich den für den König der Inschrift andeutet.

Das könnte eine vokalische Lautvermehrung im Genitiv des Namens andeuten. Dass es ' im Anfang eines Wortes andeutet, lässt sich nicht nachweisen. Ob *ustr*, wie im Armenischen, oder *uster* oder noch anders zu lesen, bleibt unbestimmt. Das Zeichen bezeichnet die erste Silbe des hittitischen Wortes für Tarsus = *Tarz-* bei den Assyrern, *Ταρσ-* bei den Griechen, aber auch *Τερσ-*. Das Zeichen findet sich ferner zweimal in der Inschrift von Karaburna (Tafel XLVI Z. 2 f.) in der genitivischen Gruppe *á-*, einer Bezeichnung für den Götterherrn, die wegen *p'(á)-p'(á)* für denselben, auch mit Personendeterminativ davor (Tafel XXXII Z. 2 u. 4 und Tafel XXXIII Z. 2 f.), und *m* = *Μα* für die Götterherrin (Boghazköi, Fraktin, Tafel XXI Z. 3(?), Tafel XXXIII Z. 2 f., Tafel XL Nr. 13 und eine unveröffentlichte Amulettinschrift), ja vielleicht *m-t'(í)r* für dieselbe (Tafel XXI Z. 3) — das dann ein Genitiv eines *mati*(?)*r* = armenischem *mair* = „Mutter“ sein würde, — an armenisches *hair* = „Vater“ für **hatir* mit dem Genitiv **hatro* denken lässt. S. unten. *ustr* endlich, für dessen ältere hittitische Form *š-t'(í)r* geschrieben sein soll, geht vielleicht zunächst auf ein *ustir* oder *uster* zurück. Möglich daher, dass eigentlich = *t'ír* (bez. *t'ár*) und dann auch = *t'r*; möglich aber scheint es nach den oben angeführten Gruppen mit auch, dass es nur = *t'r*. Denn es wäre schliesslich denkbar, dass die assyrische, die aramäische und die griechischen Wiedergaben des Stadtnamens Tarsus einem einheimischen *Trz-* entsprechen. Man beachte kilikisches *Tarḫu-Ταρκυ-* neben *Τροκο-* in Personennamen.

Die Hieroglyphe für *t'(í, á)r* ist, wie ich längst hätte sehen müssen, eine Hand. Das zeigen klar z. B. Tafel XI Z. 3 und Nr. B Z. 2 auf Tafel XXIII. Der senkrechte Strich in dem Zeichen markiert eine Falte am Handgelenk, wie sonst an Hand- und Armhieroglyphen. Im Armenischen heisst „Hand“ *dzeṙ-n*, das auf *g'hers-* zurückgeht. Dazwischen kann **dyer* liegen. *-io*, *-oi(y)o* und *-ai(y)ā* können, wie wir wissen, im Auslaut, *oi* im Anlaut in der Schrift ignoriert werden. Somit könnte ein Zeichen für ein Wort *dyer-* gewiss (zunächst rebusartig!) eine Silbe *der* und daher auch *ter*, sowie *dir* und *tir* ausdrücken, bez. $d+r$ und $t+r$, und darum dürfte die eigentliche Lesung von *t'* + *r* oder *t'ír* sein. Eine absolut sichere Entscheidung zwischen diesen beiden Werten lässt sich nicht treffen. Sonst scheinen Zeichen für komplexe Silben den, bez. einen Vokal zwischen zwei Konsonanten stets mitanzudeuten, weil immer gerade und somit wohl nur den, der in dem zugehörigen armenischen Worte vorliegt: „Schneiden“ heisst im Armenischen *hat-* und die Hieroglyphe dafür, = hittit. *had-*, bezeichnet gerade *hat*, mit *a*, in *Hat(i)o*; der Finger bezeichnet wohl *mat* in *Ḫamāt* und im Armenischen heisst der Finger *mat-n*; die Klaue und der Doggenhund deuten *Kummuḫ-Kommagene* an und für „Klaue“ und „Dogge“ hat das Armenische die Wörter *mag-il* und *gam-p'ṙ* (*a* und *o*

werden im Hittitischen ja durch ein Zeichen ausgedrückt und daher sicher auch komplexe Silben mit *a* und *o*). Endlich ist (s. unten zu Z. 5) das Bein vielleicht ein weiterer Ausdruck für die Silbe *há́t́*, falls nicht für *hato*, oder *á́t́*, und im Armenischen bedeutet *otn* auch „Bein" und das geht auf **pod-*, wohl über *hot(d)*, zurück. Somit ist [Zeichen] eher eigentlich = *t́ír* als = *t́r*, d. i. *t́ + r*.

mí-í-íá, wie nach Bd. 53 S. 457 ff. dieser Zeitschr. zu lesen, ist gewiss ein Kasus von *mio* = armen. *mi* = „ein", wozu ebendort p. 450 zu sehen. Zu dem Lautwert *íá* des Zeichens, das später mit urspr. [Zeichen] zusammengefallen ist, hier noch folgendes: Nach unserer Inschrift (Z. 2) kann der Genitiv von *t́-í-t́* = *dĕi* = „Herr" geschrieben werden *t́-í-*[Zeichen], nach Tafel XI Z. 3 und Tafel XV Nr. A Z. 2, sowie wohl Tafel VI Z. 2 und Tafel XLVI Z. 2 *t́í-á*, „Herr" + *á* und *t́-á*, nach Z. 3 auf Tafel XXXII aber *t́-í-í*.[1]) Danach hatte dieser Genitiv hinter *t́í-* (= *dĕ-*) die Lautfolge *í + á* oder *á + í* und [Zeichen] muss somit eins von beiden bedeuten. Da nun in dem so ausserordentlich häufigen und auf so mannigfaltige Art geschriebenen Worte *oiš-* (s. o. p. 234 ff.) für die Lautfolge *oi* nie [Zeichen] eintritt, so wird dies *íá* zu sprechen sein, in vorzüglicher Übereinstimmung mit dem armenischen Charakter der Inschriften, deren zahllose Genitive auf *-íá* zu rekonstruierenden altarmenischen auf *io* (in **io* und **oio*) und *ia* (in **aiā*) entsprechen.

Es kann nicht absolut geleugnet werden, dass *mí-í-íá* hier und im folgenden für sonstiges *m*, *mí-á* und *m-í-á* und für gesprochenes *mio* bez. *miyo* steht. Indes auffallend wäre die Schreibung und, wenn im folgenden (Z. 3) *m-í* = *mio* ist, *ár(rí)-í-íá* aber (Z. 2) mit höchster Wahrscheinlichkeit den Genitiv *arioio* ausdrückt, dann liegt für *mí-í-íá* die Lesung *mioio* (= armenischem *miodj*, *mioi*, aus älterem *mioio*) am allernächsten. Wenn *mí-í-íá* nicht als Nominativ zu *ś-t́(í)r* gehört, ist übrigens der Parallelismus zwischen den zwei ihm vorhergehenden Genitivverbindungen noch genauer. Der Götterherr hiesse dann vermutlich „der eine ... Herr", was ganz in Übereinstimmung steht damit, dass er sonst „der Herr", der בַּעַל κατ᾽ ἐξοχήν heisst. S. o. p. 242 und 247. Vermutlich bezeichnet dann auch *mí(-í)* in Kol. „B" Z. 6 f. auf Tafel XIX hinter *oiš-* = „Gebieter" und vor „König", sowie hinter „König" und vor *t́* = „Herr" den dort gemeinten Götterherrn als den einen. Zu *mio* vor zugehörigem Substantiv wäre wohl auch *mí-í hat(i)oio* in Z. 2 auf Tafel X gegenüber *hat(i)oio mí-í* ibidem in Z. 4 und vielleicht auch in Z. 8 zu vgl. Zum zweiten *mioio* in unserer Zeile s. nachher.

Das Zeichen zwischen [Zeichen] und *t́-í-íá*, von Messerschmidt

1) Zu *á* und *í* im Genitiv s. jetzt vor allem Tafel XVI Z. 1: „*K'ám-mágh-í* König" und Tafel XIX Kol. „D" Z. 1 f.: „*K'ám-mágh-á* König" = „König von Kommagene".

anscheinend ungenau wiedergegeben, scheint sonst nicht vorzukommen. Doch könnte es nach der Heliogravüre bei Koldewey l. c. das Zeichen sein, das wir in Nr. 1a und 1b auf Tafel XLIII unter UU sehen. Vgl. auch Tafel XXIX Nr. 16 und Tafel XXXVI Nr. A. Gehört *mí-í-íá* zu *í-í-íá*, könnte es ein Adjektiv dazu bezeichnen.

Zu *í-í-íá* = *dēio* s. o. p. 249.

Zu *zabh*(*v*, *b*, *p*)- = „Kind“ und dgl. s. o. p. 247.

Zu *mí-í-íá* vor der flachen Hand s. o. p. 249. Falls diese den Eigennamen des Götterherrn bezeichnet, also etwa *Śanda* (diese Zeitschr. 53, 454 f.), wäre am Schluss von Z. 2 und im Anfang der folgenden Zeile zu deuten: des einen *Śanda* (?) .... ein „Arm“. Das wäre wohl höchst seltsam und so führt uns unsere Auffassung von *mí-í-íá* zu der neuen Vermutung, dass

die flache Hand allerdings ohne jede Frage den Götterherrn (diese Zeitschr. 53, 454 f.), aber vielleicht nicht seinen Eigennamen bezeichnet. Das giebt auch ein anderer Umstand an die Hand. Da *Tarḫu* nicht der eigentliche Name des Götterherrn sein wird — entspricht ihm doch in der Bilingue wohl der Ziegenkopf, der auf Tafel XI in Z. 4 [1]) anscheinend mit *í* = „Herr“ parallel erscheint: des tapferen (*rí*(*ár*) = *arioio*) *tarḫo*, des starken (*k'adjio*) Herrn —, so bleiben für den Namen des Götterherrn zur Auswahl kaum mehr Namen als das in kilikischen Personennamen so häufige *Rō*- (Sachau in der Z. f. Assyr. VII p. 86 ff.), *Ua*- (ibid. p. 95) und *Sanda* (p. 94). Von diesen drei Wörtern kommt mit Sicherheit nur *Sanda*- bereits in Namen aus assyrischer Zeit vor, vielleicht aber auch *Ua* (in *Uassurme*, dem Namen eines Königs von Tabal aus der Zeit Tiglatpilesers III.), aber nicht *Rō*. Zu dieser Zeit steht, wie die hittitischen Inschriften lehren, der Götterherr absolut im Vordergrunde der Verehrung und somit wird man annehmen dürfen, dass *Sanda* oder *Ua* oder beide den Götterherrn bezeichnen. Wenn dieser nun, wie der Name *De-sand-u-s* zeigt (s. m. Hittiter und Armenier), *de* d. i. „Herr“ hiess, wie der hittitische „Götterherr“, so wird dessen Name *Sanda* gewesen sein. Nun aber ist eins seiner Symbole der Dreizack, weil er der Blitzgott ist, und im Armenischen heisst *śand*- etc. „Blitz“. Also dürfte der Dreizack das eigentliche Ideogramm für seinen eigentlichen Namen, kann somit die flache Hand eine Hieroglyphe für ein ihn speciell charakterisierendes Nomen appellativum sein.

Zu (H d. i.) *ár-í-íá* als Genitiv von einem **ario* = „mannhaft, tapfer“ s. o. p. 228 ff. und unten zum ersten Zeichen von Z. 3. Dazu sei hier noch mitgeteilt: *ario* erscheint, wie bereits a. eben a. O. angedeutet, auch sonst als Attribut des Götterherrn. Auf eine Reihe, dem vorliegenden Fall analoger, Fälle wollen wir hier vor

1) Mein Kollege Herr Dr. Meisenheimer machte mich darauf aufmerksam, dass hier vor *-í rí*(*ár*) ein Ziegenkopf zu erkennen sei.

allem aufmerksam machen. Oben p. 229 wurde bereits erwähnt, dass in *r p′(á)-ś-á* hinter einer Handhieroglyphe für den Götterherrn oder einem anderen Ausdruck für ihn *r* für einen Kasus von *ario* stehen dürfte. Es fragt sich nun nur, ob es sich als Genitiv auf den Götterherrn oder als Nominativ auf dessen Verehrer bezieht. In Tafel XLVI Z. 2 (und 3) steht nun: *t′-í r p′(á)-ś-á r ′-ś m (ḫ-)k'adjio*[1]) *x k'adji*[1]) ⟍ [2])(!)(*-í*). Das heisst: „des Herrn *r* ein ... *r* meines (s. u.) *oiš-* (= Gebieters), des starken, ein starkes, . . iges „Schwert" (sic!)". Gehört das erste *r* zu *t′-í*, dann kann das zweite zu *p′(á)-ś-á* gehören, gehört das erste zu *p′(á)-ś-á*, dann gehört das zweite zu *oiš-*. Mit *t′-í* und *oiš-* ist aber gleichermaassen der Götterherr gemeint. Also heisst dieser unter allen Umständen *r*, d. i. *ario*. Da dabei eine Symmetrie im Aufbau der Wörter besteht, so scheint die Anordnung zu sein:

„des mannhaften Herren ein mannhafter *p′(á)-ś-á*, meines starken Gebieters ein starkes, . . iges Schwert". Vgl. hierzu übrigens auch unsere Stelle, an der der Götterherr *ario* und *k'adji* heisst. Zu *ario* als einem Attribut des Götterherrn mag ferner beachtet werden: auf Tafel VI u. A. in Z. 4 *t′ rí* = *dēio arioio* = „des mannhaften Herrn"; auf Tafel IX in Z. 1 *erkiraiā r* (= *arioio*) *t′* (= *dēio*) *ark'a-* (s. u.) *mí* = „des mannhaften Herren (und) Königs des Landes ein *mí*"; in Z. 2 ibid.: *t′í rí r x* = *dēio arioio ar- x* = „d. m. H. ein . . iger Mann(?)"; auf Tafel XI in Z. 4: *tarḫ(k')oio(-i) rí t′ k'adjio t′ r* = *tarḫ(k')oio arioio dēio k'adjio dēio arioio* = „des mannhaften *tarḫo*, des starken Herrn, des mannhaften Herrn"; ibidem in Z. 5: *t′ ár* = *dēio arioio*; vielleicht in Nr. 4 auf Tafel XIII *oiš- r-í zabh(v, p)-* = „des mannhaften Gebieters ein Kind"; auf Tafel XIX in Kol. „C" Z. 4 v. u.: *t′í-í rí* und *tí rí* = *dēio arioio*, ebenso ibid. Z. 2 v. u., zweimal mit *r* = „Mann" (?) zusammengehörig, wie auf Tafel IX in Z. 2; auf Tafel XXI in Z. 3: *erkiraiā rí t′ ark'a-* (s. dazu oben zu Tafel IX Z. 1); endlich in Z. 6 unserer Inschrift: *ár t′-í* = *arioio dēio*. Bemerkenswerst ist, wie schon oben erwähnt, dass der armenische Götterherr *Aramazd ari* heisst.

Das Zeichen zwischen dem zweitletzten und drittletzten Zeichen für *tá* in unsrer Zeile ist mir unbekannt. Es zeigt einige Ähnlichkeit mit einer Hieroglyphe, die auf Tafel XI in Z. 2, 4 und 5 erscheint und auf Tafel XLVI in Z. 2 und 3(!), jedenfalls auf Tafel XI in Z. 2 und auf Tafel XLVI für ein adjektivisches Attribut des Götterherrn. Aus den angeführten Stellen scheint sich mit Sicherheit zu ergeben, dass das dem Zeichen entsprechende Wort auf *r-* auslautet. Denn ihm folgt dort das Zeichen für *r* nicht weniger als viermal. Nun scheint etwas, das wie ein Teil des Zeichens aussieht, in Wirklichkeit das Zeichen ♀ zu sein. Da dies in Z. 2 auf Tafel XI und je einmal in Z. 2 und 3 auf Tafel XLVI

1) S. unten p 252. 2) Hierfür im folgenden E.

neben dem anscheinend übrigen Teil des Zeichens gar nicht vorhanden gewesen sein dürfte, so scheint es ein weiteres phonetisches Komplement zu jenem zu sein, jener also, da ϙ = *ḫ*(*á*) (s. u.), die Aussprache *ḫ* + *x* + *r* zu haben

Zu ♕ = armenischem *k'adj* s. bereits diese Zeitschr. Bd. 48 S. 480 und meine Hittiter und Armenier S. 99ff. Irregeleitet durch meinen Abguss von der Löweninschrift glaubte ich, in einem darin in Z. 1 gefundenen Worte *ś*-ϙ(-*ť*) eine Variante für *ś-p'*(*á*) = „Kind" finden und darum dem Zeichen ϙ einen Lautwert *p'* oder ähnlich beilegen zu müssen. Da aber das Wort für ♕ mit *ś-ť* schliesst und mit ϙ beginnt — s. dafür jetzt auch Tafel XLVI Z. 2f. bei Messerschmidt —, so musste ich es *p'*(*á*)-*ś-ť* lesen und glaubte, dies auf *wadji* deuten und so mit armenischem *k'adj* in Einklang bringen zu können, was allerdings nicht ganz einwandfrei aussah. Allein für mein *ś*-ϙ in der Löweninschrift ist vielmehr *ś-r* = „König" zu lesen und eine Variante *ś*-ϙ für *ś-p'*(*á*) = „Kind" ist daher nicht nachweisbar. Vielmehr ist, wie ich unten nachweisen werde, ϙ der Ausdruck für den letzten Konsonanten in *Kummuḫ*-Kommagene und den ersten in *Ḫamat* und somit *gh*, *ḫ* oder ähnlich zu lesen, was weiter dadurch bestätigt wird, dass das Zeichen in Hamat mit dem Widderkopf wechselt, „Widder" im Armenischen aber *ḫoy*, aus urspr. *kho*-, heisst. Falls somit das durch ♕ ausgedrückte Wort nur die Konsonanten ϙ und ▫|▫ hat — und auf Tafel XLVI Z. 1 könnte ein Wort ϙ ▫|▫, das mit einem Zeichen etwa für „gross" oder „stark" parallel läuft, wirklich vorliegen —, so heisst es etwa *ḫ-ś-ť* und darin kann sehr wohl ein Wort *k'adji* oder ähnlich als Vorgänger von armenischem *k'adj* gesehen werden, sodass das hittitische Wort also etwa *k'adji* zu sprechen wäre.

Zu *-ťá* s. o. p. 249. Einem armenischen *k'adji* für ursprünglicheres *k'adjio* entspricht also regelrecht hittitisches *k'adjio* oder ähnlich.

Z. 3.

Zum ersten Zeichen, dem Arm, s. schon diese Zeitschr. Bd. 53 S. 444 und 457. Darnach zeigt es auch hier ein Verhältnis des Königs zum vorhergenannten Götterherrn an. Das Verhältnis des Königs zu dem durch die flache Hand angedeuteten Götterherrn bezeichnet in den zwei Königsinschriften aus Bulgarmaden und Bor — beide von Königen von Kilikien — das Wort *p'*(*á*)-*ś-á*. Dass das *r* davor ein Wort für sich ist, ergiebt sich aus Tafel XVI Nr. A Z. 2 (*p'*(*á*)-*ś* hinter der Faust = Götterherrin) und Tafel XXI Z. 1 (*p'*(*á*)-*ś-á* hinter der flachen Hand). Vgl. o. p. 229. In beiden oben genannten Inschriften — der von Bor und der von Bulgar-

maden — heisst also der König „ein . . iger (s. u. zu Z. 6) *p'(á)-ś-ú* des *r*, d. i. *ario* = mannhaften *Sanda*(?)". Ein *p'(á)-ś-á* des mannhaften Götterherrn — ausgedrückt durch die flache Hand — heisst ferner der Mann, bez. die Person, auf den, bez. die sich die Inschrift von Akrak (Tafel XXXI) bezieht; sein mannhafter *p'(á)-ś-á* (ein mannhafter *p'(á)-ś-á* des mannhaften Herren) der Urheber der Inschrift von Karaburna — wie Bulgarmaden, Bor und Akrak östlich vom Taurus gelegen —, vielleicht — schon wegen des mit einem in unserer Inschrift Z. 6 identischen Passus in deren dritter Zeile — von einem Könige von Kilikien. Da nun unsere Inschrift von einem Könige von Kilikien herrührt, so kann man vermuten, dass die Hieroglyphe im Anfang von Z. 3, die des Königs Verhältnis zu dem durch die flache Hand angedeuteten, als mannhaft charakterisierten Götterherrn kennzeichnet, das Ideogramm für *p'(á)-ś-á* ist. Die Hieroglyphe stellt den Vorderarm — wohl für den ganzen Arm — mit Hand dar, im Armenischen aber heisst *bazuk* — wovon *k* eine sekundäre Endung ist und *uk* sein kann — „Arm" und dies Wort braucht, da es der lautgesetzlich korrekte armen. Repräsentant von indischem *bāhu* und den entspr. anderen indogerm. Wörtern sein kann, nicht aus dem Persischen entlehnt zu sein. Irren wir nicht mit unserer Lesung, dann könnte *í* hinter der Hieroglyphe in Z. 3 auf Tafel IX nicht phonetisches Komplement dazu sein, sondern entspräche dann entweder einem *í-í* dahinter in Z. 6 — falls das ein Wort für sich wäre (s. dazu unten) — oder gehörte als phonetisches Komplement zum folgenden Eselskopf = *oiš-*. Und dies letztere wird so gut wie gewiss durch Z. 5 auf Tafel IX, wo hinter dem Ideogramm für „Kind" *í* und darnach ein Eselskopf, darnach ein anderer Tierkopf steht, genau wie in Z. 3 hinter dem Arm.

Der König ist also ein „Arm des Götterherrn", nicht nur ein Same oder ein Sohn von ihm, nein sogar ein Teil von ihm selbst. Dass hier wirklich an „Arm" zu denken ist, nicht etwa nur an ein mit dem oder einem für „Arm" identisches oder ihm ähnliches Wort, für das der Arm ein Rebus wäre, ist über jeden Zweifel erhaben. Eine derartige Ausdrucksweise steht durchaus im Einklang mit dem sonstigen Formelschatz unserer Inschriften, in denen sich der König auch die Hand und genauer die rechte oder die linke Hand des Gottes, ja noch mit einem oder gar zwei im Armen. noch vorhandenen anderen Wörtern als Arm des Götterherrn bezeichnet, der für diesen wirkt. S. dazu unten. Und in gleicher Linie stehen die Titel „Speer, Schwert und Schild des Götterherrn", von denen unten die Rede sein wird.

m-í, gewiss für *mio*, falls nicht *miā* (femin.), = „ein". S. aber das zu in Z. 6 bemerkte.

Es folgt die Hieroglyphe für „Mann", . Darnach Widderkopf + *á*, darnach ' + *ś*. Im folgenden treffen wir auf ein Wort,

beziehungsweise eine Wortgruppe, das, bez. die in Zeile 3 durch den Widderkopf (+ *á*?) + *ś*, in Z. 3 ff. aber durch diesen Kopf + ʾ + *ś* ausgedrückt wird. Es scheint daher die Gruppe hinter „Mann“ im Anfang von Z. 3 hiermit gleichbedeutend zu sein. „Mann + Widderkopf + *á*“ finden wir aber auch auf Tafel XI in Z. 2 und auf Tafel XV in Nr. B Z. 3 zusammen. Also bildet ʾ-*ś* dahinter in unserer Inschrift anscheinend ein Wort für sich und zwar nach Z. 3 ff. im Nominativ, wie auf Tafel XIX Kol. „C“ Z. 6 und Tafel XXV Z. 6. Dasselbe in Bezug auf die Wortabtrennung lehrt auch der längere Passus auf Tafel XV in Nr. B Z. 3: „Mann Widderkopf *á í* Speer des *oiš-*“, vgl. mit unserer Stelle und dem ihr Folgenden: „Mann Widderkopf *á* ʾ-*ś*, d. i. *oiš-*, Speer des *oiš-*“. Vgl. auch Tafel XI Z. 2: „Mann Widderkopf *á mardio* (?) Füllenkopf (mit der Bedeutung „Eselsfüllen“)“, da ja *oiš-* 1) = „Eselshengst“ und 2) = „Herr“ und dgl. und der König als Kind des *oiš-*, des Götterherren, gilt.

Die Hieroglyphe „Mann“ mag *ar-* „Mann“ bezeichnen wie sonst. Die Lesung dafür ergiebt sich nur mit Hilfe des Armenischen, in dem *ark'ai* = „König“ einem hittitischen „Mann + ♀ (= *ḫ*(*á*); s. unten) + *á*“ = „König“ entsprechen dürfte. S. dazu schon meine Hittiter und Armenier. Da wir im Hittitisch-armenischen ein von *ar-* = „Mann“ scheinbar oder wirklich abgeleitetes Wort *ario* = armenischem *ari* „mannhaft“ haben, so führt der im Fall einer Lesung *ario* für „Mann“ vollkommene Parallelismus zwischen unserem „Mann Widderkopf + *á oiš-*“ und dem „*oiš- ár* Widderkopf (*á*)“ im Folgenden zu der Vermutung, dass „Mann“ hier die Lesung *ario* hat. Aber nötig ist das nicht. Auch ein *ar-* und ein *ario* (*arioio*) könnten ja einen Parallelismus vervollständigen.

Ist die Hieroglyphe ξ „Mann“ zu lesen, müsste der Widderkopf wohl ein Adjektiv andeuten: denn was „Mann + Widder“ bezeichnen könnte, sehe ich nicht ein, da es sich hier ja nicht um einen durch die Hieroglyphe ξ als Mannesnamen gekennzeichneten Personennamen „Widder“ handeln kann. Denn dann würde sich der ja mitten in nicht weniger als drei Inschriften mit lauter Titulaturen finden. Wäre aber die Hieroglyphe *ario* zu lesen, so könnte der Widderkopf ein Substantiv andeuten, vielleicht mit einer Bedeutung „Widder“. Eine solche Bezeichnung für den König, wie für den Gott im Folgenden (vgl. auch Tafel X Z. 7, Tafel XI Z. 3) wäre im Hinblick auf hebr. איל (*ayil*) u. s. w. (s. o. p. 236) schliesslich nicht unerhört. Vielleicht aber ist an anderes zu denken: der Widderkopf wechselt (s. unten) mit ♀ in zwei Gruppen für *Ḫamāt*. Eins dieser beiden Zeichen ist darum *ḫ*, das andere *ḫá* zu lesen (s. dazu unten). Nun entspricht „Mann + ♀ + *á*“ armenischem *ark'ai* (s. oben). Also ist es verführerisch, in „Mann + Widderkopf + *á*“ dasselbe Wort zu sehen. Der anscheinende Parallelismus zwischen „Mann *ḫ*(*á*) *á* ʾ-*ś* (= *oišo*)“ und „*oišoio arioio*

ḫ(á) (*-á*)" im Folgenden bliebe auch bei dieser Annahme, da wenigstens ein Anklang der beiden Wortgruppen aneinander nach wie vor bestände. Übrigens könnte auch bei dieser Annahme *ḫa-á* als Adjektivum betrachtet werden. Im Sumerischen bedeutet *lugal* = „König" eigentlich „grosser Mensch". Unentschieden muss bleiben, ob in „Mann + ♀ + *á*" = *ark'ai* und darum vielleicht in „Mann + Widderkopf + *á*" dem armenischen *i* ein in der Schrift nicht ausgedrückter Laut, z. B. *i*, entspricht. Vielleicht zeigt *í* hinter letzterer Gruppe auf Tafel XV in Nr. B Z. 3 ein solches *i* an, das übrigens nicht vorausgesetzt zu werden braucht: armen. *yaurai* „Stiefvater" soll ja griechischem *πάτρως* entsprechen.

Zu '-*ś* = *oišo* s. oben p. 234 ff.

Zur Lesung des Speers: In Z. 4 unserer Inschrift hat das Zeichen *í* + Nominativzeichen hinter sich, ebenso auf Tafel XV in Nr. B Z. 3 und auf Tafel III in Nr. B Z. 3, Tafel IV Nr. A Z. 3 und Nr. B Z. 2 hat es als Hieroglyphe für ein Wort im Nominativ ein *á* hinter sich. Ferner folgt dem Zeichen mehrfach ein *t́*, nämlich auf Tafel VI in Z. 2 (?), auf Tafel XI in Z. 4, auf Tafel XII in Nr. 1 Z. 3 und auf Tafel XLVI in Z. 2. Das Wort hatte also, falls *t́*, *á* und *í* hinter dem Speer alle als phonetische Komplemente betrachtet werden dürfen, am Ende *t́-á-í* oder *t́-í-á*. Meine Vermutung in dieser Zeitschrift Bd. 53 p. 464, dass dazu armenisches *ašteai* = „Speer" zu stellen ist, bleibt also nicht nur bestehen, sondern wird noch um einen Grad empfehlenswerter. Beachte auch *ś-t́* ' (für *át-*) in Tafel IX Z. 5 wegen „Speer" + *á* für *át* in Z. 4 unserer Inschrift. (Doch siehe auch das zu E in Z. 5 Bemerkte.) Denn ohne Bedenken ist die Annahme H ü b s c h m a n n's (A r m e n. G r a m m a t i k I S. 102) durchaus nicht, dass das Wort aus dem Persischen stammt. Das deutet er übrigens selbst an. D a m i t wäre freilich nicht ausgemacht, dass das Zeichen in unseren Inschriften auch „Speer" b e d e u t e t. Es könnte vielmehr an und für sich lediglich ein Rebus für irgend ein hittitisches Wort sein, das ähnlich wie eins für „Speer" lautete. Indes sprechen Stellen wie die unsrige, wo der Speer parallel mit dem Arm steht — denn, da *oišo* in Verbindung mit dem Speer nie das Nominativzeichen hinter sich hat, wohl aber der Speer am Ende von Z. 4, liegt eine Deutung: '„Speer" des *oišo*' schon an und für sich am Nächsten —, oder Tafel IX Z. 3 ff., wo der Arm, der Speer und das Sichelschwert gleichermaassen den König in seinem Verhältnis zum Götterherrn bezeichnen, oder Z. 6 unserer Inschrift, wo der König „Schild" des Götterherrn heisst, und Tafel XIX Kol. „C" Z. 2 und 1 v. u. sowie Tafel XLVI Z. 3, wo er in einem Atemzuge dessen „Speer" und dessen „Schild" heisst, ein Machtwort für eine direkte Deutung des Speers als „Speer". Werden doch die kriegerischen und mannhaften Tugenden des Königs vor allem hervorgehoben. Speer des Götterherrn, dessen Schwert und dessen Arm wäre der König, wie schon oben gesagt oder angedeutet, als dessen

Werkzeug vor allem in seinen Kriegen. Wie übrigens hier und sonst so oft der König der Speer des Götterherrn heisst, so ist dieser wohl auch jenes Speer und zwar nach Tafel VI Z. 2, wo „meines Speers“ auf den Götterherrn geht, falls das unsichere *í* hinter dem Speer phonetisches Komplement dazu ist. S. hierzu und vor allem zu *m* = armen. *im* = „mein“ unten.

Zum Eselskopf = *oiš-* s. oben p. 234 ff.

Zu H = *ár* s. oben p. 230, zu *ár* = *ario* oben p. 250 f.

Zum Lautwert *ḫ*(*á*) für den Widderkopf s. oben p. 254.

Zur Verbindung von *ár* mit dem Widderkopf s. Tafel XI Z. 4. In Z. 3 ib. liegt ein analog aussehender Fall vielleicht anders wie hier.

Ob *á* mit dem Widderkopf hinter *ár* zusammengehört oder zwischen dem folgenden Widderkopf und *ś* zu lesen ist, lässt sich nicht entscheiden.

Dass *ár* und *ḫ*(*á*) als Adjectiva zu *oiš-* gehören, wie in der Übersetzung vermutet ist, ist nicht sicher. Sie könnten auch zu „Speer“ zu ziehen sein. *ár* = *ario* heisst der Speer auch vielleicht Tafel XI Z. 4. Aber auch hier könnte das Wort zu vorhergehendem *oišo* (= ’-*ś*) gehören. Man kann hier lesen: *oišoio erkiraiā ario*(*ā*) oder *arioio aštiaii* (?) = „der mannhafte Speer des Gebieters des Landes“ oder „der Speer des mannhaften Gebieters des Landes“. Zu „Speer“ in Verbindung mit *á-í*, einem Synonym von *ario*, s. Z. 4 und die Bemerkung zum Zeichen zwischen dem Eselskopf und der Armhieroglyphe in Z. 6 sowie oben p. 234.

Das Folgende zeigt ganz klar, dass Widderkopf + (*á* +)*ś* dasselbe wie der Widderkopf und *ś* mit ’ dazwischen bedeuten, dass also das Wort *oiš-*, wie durch ’-*ś*, so durch *ś* allein oder *á* + *ś* ausgedrückt werden kann! S. zu diesen Gruppen oben p. 234 f.

Jedermann erkennt in dem Passus, der vom Widderkopf + *ś* + Nominativzeichen in dieser Zeile bis zu dem Nominativzeichen hinter der „Stiege“ in der folgenden Zeile läuft, eine Gliederung in drei, bez. sechs Teile. Auf den Widderkopf + ’, bez. *á* oder nichts, + *ś* + Nominativzeichen folgt in jedem der drei Abschnitte je ein Zeichen mit ›‹ darunter, bez. an beiden Seiten, nämlich ein „Wagebalken“, ein „Maiskolben“ und ein „Winkelmaass“, darnach in allen drei Abschnitten das Zeichen für *k'adji* = „stark“ (+ *í*) — s. dazu oben p. 252 —, darnach die „Stiege“ + ›‹ + Nominativzeichen. Das „Winkelmaass“, eines der drei mit einander wechselnden Zeichen, steht nun, wie Tafel IV Nr. A und B Z. 2 lehren — darnach *m* direkt dahinter zu lesen, und dahinter das letzte Zeichen in Z. 2 auf Tafel VI —, in Tafel VI Z. 2 parallel mit den sich auf den Götterherrn beziehenden Substantiven „Herr“, „König“ u. s. w. in Z. 2 f., unter andern auch mit *í-á-i m* (= „meines *í-á-*“), dem es auf Tafel XI in Z. 2 unmittelbar folgt. Es liegt daher am Nächsten, das nicht als Nominativ gekennzeichnete „Winkelmaass“ auch in unserer Inschrift auf den Götterherrn zu beziehen, sodass die „Stiege“,

mit dem Nominativzeichen hinter sich, des Königs Verhältnis zu diesem ausdrückte. Das nicht als Nominativ gekennzeichnete Adjektiv *k'adji* bezöge sich dann am Wahrscheinlichsten auf eben diesen.

Was vom „Winkelmaass“ gilt, muss dann auch von dem ihm parallelen „Wagebalken“ gelten. Und in der That haben wir auf Tafel XI in Z. 3 unmittelbar vor „meines *í-a-*“, das auf Tafel VI in Z. 2 parallel steht mit „meines ‚Winkelmaass‘“, „meines ‚Wagebalken‘“. Zu *m* = armenischem *im* s. unten.

Dasselbe gilt dann auch von dem „Maiskolben“, der sich in gleicher Stellung befindet, wie der „Wagebalken“ und das „Winkelmaass“. Damit wäre also auch der Götterherr gemeint. Das ist für Z. 4 f. auf Tafel VI, Tafel XXV Z. 4 und Tafel XXXIII Z. 3 wichtig.

Also heisst das Schema der drei parallelen Abschnitte, entsprechend der Anordnung der ganzen Inschrift: „ein . . iger (?) Gebieter, des starken . . ein . . .“. Leider lässt sich über Lesung und Deutung der vier Hieroglyphen „Wagebalken“, „Maiskolben“, „Winkelmaass“ und „Stiege“ garnichts sagen.

Z. 4.

Zum „Speer“ s. oben p. 255.

Das *á* vor dem zweiten „Speer“ könnte an sich als phonetisches Komplement dazu betrachtet werden. S. oben l. c. Doch wäre eine Wortfolge: „der *x*, der *x* des . .“ — *x* zuerst isoliert, dann mit einem Genitiv verbunden — immerhin auffallend. Und es giebt, wie z. B. Tafel XXXII Z. 4 zeigt — *á* zwischen Nominativzeichen und einem Worttrenner — sicher ein Wort, das man *á* schreiben konnte. In Bulgarmaden steht dies *á* l. c. zwischen „von Kilikien der König“ und „des Landes“, kann also Adjektiv zu „König“ oder „Land“ und im Notfalle ein „Land“ regierender Nominativ sein oder auch ein Partikelchen, z. B. mit der Bedeutung „und“; in unserer Inschrift liegt ein von „Speer“ abhängiger Genitiv oder ein dazu gehöriges Adjektiv im Nominativ am Nächsten. Für beide Stellen passt also ein Adjektiv im Nominativ.

Ein Nominativ liegt u. a. vor in Tafel IX Z. 5 und in Tafel XIX Kol. „C“ Z. 3 v. u. und darum wohl auch in Z. 2 und Z. 4 v. u., möglicherweise auch auf Tafel IX in Z. 2. Ein Genitiv hiervon liegt gewiss vor in -*íá*, in Verbindung mit *t́-í* = „Herr“ in unserer Inschrift Z. 4, mit *t́* auf Tafel XXXII in Z. 3 und mit der „Boje“ in Z. 2 ebendort, und, wenn auf Tafel IX in Z 2 unser ist, auch ibid. in Z. 5, und ferner in der Schreibung auf Tafel I in Nr. 3 und auf Tafel XXXII in Z. 2.

Von dem öfters *rí* geschriebenen Adjektiv *ario* war bereits wiederholt die Rede. Auf Tafel VI in Z. 2 findet sich *rí rí*, vermutlich für *ario ario* = „gar mannhaft“, also nach armenischer Art ein verdoppeltes Adjektiv zur Bezeichnung eines Elativs.

Auf Tafel XIX Kol. „C" Z. 4 v. u. aber liest man [1]*t́í-í rí t́-ṕ(d́)* [II] *í* [II] *rí rí*. Darnach scheint [II] ein Adjektiv zu sein, das zum Ausdruck eines Elativs wiederholt werden kann wie *rí*, und dazu seine Bedeutungssphäre von der von *ario* nicht allzu weit abzuliegen. S. hierzu bereits oben p. 256. An der angeführten Stelle wäre also zu übersetzen: „des mannhaften Herren ein gar . . iger, gar mannhafter . .". Zu *t́-ṕ(d́)* s. Tafel XXXI Nr. C Z. 2: *medzio dēio* (*t́*) Speer „Boje" *t́-ṕ(d́)* = „ein Speer des grossen Herrn, ein . . des Meisters". Zur „Boje" = „Meister", „Herr" und dgl. s. unten zu Z. 5, und zu *t́-ṕ(d́)* = armenischem *t'ev*, im Neuarmenischen schlechthin = „Arm", s. weiter unten.

Dieses Adjektiv [II] scheint nun wenigstens einmal mit *d́* zu wechseln. Denn bei Boghazköi und Fraktin findet sich *m* + [II] vor einem Bilde der Götterherrin, auf Tafel XXXIII aber in Z. 3 hinter einer Hieroglyphe, wohl für „Frau", + *ṕ(d́)* (vielleicht = *evo* = „sein"; s. unten) ein *m*, dann der Wortbeginner, dann ein *d́*, dann *ḿ ś*, wohl = *medzi-* = „gross". Es hiesse also wohl die Götterherrin in Bor „die . . ige *m* [2]), d. i. *Μα* = Mutter, die grosse", wie der Götterherr in Bulgarmaden und Bor „der grosse *ṕ(d́)ṕ(d́)* d. i. Papa-*Παπας* (s. oben p. 233)", und bei Boghazköi und Fraktin „die . . ige *Μα*". Somit ist es durchaus möglich, dass *d́* soviel wie [II], also etwas wie „tapfer" bedeutet. Dazu vgl., dass an unserer Stelle *d́* in Verbindung mit dem „Speer" erscheint, auf Tafel XI in Z. 4 aber vielleicht *d́r* = *ario*, nach dem ersten Absatz oben wohl ein Synonym von [II], und *ś-t́* [II] in Z. 5 auf Tafel IX, nach oben p. 255, vielleicht = Speer + [II].

In Z. 5 von Tafel XI folgen sich: *t́ d́r oiš- d́-í*, d. i. „des mannhaften (*arioio*) Herrn (*dēio*), des . . igen(?) Gebieters", und im letzten Grunde w e g e n d e s a r m e n i s c h e n *air* = „Mann" (aus ursprünglichem *ar-* nach Analogie von *hair* mit dem Plural *hark'* zum Plural *ark'* gebildet?) übersetzen wir zunächst versuchsweise, indem wir „Mann" + *d́-í* in Z. 5 unserer Inschrift berücksichtigen, in Hamat (Tafel III Nr. B, Tafel IV Nr. A und B Z. 1) „*r d́-í* der Göttin *x*" mit „der . . ige Mann der Göttin *x*". Dass in Djerabis XI l. c. *d́-í* hinter *oiš-* ein lobendes Adjektiv ist, legt

1) Zu dem *tí* vorhergehenden Zeichen vgl. Tafel XV Nr. A Z. 2 (dasselbe Zeichen vor *t́í* = „Herr"), Tafel XXII (dasselbe Zeichen vor *t́í* + *rí* oder *íd́*), Tafel XXIX Nr. 16 (vermutlich dasselbe Zeichen vor *t́*) und Tafel XXXIV Nr. B (dasselbe Zeichen hinter der Hieroglyphe, die nach den Skulpturen und Beischriften von Fraktin zu schliessen in Djerabis (Tafel IX und XI) etwas wie „Herr" bedeutet). Der „Herr" ist in allen diesen Fällen sicher der Götterherr.

2) *m* mit folgendem *d́* auf der Vorder- und Rückseite eines unveröffentlichten Amuletts jedoch, über der Gotteshieroglyphe, die sich z. B. in Nr. 18 auf Tafel XL unter *m* und auf Tafel XLI in Nr. 2 findet — als eine Hieroglyphe für den Geliebten der Götterherrin — wird wohl wegen eben dieser Amulettinschrift = *Μα* allein sein, so gut wie *m* auf Tafel XL Nr. 18.

das vorhergehende *ár* = *ario* hinter *í* = *dēi*, dem Synonym von *oiš-*, nahe, und Z. 6 unserer Inschrift, die hinter *arioio dēio oišoio* ein *medzio* (Genitiv von *medzi* = „gross") bietet, scheint dafür eine Bestätigung zu bieten; in Hamat aber ist l. c. jedenfalls entweder *r* oder *á-í* ein Substantiv und das andere Wort möglicherweise ein lobendes Adjektiv. Hier haben wir also wahrscheinlich *á-í* mit *ár-* = „Mann" verknüpft, und in Djerabis l. c. im Parallelismus mit einem von *ar-* abgeleiteten Adjektiv. Da nun und *á* nach oben p. 257 f. ein Synonym von *ario* auszudrücken scheinen, so dürfte mit *á-í* dasselbe Adjektiv gemeint sein. Hierzu ist darum wegen *í* vor *ario ario* auf Tafel XIX Kol. „C" Z. 4 v. u. „Mann *á-í* *á-í*" in Z. 5 unserer Inschrift zu beachten und, dass *r á-í* in Hamat hinter der Faust, der Hieroglyphe der Götterherrin, *r* + „Mann" hinter derselben in Bor (Tafel XXXIII Z. 2) zu entsprechen scheint, ob nun *r* = „Mann" = *ar-* und die Hieroglyphe „Mann" = *ario* (s. oben p. 254), oder, was doch weit wahrscheinlicher ist, „Mann" = *ar-* und *r* = *ario* ist. Zum Adjektiv *á-í* ist ferner zu beachten Tafel XXV Z. 6, Tafel XXXIII Z. 4, Tafel XLVI Z. 3 (*á-í oiš-* wie auf Tafel XI in Z. 5 *oiš- á-í*). Zu einer eventuellen Lesung *hái* s. zu „Mann *á í* *á í*" in Z. 5.

Dass sich aus der Gleichung *á* = = *á-í* eine Stütze für eine problematische Lesung *ái* des Zeichens gewinnen liesse, ward bereits oben p. 239 angedeutet.

Von Wichtigkeit ist die nunmehr doch wohl gesicherte Eruierung des Adjektivs *á-í* (geschrieben , *á*, *á-í* etc.), mit einer der von *ario* = „mannhaft" verwandten Bedeutung, für eine Feststellung des Gebietsnamens im Titel der Könige von Hamat. Kann *á-í* sonst stets ein Adjektiv mit etwa einer Bedeutung „tapfer" sein, so liegt gar kein Grund vor, es in Hamat hinter *r* anders und zwar, wie ich es bisher gethan, als ein Pronomen *ai-* mit der Bedeutung „dies" zu deuten. Es braucht also in Hamat nicht zu heissen „der König von diesem *x*", sondern kann wie in den übrigen Inschriften „der König von *x*" heissen. Damit wird es nicht nur von neuem (s. bereits diese Zeitschr. Bd. 48 S. 321) möglich, sondern schon an sich äusserst wahrscheinlich, dass + *x*, bez. Widderkopf + *y* den Namen für das Gebiet von *Ḥamat* bezeichnen; und, dass phonetisches Komplement zu = *Kummuḫ-* ist (s. unten), macht es sicher. Damit aber fällt aller Wahrscheinlichkeit nach unsere Lesung *Hamat* für die Gruppe [1]) (auf Tafel V in Z. 1 und Tafel VI in Z. 2 f.), und als wahrscheinlichste Lesung für: „Land" + + steigt auf *erkiraiā im-* = „meines Landes". S. oben p. 239 f. und unten.

1) Hierfür im folgenden P.

Zum „Speer“ s. oben p. 255.

Zum Eselskopf s. oben p. 234 ff.

Zu *t́-í* = „Herr“ s. oben p. 247.

Zu einer eventuellen Verbindung von *oiš-* und *dēi* s. o. p. 235 f. Wahrscheinlich aber ist *t́-í* vom folgenden *ś-t́(í)r* abhängig, wie sein Synonym *oiš-* oben in Z. 2.

Zu *ś-t́(í)r* = „Sohn“ s. oben p. 247 f.

Zu [Hieroglyphe] = *medzi* s. zuletzt diese Zeitschr. Bd. 53 S. 464 f. Vielleicht ist auch auf Tafel XIX Kol. „A“ in Z. 5 *ś* phonetisches Komplement zu [Hieroglyphe].

Zu „grosser Sohn“ s. wohl auch Tafel XXXIV Nr. A Z. 2.

Das zunächst hinter *medzi* folgende möglicherweise von „grosser Sohn“ abhängig, vielleicht aber und wahrscheinlicher alles, den Kopf mit ausgestreckter Zunge + *í* eingeschlossen, von dem Vorderarm mit Hand. In letzterem Falle wäre, wie schon bemerkt, als ein zu „grosser Sohn“ gehöriger Genitiv *t́-í* davor zu betrachten.

Zur folgenden mit [Hieroglyphe] beginnenden Gruppe, = „König von Kilikien“, s. oben zu Z. 1. Dass dahinter nicht das Nominativzeichen steht, wie in Z. 1 und Z. 6, legt es äusserst nahe, sie nicht als Nominativ mit einem dazu gehörigen Genitiv aufzufassen. Zu deren Abhängigkeit von *ś-t́(í)r* oder besser von einem später folgenden Wort s. oben. Mit dem „König“ von Kilikien, dessen Sohn der König von Kilikien wäre, kann sein irdischer Vater, kann aber nach Z. 2 und anderen Stellen ebensogut der Götterherr gemeint sein, somit auch auf Tafel III in Nr. A Z. 1 und Nr. B Z. 3.

Zu [Hieroglyphe] [Hieroglyphe] = „Kiliker“ s. oben p. 240 ff. Davon gilt natürlich alles, was oben von dem vorhergehenden „König von Kilikien“ gesagt ward.

Eine Annahme, dass *t́-í* mit [Hieroglyphe] [Hieroglyphe] davor hier „Herr von Kilikien“ bedeutet, eine Verbindung, wie sie auf Tafel I in Nr. 3 und auf Tafel VI in Z. 3, wie wohl auch auf Tafel XXII vorliegt, hindern Z. 2 und Z. 6 unserer Inschrift.

Zu [Hieroglyphe]-*ídá* s. oben p. 257 ff.

Zum menschlichen Kopf mit ausgestreckter Zunge s. oben p. 223 f.

Zum Arm = *b(h)azá* s. oben p. 252 f.

Scheinbares *-m* gewiss = *m-í* in Z. 3.

Die folgende Hieroglyphe, eine Hand mit irgend einem Werkzeug, findet sich auch in Z. 5, ferner auf Tafel III in Nr. B Z. 3, Tafel IV Nr. A Z. 3, Tafel V Z. 2, Tafel VI Z. 4. In Z. 5 wechselt sie in zwei, bis auf ein Wort identischen, Wortgruppen mit der „Boje“. Dies Zeichen findet sich auf Tafel XXXII in Z. 2 ebenso mit dem Genitiv [Hieroglyphe]-*ídá* verbunden, wie in unserer Zeile *t́-í* und in Z. 3 auf Tafel XXXII *t́*. Ferner finden wir, wie auf Tafel V Z. 1 wohl: „des . . igen Herrn (*dēio*) meines Landes ([Hieroglyphe] [Hieroglyphe] [Hieroglyphe] P), des . . igen *oiš-*, d. i. Gebieters, des Landes ein *x*“, so wohl auf Tafel XXXII in

Z. 5: „von Kilikien, meinem Lande des . . „Boje“ ein x“; andererseits auf Tafel XIX Kol. „A“ in Z. 1 v. u. und wohl auch in Kol. „B“ Z. 5 und 9 „Hand mit Instrument“ und im Parallelismus damit *oiš-* als Genitive von dem *ustr* = „Sohn“ bez. von dem *zavak* = „Same“ entsprechenden Worte abhängig. Endlich finden wir in den parallelen Ausdrücken in Z. 5 unserer Inschrift die Handhieroglyphe ganz ebenso wie die „Boje“ mit *t́(-t́)* = „Herr“ verbunden (s. auch Tafel VII Z. 2), wie die erstere an unserer Stelle mit *oiš-*. Daraus darf mit grosser Sicherheit geschlossen werden, dass die Handhieroglyphe (Hand mit Werkzeug) so gut wie die „Boje“ ein Synonym von *oiš-* und *dēi* bezeichnet. Das schneidende oder durchbohrende Werkzeug in der Hand mag auf eine kriegerische Betätigung des mit der Hieroglyphe Bezeichneten hindeuten. Für deren Lesung fehlt uns jeder Anhalt. Ob sie an unserer Stelle als Nominativ den König oder als Genitiv den Götterherrn bezeichnet, kann ich nicht sicher sagen. Ist das folgende *oiš-* aber Nominativ, so muss die Handhieroglyphe wohl einen gleichen andeuten.

Zu *oiš-* s. oben p. 234 ff. Ob hier [Hieroglyphe]-*ś* phonetisches Komplement zum folgenden Eselskopf, oder zweimal *oiš-* zu lesen ist, einmal als Nominativ und auf den König bezüglich und einmal als Genitiv und auf den Götterherrn bezüglich, ist fraglich. Vgl. das oben zu der vorhergehenden Hieroglyphe bemerkte.

Zum „Speer“ s. oben p. 255.

Z. 5.

Das Bein, bez. Unterbein mit Knie findet sich für einen Nominativ in der Löwenjagdinschrift *Mutalu*'s von Kommagene (Tafel XVI) wie in dessen Steleninschrift von Izgin (s. oben p. 222) vor dem Königsnamen, ferner in derselben Inschrift Kol. „A“ in Z. 3 und auf Tafel XI in Z. 2, auf Tafel XXXV in Z. 3 und in Nr. 4 auf Tafel XLV vor einer sonst nur noch in der Löweninschrift auf Tafel XXI in Z. 1 vorkommenden Hieroglyphe, die, falls nicht etwa ein Tierkopf mit „Mann“ davor in Z. 3 ibid., den Namen des Königs der Löweninschrift ausdrücken dürfte. Auf Tafel XIX in Kol. „A“ Z. 2 f. lesen wir: *t́t́* (d. i. Herr) Bein *oiš-* (d. i. Gebieter) *hát́* = „ein- . . Herr-, ein- hatischer(n) Gebieter-“. Hiernach deutet das Bein vielleicht auch ein Adjectivum an. Nun bezeichnet im Armenischen *otn* ausser „Fuss“ auch „Bein“, *otn* geht auf *pod-*, wohl über *hod(t)-*, zurück und müsste im Hittitischen so — wenn nicht *od(t)* — lauten (s. oben p. 248 f.). In Z. 5 von Tafel XI lesen wir aber *hato dēi hato oišo* = „ein hatischer Herr, ein hatischer Gebieter“ (s. unten zu *'-t́* in Z. 6). Darnach ist es verführerisch, dem Bein den Lautwert *át́* oder, wie der Hand mit dem Messer, mit dem es auf Tafel XIX in Kol. „A“ Z. 2 f. wechselt, *hát́* zuzuerkennen und dadurch an allen Stellen, wo es vorkommt, ein *hat(i)o* = „hatisch“ oder *Hat(i)o* = „Hatier“ ausgedrückt zu sehen. Ein *át́*

als Ausdruck für *hat(i)o* könnte nicht Wunder nehmen, da dies ja wohl auch *á-t́* geschrieben wird (s. unten zu *'-t́* in Z. 6). Aber vielleicht ist die Annahme bedenklich, dass neben einem Fuss = *(h)od* für *t́* ein Bein = *(h)od* für *(h)át́* gebraucht ward. Ist das Bein *(h)át́* zu lesen, dann beginnt (s. o.) die Inschrift von Izgin mit: „Ich bin der Hatier *Mutalu*, der König von Kommagene, der Könige König und Herr". Zu *hat(i)o* s. oben p. 230 ff.

Nach dem oben zu dem Bein bemerkten ist es denkbar, dass die Gabel hinter dem Bein die Hieroglyphe für den Königsnamen ist.

Die Hieroglyphe zwischen der Gabel und [Hieroglyphe] ist nicht genau gleich der Hieroglyphe [Hieroglyphe] in Z. 3, aber doch wohl nur eine Variante dafür, = *ar-* = „Mann" oder = *ario* = „mannhaft". S. oben p. 253 f.

Zu *á-í* s. oben p. 257 ff.

Zu „Mann" + *á-í* s. oben p. 258 f.

Falls [Hieroglyphe] = *áí* wäre (s. oben p. 239 f.), könnte das zweite *á-í* phonetisches Komplement zu [Hieroglyphe] sein. Da es aber mit grosser Wahrscheinlichkeit das *h* in *Hat(i)o* ausdrückt (s. unten zu [Hieroglyphe]*-t́* in Z. 6), so mag es auch hier, als Zeichen für ' und ähnliche Laute, *h* im Anlaut ausdrücken, und *á-í* = „tapfer" wäre dann wohl genauer = *háí-*, wie *á-t́* auch für *hato* und *á-t(í)r* für *hatro* zu stehen scheint (s. unten zu [Hieroglyphe]*-t́* in Z. 6). Jedenfalls scheint hier ein doppeltes *á-í* als Ausdruck für einen Elativ vorzuliegen. S. oben p. 258 und zu Mann + *(h)áí* + *(h)áí* s. speciell Tafel VIII Nr. A Z. 2.

Man sieht ohne weiteres, dass nun zwei Wortgruppen folgen, die bis auf ein Wort vollkommen identisch sind. Vgl. Z. 3 f.

Zur Gruppe *ḥ(á) oiš-* s. oben p. 254 f. und 256.

Zu „Hand mit dem Instrument" s. oben p. 260 f. Dass es hier wie das folgende *t́* = *dēio* im Genitiv steht und von demselben Worte, wie dies, abhängig ist, was dann auch von der „Boje" im folgenden gelten würde, lässt sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus Z. 3 f. schliessen, in denen auf „der . . ige (?) Gebieter" dreimal eine gleichartige Verbindung mit nur jedesmal wechselndem Genitiv folgt.

Es folgt *t́*, = *t́-í* in der zweiten Gruppe, gewiss = *dēi-* = „Herr". Dass *t́*, bez. *t́-í* nicht etwa phonetisches Komplement zum folgenden

E sind, ergiebt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit daraus, dass dessen Lautwert *ś* als ersten Konsonanten haben dürfte. Vgl. Tafel X Z. 6 f., Tafel XIX Kol. „C" Z. 8 und Tafel XLI Nr. 1, sowie wohl auch Tafel XLVI Z. 2 und 3. Kind Messer *í á* Eselskopf (= *oiš-*) in Kol. „A" letzte Zeile von Tafel XIX, verglichen mit *ś t́ í* [Hieroglyphe] *ś* [*ś*?!] *-ṕ(a)*, wohl = „*ś-t́-í oiš-* Kind" ib. in Kol. „B" Z. 9, lässt darum die Frage zu, ob *ś-t́-í* einen Kasus von E bezeichnet. Zu *ś-t́* s. vielleicht Tafel IX Z. 5. Aber hier mag es = armenischem *ašteai* = „Speer" sein. S. oben p. 255. Wie *ś t́* auf Tafel XIII in

Nr. 5 aufzufassen ist, weiss ich nicht. Dass das Messer ein Adjektiv bezeichnet, wie ich bereits in dieser Zeitschr. Bd. 48 S. 479 Abs. 4 behaupten konnte, bleibt bestehen; soweit ersichtlich, erscheint es, so oft es auch vorkommt, nie als Träger eines Adjektivs.

Die folgenden zwei Zeichen — vor H = *ár*; s. oben p. 229 f. — finden wir auch auf Tafel V in Z. 3 in gleicher Reihenfolge zusammen und zwar zweimal, an der zweiten Stelle von einem Zeichen für „gross" oder dgl. gefolgt, an der ersten von E, das an unserer Stelle davor steht, und [Zeichen] = *rí*, das nach dem oben p. 228 ff. bemerkten gewiss mit dem an unserer Stelle dahinter stehenden *ár* gleichbedeutend ist, also wie dieses *ario* = „mannhaft" andeutet. Wenn die Hand mit dem Werkzeug und das folgende *dēi*- Genitive sind, die den Götterherrn charakterisieren, das Messer aber und *ario* Adjectiva im Nominativ sind, müssen die beiden Zeichen zwischen [Zeichen] und *ár*(*io*)˙ — falls nicht nur eins von beiden — ein Verhältnis des Königs zum Götterherrn andeuten. Dem ersten von ihnen folgt auf Tafel XIII in Nr. 8 und auf Tafel XV in Nr. B Z. 2 gleichermaassen *t́*.

Zur folgenden Gruppe — Widderkopf bis *ár* — s. das eben bemerkte.

Zu der „Boje" = „Herr" oder dgl. s. oben p. 260 f. und 262. Nach meiner Kopie von Tafel VII und auch nach der Messerschmidt's, nach Tafel XIX Kol. „A" Z. 4 etc. und Tafel XLVI Z. 3 besteht diese, nach unserer Inschrift anscheinend einheitliche, Hieroglyphe wohl ursprünglich aus zwei Teilen, dem oberen Teil der jetzigen Ligatur und [Zeichen] = *m*. In der That finden wir nun diesen oberen Teil bez. Etwas, das ihm entsprechen kann, ohne [Zeichen] auf Tafel V in Z. 2 und auf Tafel VI in Z. 4, und zwar beide Male unmittelbar hinter der Handhieroglyphe, die in unserer Zeile mit der „Boje" wechselt. Somit dürfte [Zeichen] als phonetisches Komplement des oberen Teiles der Hieroglyphe aufzufassen oder *im*- zu lesen und „mein" zu deuten sein. Letztere Erklärung ist aber wegen Tafel XXXII Z. 5: „von Kilikien, (von) meinem Lande, des „Boje" . . ein Schild (?) (dazu die Bemerkung zu [Zeichen] in Z. 7)" sehr unwahrscheinlich. Zu -*m*- = „mein" s. unten.

Zu *á*-[Zeichen]-

Z. 6.

ś und dem Eselskopf = *oiš*- s. oben p. 234 ff. Hier gilt von dem doppelten *oiš*- dasselbe wie von dem in Z. 4 am Ende.

Das folgende Zeichen ist mir sonst unbekannt. Der Speer darin lässt wegen des ihm vorhergehenden *oiš*- an die oben p. 255 besprochene Verbindung „Speer des *oiš*-" denken. Vgl. zu dem Zeichen Tafel XII Nr. 3.

ś + *ár* + *á* vielleicht = „König"; s. oben p. 227 ff. Möglich aber, dass *ár*-*á* einen Kasus von *ario* = „mannhaft" darstellt und

ś einen von *oišo* = „Eselshengst" und „Herr". Übrigens giebt es für die Gruppe noch andere mögliche Deutungen.

Zum „Wagebalken" als einer Bezeichnung für den Götterherrn s. oben p. 256 f.

Darauf folgt ein sonst vielleicht nicht vorkommendes Zeichen; doch folgt dem „Wagebalken" auf Tafel XX in Z. 2 und auf Tafel XXIV in Nr. A eine ganz ähnliche, damit also vielleicht dem Ursprung nach identische Hieroglyphe.

Der Kreis findet sich auch auf Tafel XI in Z. 5, auf Tafel XXIII in Nr. C Z. 1 und auf Tafel XXXII in Z. 4. Bedeutung ganz unbekannt. Das an zwei Stellen dahinter folgende [Zeichen] (einmal sicher [Zeichen] = *íá*) mag zeigen, dass es sich dort um einen Genitiv handelt.

Zu [Zeichen] s. zuletzt diese Zeitschrift Band 53 p. 451 f. Dort bin ich einer richtigen Erklärung des Zeichens näher gekommen, hoffe aber, ihr heute noch näher zu rücken.

Nach Tafel XXXII Z. 1, wo [Zeichen] vor I C und [Zeichen] erscheint, dürfte es, gegen eine frühere Ansicht von mir, recht unwahrscheinlich sein, dass das Zeichen lediglich als Wortbeschliesser fungiert. Daraus würde folgen, dass es ein Wort oder doch einen Laut vertritt. Auf Tafel VII steht es hinter *ś-ḫ(á)*, hinter dem wir auf Tafel XXXIII in Z. 4 das Adjektiv *á-í* (s. oben p. 257 ff.) treffen; auf Tafel IX in Z. 2 findet es sich hinter *tí rí r*, d. i. „der *r* des mannhaften Herrn", auf Tafel XIX aber haben wir in Kol. „C" Z. 4 v. u. *tí-í rí í-p'(á)* [Zeichen]*-í* [Zeichen] *rí rí*, d. i. „ein gar tapferer, gar mannhafter *í-p'(á)* des mannhaften Herrn"; auf Tafel XXXII in Z. 1 folgt auf [Zeichen] + *á* = „König" [Zeichen], in Z. 4 aber *á* (für *á-í*; s. oben p. 257 ff.); auf derselben Tafel in Z. 1 und auf Tafel XXXIII in Z. 2 findet sich ein Verhältnis zum Götterherrn ausgedrückt durch *p'(á)-ś-á* + [Zeichen], d. i. nach p. 229 oben „ein *p'(á)-ś-á* [Zeichen]", auf Tafel XLVI in Z. 2 f. aber vermutlich (s. oben p. 251) durch *p'(á)-ś-á* + *r* = *ario* = „tapfer". Aus allen diesen Stellen scheint für das Zeichen eine Bedeutung wie die von *áí-* oder *ario* zu erschliessen zu sein. Und gegen eine derartige Auffassung der Hieroglyphe kann wenigstens keine Stelle Widerspruch erheben, auch keine der drei Stellen — s. Tafel IX Z. 4 und Tafel XXXII Z. 4 —, an denen ein Zeichen zu finden ist, das jeweilig von einem Zeichen [Zeichen] in derselben Inschrift ein wenig verschieden, aber doch wohl nicht zu unterscheiden ist. An diesen drei Stellen hätte das Zeichen ein *m* direkt hinter sich, das, da jenes — als Hieroglyphe für ein Adjektiv — wohl weder ein *im-* = „mein" (s. dazu unten) noch ein *mio* = „ein" hinter sich haben könnte, dessen phonetisches Komplement sein dürfte. Nicht irre machen dürfen uns wohl Z. 3 und 4 unserer Inschrift mit ihrem *m-í* hinter dem Arm = *p'(á)-ś-á*, das eine frühere Ver-

mutung von uns über 𐀀 zu bestätigen scheint, wonach es Ideogramm von *mio* = „ein" ist. Denn wenn auch nach dem oben Bemerkten 𐀀 gerade mehrfach auf *p'(á)-ś-á* folgt, so kann ich doch an vielen Stellen mit einer Bedeutung „ein" für 𐀀 nichts Rechtes anfangen.

Zum folgenden *ár t'-í* = *arioio dēio* vgl. Tafel VI Z. 4, Tafel IX Z. 1 f., Tafel XI Z. 4 f., Tafel XIX Kol. „C" Z. 4 und 2 von unten, Tafel XXI Z. 3, Tafel XLVI Z. 2.

Zu *á*-[Zeichen]-*ś* = *oiš*- s. oben p. 234 ff.

Zu *medzi* = „gross" s. oben p. 260.

Zur „Boje" s. oben p. 263.

Das folgende Zeichen nur hier, auf Tafel XIX Kol. „C" letzte Zeile und auf Tafel XLVI in Zeile 3, in drei einander ähnlichen Passus [1]), an allen drei Stellen hinter der „Boje". Dies Zeichen und der „grosse Herr" davor in unserer Zeile deuten auf den Götterherrn; im folgenden bezeichnet der Nominativ „König von Kilikien" den König, daher wohl auch das vorhergehende *dēi*- = „Herr" und *oiš*- „Gebieter" und darum wohl auch das nach Tafel XI Z. 5 damit zusammengehörige [Zeichen]-*t'*. Somit dürften das Zeichen hinter der Boje und *í* den König in seinem Verhältnis zum vorhergenannten Götterherrn bezeichnen. Nach Tafel XLVI Z. 3, so wie sie von Anderson im Journal of Hellenic Studies 21 S. 323 veröffentlicht ist, gehört der senkrechte Strich unter der Hieroglyphe vielleicht nicht mit dem übrigen Teil zusammen, der eine frappante Ähnlichkeit mit einem hittitischen Schilde hat, wie er in Sindjirli dargestellt ist (s. Messerschmidt, Hettiter p. 16) und ähnlich auch auf ägyptischen Denkmälern (s. W. M. Müller, Asien und Europa p. 328). Auf Tafel XLVI in Z. 3 finden sich nun unmittelbar hinter einander: „ein „Speer" und: „ein „Schild" des Meisters (Herrn und dgl.)" und auf Tafel XIX Kol. „C" vorletzte und letzte Zeile: „ein Speer des *oišo* (= Gebieters)" und dahinter: „ein „Schild" des Meisters". Das drängt kräftigst zu der Annahme, dass, wie der Speer, so die einem Schilde sehr ähnliche Hieroglyphe einfach das ausdrückt, was sie darzustellen scheint: der König ist, wie schon oben bemerkt, ein Schwert, ein Speer, ein Arm, ein Schild des grossen Gottes als der, der seine Schlachten

1) Die Passus von der „Boje" bis [Zeichen] in unserer Zeile und auf Tafel XLVI Z. 3 sind vollkommen gleichbedeutend, da die vier Varianten nach meinen früheren Entzifferungen die Lesung nicht tangieren:) (hat keinen Lautwert und kann nach Belieben verwandt werden und fehlen; [Zeichen] und [Zeichen] sind gleichbedeutend; [Zeichen] kann als Determinativ für „Mann" geschrieben und entbehrt werden; [Zeichen] kann als Worttrenner nach Belieben verwendet werden. Was sagen hierzu die Herren Messerschmidt etc., die die Inschriften noch nicht entziffert sein lassen?

kämpft. Die Hieroglyphe würde dann den hittitischen Schild von vorne gesehen zeigen, und die zwei runden Vertiefungen an der Hieroglyphe auf Tafel XIX und XLVI würden etwa vorne herausstehenden Enden des Schildriemens entsprechen, wenn nicht etwa zwei Buckeln. Zum senkrechten Strich darunter s. die Bemerkung zu dem auch damit versehenen Zeichen in Z. 7, mit vielleicht gleicher oder so gut wie gleicher Bedeutung.

Ein -*t'*- findet sich anscheinend als eine Gruppe hier, auf Tafel XI in Z. 5 und auf Tafel XLVI in Z. 3. Dass diese drei Zeichen zusammengehören, wie ich früher für Tafel XI Z. 5 angenommen habe, ist aber nicht so fraglos. An der letzten Stelle folgt den drei Zeichen *ś*, an unserer Stelle vielleicht oder vielmehr wohl auch, und auf Tafel XI ebenfalls *ś*, darnach der Eselskopf, für den + *ś* als eine phonetische Schreibung oben p. 234 ff. eruiert ward. Sehr wohl möglich ist es daher, ja sogar wahrscheinlich, dass und *t'* zwar zusammengehören, andererseits aber das zweite zum folgenden *ś* gehört.

Wir hätten also drei Wörter zwischen dem *í* hinter dem Schilde einer- und andererseits, nämlich *'-t*, *'-ś* und *dēi*. Nun hat es sich herausgestellt, dass sich Z. 5 auf Tafel XI und Z. 6 f. unserer Inschrift sehr nahe berühren: dem *arioio dēio oišoio medzio* in Z. 6 unserer Inschrift entspricht *dēio arioio oišoio á-í* in der anderen Inschrift l. c. (*á-í* ist ja ein lobendes Adjektiv wie *medzi*!); auf diesen Passus folgt der Mann mit ausgestreckter Zunge, dann: *X oišoio* Speer *áí* (?), entsprechend dem Passus: *X oišoio áí* (?) Arm mit Hand in unserer Inschrift (zum Wechsel von Speer und Arm mit Hand in Verbindung mit *áí* (?) s. Tafel IX Z. 3 f.); dann folgt auf Tafel XI *hat(i)o(-t')* *dēi* *'-t' oišo*, mit dem jedenfalls der uns beschäftigende Passus in unserer Inschrift: *'-t' oišo dēi* zusammenzustellen ist; es folgt auf Tafel XI *Y* [1]), parallel „Boje + F“ in Z. 7 unserer Inschrift. Also abgesehen von dem aus Z. 1 wiederholten „der König von Kilikien, ein Kiliker“ findet sich von Z. 7 f. unserer Inschrift der ganze Passus von *rí* = *arioio* bis F in Z. 5 von Tafel XI wieder, nur dass für *á-í* (etwa = „tapfer“) hier auf unserer Tafel *medzi* = „gross“, für den Mann mit ausgestreckter Zunge anscheinend die „Boje“ (wohl mit ähnlicher Bedeutung; s. oben p. 223 f. zum Kopf mit ausgestreckter Zunge) und ein Schild, für den Speer der auch anderswo damit wechselnde Arm mit Hand, für ein liegendes Kreuz die Boje steht und für „*hat(i)o dēi '-t' oišo*“ „*'-t' oišo dēi*“. Nun heisst *hato* „hatisch“ oder „Hatier“, also *hato dēi* gewiss „ein hatischer Herr“; ferner ist *oišo* ein Synonym von *dēi*, also *'-t'* vor *oišo*, das doch dem *hato* vor *dēi* zu entsprechen scheint, zum mindesten ein annäherndes von *hato*; in der entsprechenden

1) Hierfür im folgenden F.

Gruppe aber in unserer Inschrift folgen auf *'-t́ oišo* + *dēi.* Da entgeht man der Vermutung nicht, dass *'-t́* einfach eine phonetische Schreibung für *hato* ist, und dass auf Tafel XI — wie vermutlich auch in Z. 2 f. in Kol. „A" auf Tafel XIX; s. oben p. 261 f. — zu deuten ist: „ein hatischer Herr, ein hatischer Gebieter", in unserer Inschrift aber „ein hatischer Gebieter und Herr". Damit wäre zugleich von der oben p. 239 f. ausgesprochene Verdacht genommen, es könne statt ' (und *h*) etwa *áí* bezeichnen. Auf Tafel VI finden wir in Z. 3 ein Wort *á-t́*, ferner vielleicht auf Tafel X in Z. 6, ferner auf Tafel XI in Z. 4, endlich auf Tafel XLVI in Z. 1 ff. An der erstgenannten Stelle ist es mit *oišoio* = „des Gebieters" verbunden, auf Tafel XI mit *dēio* = „des Herren", auf Tafel XLVI in Z. 2 (und 3) vielleicht mit *dēi-*, wie *'-t́* und *hato* in unserer Inschrift und auf Tafel XI in Z. 5 mit *oišo* und *dēi.* Und *hát́* für *hat(i)oio* finden wir mit *oišoio* verbunden auf Tafel XI in Z. 2, ferner *hát́* = *hato* oder *hatoio* mit *oišo* oder *oišoio* auf Tafel XIX in Kol. „A" Z. 3 und Kol. „C" Z. 4 und vielleicht auch ibid. in Kol. „C" Z. 8 und in Kol. „A" Z. 7 und auf Tafel XXV in Z. 2 f. Darnach dürfte auch *á-t́* = *hat-* sein, sodass man keinen Anstoss daran zu nehmen braucht, dass ' für *h* gebraucht wird. Zum Bein, vielleicht = *át́*, wenn nicht = *hát́*, und dann für *hato* s. oben zu Z. 5. Zu *hato* s. oben p. 230 ff. Zu *á-t́(í)r* vermutlich = *hatro* s. unten.

Zu dem folgenden „König von Kilikien, der Kiliker" als Rekapitulation des gleichen Passus in Z. 1 f. s. oben dazu und vgl. Tafel XIX Kol. „C" letzte Zeile, wo ebenfalls am Schluss der Inschrift *Kám-mágh-á* + „König" im Anfang der Inschrift (Z. 1 f. von Kol. „D") wohl wiederholt wird. Denn dort ist unter mit Strich am unteren Rande links nach Tafel XXI Z. 1, Tafel XXIV Nr. B und Tafel XXV Z. 3 (vgl. Z. 6 am Schluss (?)) wohl zu ergänzen zu , wovon der rechte obere Rand erhalten wäre, + + , deren obere Teile erhalten sind, = „ein Kommagenier, der König von Kommagene". Zu = Kommagene s. unten.

Das Zeichen hinter „Kiliker" mit *oiš-* dahinter ist gewiss dasselbe, wie ein ähnliches auf Tafel XI in Z. 5 mit *oiš-* darunter und wie ein ähnliches auf Tafel V in Z. 2 und auf Tafel VI in Z. 4 f. Nach der Gestalt der Adlerhieroglyphe in Nr. 3 auf Tafel I zu schliessen, ist es möglich, auch in unserer Hieroglyphe das Bild eines Vogels zu sehen. Der schräg-aufwärtsgehende Ansatz vorne an dem Zeichen, der auf Tafel XI nicht erscheint, könnte dann nach dem an der Adlerhieroglyphe in der Löwenjagdinschrift gedeutet werden. Das Zeichen mit *rí* dahinter erscheint auf Tafel VI Z. 4 verdoppelt. Das legt es nahe, darin ein zur Andeutung eines Elativs (s. oben p. 229) doppelt gesetztes, d. h. redupliciertes, Adjektiv mit phonetischem Komplement *rí* zu sehen. In Z. 2 auf

Tafel V würde es dann in Verbindung mit einem Worte für „Herr" u. ä. mit *medzi* = „gross" wechseln, in Z. 4 auf Tafel VI mit *medzi* zusammen vielleicht als Adjektiv zu *dēi* (*í*) = „Herr" gehören und auf Tafel XI in Z. 5 und an unserer Stelle als Adjektiv zu *oišo* = „Gebieter" u. ä. gehören. Das liesse auf ein Synonym von *medzi* = „gross" schliessen.

Hinter *oiš-* das Zeichen, das, mit zwei Strichelchen unten daran, ausser auf Tafel XI in Z. 5 — in ähnlicher Umgebung wie hier! s. oben p. 266 f. — auch auf Tafel IX in Z. 3 und 4 vorkommt, und zwar in Z. 3 vor der oben p. 252 f. besprochenen Handhieroglyphe, die ihm auch an unserer Stelle folgt, und in Z. 4 in Verbindung mit dem Speer, wie auf Tafel XI l. c.! Das Wort für dies Zeichen steht an unserer Stelle im Nominativ, die Handhieroglyphe an der ersten Stelle und darum wohl auch an der zweiten Stelle auf Tafel IX in Z. 3, der Speer auf Tafel XI in Z. 5 im Nominativ. Folglich scheinen das in Rede stehende Zeichen, die Handhieroglyphe und der Speer an allen vier Stellen im Nominativ zu stehen und sich auf den König zu beziehen, gegen diese Zeitschr. Bd. 53 S. 459. Bezeichnen nun die mit dem Zeichen verbundenen Wörter — die Handhieroglyphe und der Speer — als Substantiva ein Verhältnis des Königs zum Götterherrn, so dürfte mit dem Zeichen selbst ein Adjektiv gemeint sein. Es erinnert durch seine Gestalt an ↑ und erscheint wie dies und das Vokalzeichen ∩ auch mit zwei schrägen Strichelchen unten daran. Nun findet sich in unserer Inschrift Z. 3 *á*, für *áí-*, mit dem Speer, unser Zeichen damit auf Tafel IX in Z. 4 und auf Tafel XI in Z. 5 verbunden, und an unserer Stelle, wie auf Tafel IX in Z. 3, ebendies dem Zeichen *á* ähnliche Zeichen mit derselben Hand-, bez. Armhieroglyphe, der auf Tafel IX in derselben Zeile ⓘ folgt, das ja auch für das Adjektiv *á-í* gebraucht wird (s. oben p. 257 ff.). Unter solchen Umständen liegt es nahe, die als ein Vokalzeichen verdächtige Hieroglyphe, bestehend aus zwei senkrechten Parallelstrichen und einem Dach, mit und ohne zwei schräge Strichelchen unter den zwei senkrechten, als ein Zeichen für *á*, = ↑ und ↕, + *í*, = ∩ und ∩, anzusehen. Ob man das Wort Ligatur dafür brauchen darf, ist nicht sicher. Dass die hittitische Schrift dgl. kennt, sahen wir oben p. 223, wonach in Z. 1 auf Tafel XXI eine Ligatur aus den Zeichen ◁Ⅱ und ↕ vorliegt.

Zur Armhieroglyphe s. oben p. 252 f.

Da diese Hieroglyphe wohl sicher = *p'(á)-ś-á*, so mag *í-í* dahinter einem *í-í* hinter *p'(á)-ś* + *x* auf Tafel XVI in Nr. A Z. 2 entsprechen. Genaue Bedeutung unbekannt. Am nächsten liegt es wegen der eben genannten Stelle, an ein Adjektiv zu *p'(á)-ś-á* zu denken. Doch könnte die Gruppe als ein solches auch zu dem folgenden Zeichen gehören. Vielleicht ist sie dann ein Ausdruck für einen Genitiv von *á-í*.

Z. 7.

Zur „Boje" s. oben p. 263.

Die folgenden zwei Zeichen finden sich auch in Nr. 2 auf Tafel XIII zusammen (s. den ersten Nachtrag zu Messerschmidt's „Corpus").[1] Das erste der beiden Zeichen ohne den senkrechten Strich daran — der wie der schräge Strich (s. oben p. 224 f.) schwerlich eine andere als graphische Bedeutung hat; vgl. Tafel XI Z. 2 gegen das Ende und Tafel XXI Z. 4 mit Z. 4 unserer Inschrift, Tafel IV Nr. A und B Z. 2, Tafel VI Z. 2 und Tafel XI Z. 2 Anfang, und zum Strich speciell unter F Tafel XIII Nr. 2 — findet sich auf Tafel V in Z. 1 in der Verbindung: „der F des . . igen Herrn meines Landes, des . . igen Gebieters des Landes", auf Tafel XXXII in Z. 5 in der Verbindung: „der F des . . Herrn[2]) von Kilikien, meinem Lande", und an unserer Stelle in Verbindung mit demselben Zeichen mit einer Bedeutung „Herr" u. ä., wie an der letzten Stelle; also dreimal bez. viermal ist davon ein Wort mit einer Bedeutung wie „Herr" abhängig. Das legt eine Bedeutung wie „Diener" nahe. Andererseits hat aber die in Rede stehende Hieroglyphe grosse Ähnlichkeit mit dem Bilde eines viereckigen Schildes mit zwei Haltern; und da sie hier mit demselben Wortzeichen verbunden erscheint, wie in Z. 6 der Hittiterschild, so ist es oder scheint es wenigstens erlaubt, in der Hieroglyphe den Ausdruck für ein zweites Wort mit der Bedeutung „Schild" zu sehen. Hiergegen würde keine Stelle Protest erheben können. Vorausgesetzt, dass *r* und *rí* in Z. 5 auf Tafel IX und in Z. 2 auf Tafel XXXIII als phonetische Komplemente den Auslaut des der Hieroglyphe entsprechenden Wortes andeuten, scheint sich dies im Armenischen wiederzufinden. Im Armenischen heisst nämlich *aspar* (*í-á*-Stamm) und in Kompositen auch *spar* „Schild". Allein Hübschmann hält dies (Armenische Grammatik p. 108 f.) für ein persisches Lehnwort. Nun aber heisst das entsprechende Wort im Pazend *spar* und persisches *sp* im Anlaut wird im Armenischen sonst nicht zu *asp*, ausser in *asparapet* neben *sparapet*, zu **spādapati-*. Unter diesen Umständen scheint es möglich, dass *aspar* im Armenischen nicht aus dem historischen Persisch stammt, sondern altarmenisch ist, und dass *spar-* neben *aspar* = „Schild" so gut durch *spar-* = „Heer" in *sparapet* hervorgerufen ist, wie andererseits *asparapet* für *sparapet* durch die Kompositionen mit *aspar* = „Schild".

Dem dritten Zeichen der Zeile, wohl = sonstigem [Zeichen] u. ä., folgt öfters *ś*, so auf Tafel IX in Z. 5, am oben angeführten Orte Tafel XIII Nr. 2, auf Tafel XXI in Z. 4 und Z. 5, auf Tafel XXIII

---

1) Das Zeichen unter F mit senkrechtem Strich darunter ist gewiss mit meinem Kollegen Thumb zu dem Zeichen zwischen [Zeichen] und [Zeichen] in Z. 6 unserer Inschrift zu ergänzen.

2) Zur „Boje" als Synonym von *dēi* = „Herr" s. oben p. 263.

Nr. A Z. 2, auch direkt *m* oder *ś* + *m*, so Tafel XI Z. 2, bez. Tafel IX Z. 5, Tafel XXI Z. 5, Tafel XXIII Nr. A Z. 2. Vermutlich hat also der Lautwert der dreizinkigen Gabel *ś* als letzten Konsonanten. Falls das *m* hinter ⚘[1]) oder L + *ś*, für das nie *mí-á* = „ein“ geschrieben wird, wie meist, *im-* = „mein“ ausdrückt (s. dazu unten), würde die Gabel in Verbindung mit *m* sich auf einen Gott beziehen, möglicherweise überall auch ohne *m* dahinter und dann auch an unserer Stelle.

Den Tierkopf kenne ich sonst vielleicht nicht. Möglich, dass derselbe Kopf in Z. 1 auf Tafel X gemeint ist. Nach Messerschmidt's Kopie müsste an unserer Stelle ein Kalbskopf gemeint sein. Etwas anderes kann der Kopf auf Tafel X in Z. 1 kaum sein. Nun heisst „Kalb“ im Armenischen *ort‘*, das doch wohl zu πόρτις etc. gehört und in diesem Falle — wegen ⌒ = *t́* und des armen. *otn* = „Fuss“ aus **pod-*, „Hand mit Messer“ = *hát́* aus *pad-* = armen. *hat-anel* = „schneiden“ und *á-t(t́)r*, wohl = „Vater“ (s. oben p. 248 und unten) = armen. *haur* aus *patro* — bereits im Hittitischen mit *h* oder ' als Anlaut erscheinen müsste, *ordi* aber, aus **ortio*, „Sohn“. Es ist daher verführerisch, in dem vermutlichen Kalbskopf + *íá* dies Wort zu sehen. Als Sohn, bez. Spross des Götterherrn bezeichnet sich unser König ja auch oben in Z. 2 und Z. 4.

Ob das *íá* hinter dem Tierkopf mit diesem zusammen ein Wort andeutet, ist aber nicht sicher. Dass es hier am Ende der Inschrift ein Wort für sich bezeichnet, wird nahegelegt durch das *íá* am Ende von Tafel XXXIV Nr. B und das *áí* am Ende von Tafel XXXIII, zumal alle drei Inschriften von einem Syennesis herrühren. Möglich also, dass *íá* dasselbe wie *á-í* ausdrückt und dann zeigt, dass das Synonym von *ario* hinter dem *í* im Nominativ zum Mindesten noch ein *á*(*o*) hatte.

Nachschrift. Auf p. 142 der Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. Band XXV nimmt Sayce an, dass ich meine Lesung der Gruppe für *Karkemiš* Six verdanke. Das ist aus der Luft gegriffen und man ahnt nicht, woher Sayce seine Kunde hat. Erst nachdem Six von meinen ersten Entzifferungen Kenntnis erhalten, hat er — mir vorher ganz unbekannt — mir geschrieben, dass er die oben erwähnte Lesung auch bereits gefunden habe. Diese Thatsache habe ich in dieser Zeitschr. 48, p. 324 Anm. 1 festgestellt. Sayce wird seine Quelle öffentlich mitteilen müssen, damit nicht auf ihm der Verdacht ruhen bleibe, mir mit Bewusstsein gerade die Errungenschaft abgesprochen zu haben, die er endlich als erste aus meiner hittitischen Werkstatt anzuerkennen sich genötigt fühlt.

1) Hierfür im folgenden L.

(Schluss folgt.)

Sabäisches und Äthiopisches.

Von

Franz Praetorius.

1. ሀይሞት, ምሀይምት, መሀይምት Gerede, Geschwätz, Faselei möchte ich vermutungsweise aus ursprünglichem *hermat* u. s. f. erklären. Ich glaube das ursprüngliche 𐩠𐩧𐩣 zu erkennen in der sabäischen Inschrift Osiander 17, 10 = CIHimj. I, S. 139. Soviel sich erkennen lässt, handelt es sich an dieser Stelle um Bewahrung vor Verunglimpfung und Kränkung durch Worte;[1]) da passt dann für 𐩠𐩧𐩣 vortrefflich eine Bedeutung, wie sie durch ሀይሞት u. s. w. an die Hand gegeben wird. Aus dem Arabischen oder anderswoher wüsste ich sabäisch 𐩠𐩧𐩣 nicht glaubhaft zu erläutern; es scheint lediglich ein ganz südsemitischer Ausdruck zu sein, von هرأ weitergebildet, = هُراء.

Ob ተሀይመ schlaftrunken sein, ሀይሞት Schlaftrunkenheit, Schlaf mit den erörterten Nominibus zusammenhängt, lasse ich unentschieden.

2. ሐዝብ Volk, Geschlecht, Menge ist als specielle Bezeichnung des äthiopischen Volkes oder der äthiopischen Truppen in die südarabischen Inschriften gedrungen: Glaser 424, 14 אחזב חבשתן; vgl. Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika S. 117 ff.; H. Winckler in MVAG. II, S. 356. Das Auftreten dieses Wortes in den südarabischen Inschriften vermittelt uns die Erkenntnis, dass das schon im Koran nicht seltene حِزْب, pl. أَحْزاب Schar, Abteilung, Partei im Arabischen Lehnwort ist; davon dann حزّب,

1) Die Inschrift enthält mehrere als Fehler verdächtige Wörter. Ist vielleicht auch das auf 𐩠𐩧𐩣 folgende 𐩪𐩹𐩧, das man immer mit 𐩦𐩮𐩫, 𐩦𐩰𐩫 zusammengestellt hat, Versehen für 𐩪𐩭𐩧 = ساخر Spott?

حارب, تحزّب denominiert. Dazu dann auch حنزوب u. a.; vgl. Goldziher SWAW. Bd. LXVII S. 227.

Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass ሕዝብ aus حَسَب hervorgegangen ist, gleichviel ob letzteres in einer Bedeutung wie Adel zu fassen ist (Goldziher, Muh. Stud. I, 41), oder wie Angehörige, Familie (oft z. B. كحافظة على احسابنا). Es werden suffixbekleidete Formen vermitteln: *ḥasabêka* wurde zu *ḥasbêka*, *ḥazbêka*, *ḥezbêka*.

3. ረስን brennen, besonders glühen scheint identisch zu sein mit dem von Landberg, Arabica V, 217 angeführten رَشَن *allumer*; s. auch Les dialectes de l'Arabie mérid. I 589 f. Ob letzteres echt arabisch ist, wie Landberg an ersterer Stelle meint, bleibe dahingestellt. Da ረስን mehr glühen bedeutet als brennen (es wird bei Dillmann Sp. 279 erklärt durch amh. ጋለ, d. i. *essere rovente, essere rosso per riscaldamento* (*metallo*); *rilucere*), so liegt die von Landberg früher, Arabica III, 91, vorgeschlagene Ableitung aus dem pers. روشن gar nicht so fern. — Ist eigentlich also ረሠን anzusetzen??

4. Die Präposition ኀበ ist von Dillmann aus ኀ + በ erklärt worden, s. seine Grammatik § 165, 4); meine Amhar. Sprache § 218 a. Hommel setzt es, Physiologus XLV, einem arab. خَبّ „Lauf, Richtung" gleich, während Nöldeke auf حبا nahsein hinweist (ich weiss nicht, ob gedruckt, oder ob nur private Mitteilung).

Ich glaube in dem sabäischen 𐩡𐩨𐩲𐩨 die ältere Gestalt von በኀበ gefunden zu haben, so dass also das einfache ኀበ = 𐩡𐩨𐩲 sein würde.

Es heisst in der Vertragsinschrift (s. zuletzt D. H. Müller, Südarab. Alterth. im kunsthist. Hofmuseum S. 1 ff.) Zl. 10 „und zum Danke, dass Gesandte und Geschenke geschickt hat 𐩥𐩺𐩡𐩨𐩲𐩨 Gdrt, König von Ḥabašat". Das fragliche Wort ist von den verschiedenen Erklärern verschieden erklärt worden: „zu seinem Interesse, für sich", „an seine Person" u. a. Indem ich 𐩥𐩺𐩡𐩨𐩲𐩨 = በኀቤሁ setze, übersetze ich einfach „zu ihm", wie auch schon Winckler, Altorient. Forsch. I, 187 und Halévy, Rev. sémit. IV, 73 („vers lui") übersetzt haben. — Ebenso klar steht 𐩡𐩨𐩲𐩨 Zl. 17 und 20 dieser Inschrift nach Verbis des Sendens.

𐩡𐩨𐩲𐩨 wird aber auch im feindlichen Sinne „contra" gebraucht, welche Bedeutung በኀበ allerdings aufgegeben hat. Auf

Zl. 13 derselben Inschrift steht nämlich in klarem Zusammenhang „gegen jeden der sich erheben wird 𐩨𐩲𐩨𐩧𐩠𐩣𐩥“; also „gegen sie“. Und ganz ähnlich Zl. 19: 𐩨𐩲𐩨𐩧 | 𐩱𐩣𐩧𐩱𐩠𐩣𐩥 „gegen ihre Herren“.

Ob 𐩡𐩲𐩨𐩧𐩠𐩣 Osiand. 26, 7 vielleicht als ለኀቤሁ aufzufassen ist, muss unentschieden bleiben.

Der Stammvokal von ኀበ lässt vermuten, dass auch die sabäische Präposition als بِعْبَر, nicht als بَعْبِر aufzufassen ist. Der Einfluss des schwindenden *r* hat ع in غ verändert;[1]) aus letzterem ist dann, wie oft im Äthiopischen, ኀ geworden.

5. መንገለ ist im Äthiopischen häufig gebrauchte Präposition mit der ausgesprochenen Hauptbedeutung n a c h e i n e r R i c h t u n g h i n. Nominale Bildung und Herkunft des Wortes liegen klar zu tage; und bekanntlich wird መንገለ häufig auch noch mit vorgesetzten älteren Präpositionen verbunden: በመንገለ, ለመንገለ u. a. m. Ich erkläre das Wort aus dem südarabischen מנקל W e g, also መንገለ, በመንገለ ursprünglich a u f d e m W e g e n a c h . . .

מנקל oder 𐩣𐩬𐩤𐩡𐩩 ist inschriftlich belegt durch Ḥiṣn Ġurāb Zl. 7, wo es in seiner Bedeutung längst richtig erkannt worden ist (vgl. ZDMG. 39, 234). Ausserdem findet es sich mit assimiliertem *n* inschriftlich auf Zl. 29 der grösseren Dammbruchinschrift: וירדו מקלי סבא, das ich ZDMG. 53, 17 übersetzt habe „und Sie durchzogen die beiden Bergpässe von Saba“, das ich jetzt aber lieber verstehen möchte als ወወረዱ : መ(ን)ገሌ : ሰበእ „und Sie zogen herab in der Richtung nach Saba“. Durch Landbergs Arabica V S. 108 erfahren wir ferner, dass المَنْقَل „*mangal*“ noch heute in Südarabien üblich ist als *sentier dans la montagne.* Aber ich möchte glauben, dass der Begriff gerade des B e r g weges bei dem Worte nicht allzustark hervortrat, so dass es für Weg im allgemeinen gebraucht werden konnte.

6. መንገድ W e g, R e i s e ist mit መንገለ identisch. Aber während sich das ursprüngliche *l* des Wortes in der Isolierung als Präposition erhalten hat, ist es in dem Substantiv in *d* verändert worden. መንገድ = südarab. מנקל, مَنْقَل. Und von መንገድ

1) Vgl. ZDMG. 40, 727; Winckler, Altorient. Forsch. I, 287, 346.

ist dann das schon in den axumitischen Inschriften vorkommende Verbum ነገደ reisen denominiert. Vielleicht ist der Übergang des *l* in *d* zuerst in gewissen Verbalformen entstanden, als Dissimilation vom *n*; z. B. ይንገዱ aus ይንገሉ, ይነገዱዋ aus ይነገልዋ.

Ich denke, die Etymologien, welche an hebr. נֶגֶד und aram. נְגַד anknüpfen, werden nunmehr erledigt sein.

7. ሞቅሕ Fessel, Gefängnis ist sicher das Wort, von dem die mehrlautige Wurzel ሞቀሐ ausgegangen; und ሞቅሕ selbst sieht aus wie ein durch vorgesetztes *m* gebildetes Nomen einer dreilautigen Wurzel. Aber vergeblich blickt man nach der Wurzel *wqḥ*, zu der ሞቅሕ gehören könnte (trotz Dillmann, Gramm.[2] S. 125 oben).

ሞቅሕ dürfte aus መልቅሕ entstanden sein, indem *al* in vielverbreiteter, vielbekannter Weise zu *ō* geworden; ich verweise nur auf amh. ሦስት drei, ZDMG. 33 S. 619f., BASSpr. I S. 37. Freilich haben sowohl ለቀሐ wie لقح Bedeutungen entwickelt, die von der in ሞቅሕ vorausgesetzten weit abseits stehen. Gleichwohl wird anzunehmen sein, dass diese Wurzel einst auch im semitischen Süden eine Bedeutung gehabt hat, gleich oder ähnlich der im hebr. לקח vorliegenden, nämlich nehmen, fassen, spec. festnehmen, fangen. Ich verweise auf die südarabische Inschrift Glaser 138, 4, mitgeteilt von Glaser, Die Abessinier u. s. w. S. 103; vgl. Mordtmann, Himj. Inschriften und Alterthümer S. 18; Halévy in Revue sémit. IV, 78f., Winckler in MVAGes. II, 338f. Es erscheint daselbst in der gewöhnlichen Fluchformel der m. W. sonst nicht vorkommende Infinitiv הלקחן, den wohl nur Halévy sinnentsprechend und bewusst durch *qu'il . . saisisse* übersetzt; noch richtiger dürfte vielleicht sein „zu fesseln". Danach dürfen wir ein ursprüngliches መልቅሕ Fessel, Gefängnis voraussetzen. In dem Maasse wie die Bedeutung fassen, fangen des Verbums ለቀሐ schwand, wie also das Nomen *መልቅሕ isoliert wurde, in demselben Maasse ward es der durch kein etymologisches Bewusstsein mehr beeinflussten Sprache möglich, bei *መልቅሕ jenen Lautwandel eintreten zu lassen. — Vgl. assyr. *lagāu* Fessel?

8. ዩሀመመ zerstören ist erst durch Guidi's Gadla Aragāwī S. 23b Zl. 11 bekannt und seitdem m. W. in einem zusammenhängenden Texte auch nicht wiedergefunden worden. In

den Handschriften erscheint das Wort an der Stelle mit *ḫ*, *ḥ*, *h* geschrieben. Guidi hat ይሕምሞ in den Text gesetzt; ich halte aus etymologischen Gründen *h* für das ursprüngliche.

Die Bedeutung des Wortes ist, abgesehen von dem Zusammenhang der angegebenen Stelle, gesichert durch die von Guidi a. a. O. S. 41 Anm. 3 und Nöldeke GGA. 1896 S. 171 gebrachten äthiopisch-amharischen Glossare; also speciell ein Gebäude demolieren. Ich stelle daher das Wort ohne Bedenken mit هدم zusammen, also mittelst Umstellung hervorgegangen aus *ሀዴሞሞ. Die gleiche Umstellung in heutigen südarabischen Dialekten: Landberg führt Arabica V S. 38 an خَرابة مُهَدَّمَلة und مُدَعْمَلة eine zerstörte Ruine. Nur dass die Wurzel *hdm* im Arabischen durch angehängtes *l* erweitert, im Äthiopischen dagegen hinten redupliciert ist.

9. ጸንዐ fest, stark, sicher sein, schon in der axumitischen Inschrift Rüppell II, 46 = Bent IV, 46, erweist sich durch seine Bedeutung im Äthiopischen als denominiert von مَصْنَعَة Festung (WZKM. I, S. 28; Sab. Denkm. S. 56 f.; Landberg, Arabica V, S. 31, 51 u. a.; Jahn, Mehri-Sprache S. 227), welches Wort öfters auch in den südarab. Inschriften belegt ist: ZDMG. 37, 398; Glaser, Die Abessinier S. 103; CIHimj. I, S. 2. Den Beginn der Denominierung zeigt 𐩠𐩩𐩮𐩬𐩲𐩥 der Inschrift von Ḥiṣn Ġurāb Zl. 8 „sie befestigten sich (in der Burg)" und das gleichbedeutende חצנער Derenbourg, Etudes sur l'épigr. du Yémen Nr. 14 Zl. 6; Dammbruchinschrift II Zl. 77.

مَصْنَعَة bedeutet eigentlich nur allgemein ein Kunstwerk, eine Kunstbaute, von Wurzel صنع, ܨܢܥ. In Arabien, speciell in Südarabien wird das Wort dann besonders auf Festungen angewendet, in Syrien auf Cisternen (Sprenger, A. Geogr. Arab. S. 269; Wetzstein, Reisebericht S. 130; ZDMG. 11, 512; Müller, Hamdānī II, S. 140).

Die Identität der äthiopischen Wurzel ጸንዐ mit صنع, ܨܢܥ (s. z. B. Barth, Wurzeluntersuchungen, S. 41; WZKM. Bd. 14, S. 371) besteht also nur indirekt.

Über das Bhaviṣyapurāṇa.

Ein literarischer Betrug.

Von

Theodor Aufrecht.

In der Bombayer Ausgabe des Bhaviṣyapurāṇa von 1897 heisst es am Schluss: „iti Bhaviṣyamahāpurāṇaṃ Khānadeśīyarāveragrāmanivāsi — Paraśurāmatanayena Govindaśāstriṇā samyag anekapustakasāhāyyena saṃśodhya pariṣkṛtam". In der Vorrede werden von dem Drucker Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa sechs vollständige und zwei fragmentarische Handschriften erwähnt, die zur Konstituierung des Textes verwendet wurden. Nach dem Obigen ist Govinda Śāstrin für alle Angaben verantwortlich.

Das Bhaviṣyapurāṇa wird zuerst im Āpastambadharmasūtra 2, 24, 6 erwähnt: punaḥ svarge bījārthā bhavantīti Bhaviṣyapurāṇe.

Von dem Bhaviṣyapurāṇa gibt es zwei Rezensionen: 1) die gewöhnliche, welche in den europäischen und indischen Bibliotheken häufig vertreten ist; 2) eine Rezension, welche wir als Nepalisch bezeichnen können. Sie ist durch den Druck von Bombay und Haraprasād Śāstrin's Notices Second Series 2, 151: Brāhmaparvan und Madhyatantra, sowie Lālmitra's Notices Nummer 1742 (Madhyatantra bis etwa zum Ende des tṛitīyabhāga) vertreten.

Die Bombayer Ausgabe enthält vier Teile: 1) Brāhmaparvan 215 Adhyāyāḥ in 209 Blättern. 2) Madhyamaparvan in drei Abteilungen in 65 Blättern. 3) Pratisargaparvan in vier Khaṇḍa von je 7, 35, 32, 26 Adhyāyāḥ. 4) Uttaraparvan (i. e. Brahmottarapurāṇa) 208 Adhyāyāḥ in 203 Blättern.

Die erste Fälschung findet sich im Pratisargaparvan Khaṇḍa 1 Adhyāya 4:

tasmād Ādamanāmāsau (schon früher in Vers 18) patnī Havyavatī (Eva) smṛtā | Pradānanagarasyaiva (i. e. Paradies) pūrvabhāge mahāvanam || 30 |[1]) Īśvareṇa kṛtaṃ ramyaṃ catuḥkrośāyataṃ smṛtam | pāpavṛkṣatale gatvā patnīdarśanatatparaḥ || 31 | Kalis tatrāgatas tūrṇaṃ sarparūpaṃ hi tat kṛtam | vañcitā tena dhūrtena Viṣṇvājñābhaṅgatāṃ gatā || 32 || khāditvā tatphalaṃ

1) Und Gott der Herr pflanzte einen Garten gegen Morgen.

ramyaṃ lokamārgapradam (von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses) patiḥ | udumbarasya pattraiś ca tābhyāṃ vāyvaśanaṃ (?) kṛtam || 33 || sutāḥ putrās tato jātāḥ sarve mlechā babhūvire | triṃśottaraṃ navaśataṃ tasyāyuḥ parikīrtitam || 34 ||[1]) phalānāṃ havanaṃ kurvan patnyā saha divaṃ gataḥ | tasmāj jātaḥ sutaḥ śreṣṭhaḥ Śvetanāmeti (i. e. Seth) viśrutaḥ || 35 || Dvādaśottaravarṣaṃ ca tasyāyuḥ parikīrtitam | Anuhas (i. e. Henoch) tasya tanayaḥ śatahīnam padaṃ kṛtam || 36 || Kīnāśas (Kenan) tasya tanayaḥ pitāmahasamam padam | Mahallalas tasya sutaḥ pañcahīnaṃ śataṃ navam || 37 || tena rājyaṃ kṛtaṃ tatra tasmān mānanagaraṃ smṛtam | tasmāc ca Virado (Jared) jāto rājyaṃ ṣaṣṭyuttaraṃ śatam || 38 || jñeyaṃ navaśataṃ tasya svanāmnā nagaraṃ kṛtam | Hanūkas tasya tanayo viṣṇubhaktiparāyaṇaḥ || 39 ||[2]) etc.

tasmāj (i. e. von Lamech) jātaḥ suto Nyūho (i. e. Noah) nirgatas Tūha (?) eva saḥ || 45 || tasmān Nyūhaḥ smṛtaḥ prājñai rājyaṃ pañcaśataṃ kṛtam | Sīmaḥ, Śamaś ca Bhāvaś ca (Sem, Ham, Japheth) trayaḥ putrā babhūvire || 46 || Nyūhaḥ smṛto Viṣṇubhaktaḥ so 'haṃdhyānaparāyaṇaḥ | ekadā bhagavān Vishṇus tatsvapne tu samāgataḥ || 47 || vatsa Nyūha śṛṇuṣvedam pralayaṃ saptame 'hani | bhavitā tvaṃ janaiḥ sārdhaṃ nāvam āruhya satvaram || 47 (zweimal) || jīvanaṃ kuru bhaktendra sarvaśreṣṭho bhaviṣyasi | tatheti matvā sa munir nāvaṃ kṛtvā supuṣṭitām || 48 || hastatriśatalambāṃ ca pañcāśaddhastavistṛtām | triṃśaddhastocchritāṃ ramyāṃ sarvajīvasamanvitām || 49 ||[3]) āruhya svakulaiḥ sārdhaṃ Viṣṇudhyānaparo 'bhavat | sāṃvartako meghagaṇo mahendreṇa samanvitaḥ || 50 || catvāriṅśad dināny eva mahadvṛṣṭim akārayat | sarvaṃ tu bhārataṃ varṣaṃ jalaiḥ plāvya tu sindhavaḥ || 51 || catvāro militāḥ sarve Viśālāyāṃ na cāgatāḥ aṣṭāśitisahasrāṇi munayo brahmavādinaḥ || 52 || Nyūhaś ca svakulaiḥ sārdhaṃ śeṣāḥ sarve vināśitāḥ | tadā ca munayaḥ sarve Viṣṇumāyāṃ pratuṣṭuvuḥ || 53 || . . . tadā prasannā sā devī jalaṃ śāntaṃ tayā kṛtam || 57 ||[4])

Pratisargaparvan, Kāṇḍa 3, p. 122b: Erzählung von Śaṃkarācārya: **शंकराचार्य एवापि शिवमार्गपरायणः ॥ ६७ ॥ रामानुजाज्ञया प्राप्तः पुरीं काशीं गणैर्युतः ।** Bhaṭṭoji Vers 77. Jayadeva Vers 79. Nityānanda Vers 83. Kabīra Vers 84. Raidāsa and Sadhana ibid. Kṛṣṇacaitanya Adhyāya 20, 4 p. 123a.

Timiraliṅga (Timur) and his son Saruṣa Adhyāya 22, 2 p. 123a. Bābar und sein Sohn Homāyus (Humāyūn) 22, 4. Mahārāṣṭrais tadā śeṣaśākaḥ samāsthitaḥ 22, 7. Akbar Vers 14.

Bilvamaṅgala Adhyāya 22, Vers 25 p. 123b. Tulasīśarmā purāṇanipuṇaḥ kaviḥ ibid. 27. Somo jātaḥ sa vai Vyāsa Nimbā-

1) Genesis 5, 4. 5.
2) Chronica 1, 1—3.
3) Genesis 6, 15.
4) Man beachte den schlechten Stil in diesen Auszügen.

dityamate sthitaḥ Vers 36 p. 124 a. Pratisārya Kāṇḍa 2, Adhyāya 31, Vers 2 p. 32 a: Pāṇini (Sāmanasya sutaḥ). Vopadeva ibid. 32, 1 p. 32 a. Sieg von Patañjali (in seinem Mahābhāṣya) über die Bemerkungen von Kātyāyana. ibid. 35, 1 p. 34 a.

Zur Ausfüllung dient eine in Versen abgefasste Version der Vetālapañcaviṅśatikā unter dem Titel Caturyugakhaṇḍāparaparyāye Kaliyugīyetihāsasamuccaye . . . Khaṇḍa 2, p. 9 b bis 24 b[1]). Sie beginnt mit der Kathā von Pratāpamukuṭa (Uhle 1) und schliesst in der Erzählung von Viṣṇusvāmin und seinen vier Söhnen (Uhle 21). Es scheint, dass der Kompilator Śivadāsa's Rezension benutzt hat. Als Probe werden zwei Geschichten ausgehoben.

I.

इत्युक्तः स तु वेतालो महाकालेश्वरस्थितः । शिवं मनसि संस्थाप्य राजानमिदमब्रवीत् ॥ १ ॥ विक्रमादित्य भूपाल शृणु गाथां मनोरमाम् । वाराणसी पुरी रम्या महेशो यत्र तिष्ठति ॥ २ ॥ चातुर्वर्ण्यप्रजा यत्र प्रतापमुकुटो नृपः । महादेवी च महिषी धर्मज्ञस्य महीपतेः ॥ ३ ॥ तत्पुत्रो वज्रमुकुटो मन्त्रिणः सुतवल्लभः । षोडशाब्दे यः प्राप्ते[2]) हयारूढो वनं गतः ॥ ४ ॥ अमात्यतनयश्चैव बुद्धिदच इति श्रुतः । हयारूढो गतः सार्धं समानवयसा वने ॥ ५ ॥ स दृष्ट्वा विपिनं रम्यं मृगपक्षिसमन्वितम् । मुमोद वज्रमुकुटः कामाशयवशं गतः ॥ ६ ॥ तत्र दिव्यं सरो रम्यं नानापक्षिनिनादितम् । तस्य कूले शिवस्थानं मुनिवृन्दैः प्रपूजितम् ॥ ७ ॥ दृष्ट्वा तत्र गतौ वीरौ परमानन्दमापतुः । एतस्मिन्नन्तरे भूप करणाटकभूपतेः ॥ ८ ॥ दन्तवक्रस्य तनया नाम्ना पद्मावती मता । कामदेवं नमस्कृत्य कामिनी कामरूपिणी ॥ ९ ॥ चिक्रीडे सखिभिः क्रीडां सरोमध्ये मनोहरा । तदा तु वज्रमुकुटो मन्दिरादागतो बहिः ॥ १० ॥ दृष्ट्वा पद्मावतीं बालां तुल्यरूपगुणान्विताम् । मूर्छितः पतितो भूमौ सा दृष्ट्वा तु मुमोह वै ॥ ११ ॥ प्रबुद्धो वज्रमुकुटो मां पाहि शिव

1) Derselbe Titel geht bis zu Ende des ganzen Khaṇḍa fort, und enthält nach Kapitel 21 Erzählungen von verschiedenen Fürsten.

2) Eine Silbe fehlt.

शंकर । इत्युक्त्वा भूपतनयः पुनर्बालां ददर्श ह ॥ १२ ॥ शिरसः पद्म-
कुसुमं सा गृहीत्वा तु कर्णयोः । कृत्वा चखान(द?)दशनैः पादयोर्द-
धती पुनः ॥ १३ ॥ पुनर्गृहीत्वा तत्पुष्पं हृदये संप्रवेशितम् । इति
भावं च सा कृत्वालिभिः सार्धं ययौ गृहम् ॥ १४ ॥ तीर्थार्थं च
समं पित्रा संप्राप्ता गिरिजावने । तस्यां गतायां स नृपो मारबाणेन
पीडितः ॥ १५ ॥ महती मानसीं पीडां प्राप्तवान्मोहमागतः । उन्मा-
दीव ततो भूत्वा खाद्पानविवर्जितः ॥ १६ ॥ ध्यात्वा पद्मावतीं
बालां मौनव्रतमचीकरत् । तदा कोलाहलो जातः प्रतापमुकुटा-
न्तिके ॥ १७ ॥ कुमारः कां दशां प्राप्त इति हा हेति सर्वतः ।
त्रिदिनान्ते मन्त्रिसुतो बुद्धिदचो विशारदः ॥ १८ ॥ अब्रवीद्वज्रमुकुटं
सत्यं कथय भूपते । स आह कारणं सर्वं यथा जातं सरोवरे ॥ १९ ॥
तच्छ्रुत्वा बुद्धिदचश्च विहस्याह महीपतिम् । महाकष्टेन सा देवी मि-
त्रत्वं हि गमिष्यति ॥ २० ॥ करणाटकभूपस्य वज्रदन्तस्य सा सुता ।
पद्मावतीति विख्याता दधती त्वां स्वमानसे ॥ २१ ॥ पुष्पभावेन
ज्ञात्वाहं त्वां नयामि तदन्तिके । इत्युक्त्वा तस्य पितरं प्रतापमुकुटं
प्रति ॥ २२ ॥ आहाज्ञां देहि भूपाल यास्ये ऽहं करणाटके । त्वत्सुतस्य
चिकित्सार्थं सवज्रमुकुटो ऽचिरम् ॥ २३ ॥ आयामि नात्र संदेहो यदि
जीवयसे सुतम् । तथेति मत्वा स नृपः प्रादात्पुत्रं च मन्त्रिणे ॥ २४ ॥
हयारूढौ गतौ शीघ्रं दन्तवक्रस्य पत्तने । काचिद्वृद्धा स्थिता तत्र
तस्या गेहं च तौ गतौ ॥ २५ ॥ बह्वद्रव्यं ददौ तस्यै बुद्धिदचो वि-
शारदः । ऊषतुर्मन्दिरे तस्मिन्रात्रिं घोरतमोवृताम् ॥ २६ ॥ प्रातः-
काले सा तु वृद्धा गच्छन्ती राजमन्दिरम् । तामाह मन्त्रितनयः शृणु
मातर्वचो मम ॥ २७ ॥ पद्मावतीं च संप्राप्यैकान्ते मद्वचनं वद ।
ज्येष्ठशुक्लस्य पञ्चम्यामिन्दुवारे सरोवरे ॥ २८ ॥ यो दृष्टः पुरुषो
रम्यस्त्वदर्थे समुपागतः (lies: स उ) । इति श्रुत्वा ययौ वृद्धा पद्यं
तस्यै न्यवेदयत् ॥ २९ ॥ रुष्टा पद्मावती प्राह चन्दनार्द्राङ्गुलीयका ।

गच्छ गच्छ महादुष्टे तलेनोरस्यताडयत् ॥ ३० ॥ अङ्गुलीभिः कपोलौ च तस्याः स्पृष्ट्वा ययौ गृहम् । सा तु वृद्धा बुद्धिदत्तं सर्वं भावं न्यवेदयत् ॥ ३१ ॥ स्वमित्रं दुःखितं प्राह शृणु मित्र शुचं त्यज । तमाह (lies: tvām āha) भूपतेः कन्या प्राणप्रिय वचः शृणु ॥ ३२ ॥ त्वदर्थे ताडितं वचः कदा मित्रं भविष्यति । श्रुत्वा तन्मधुरं वाक्यं रजो देहे समागतम् ॥ ३३ ॥ रजस्वलान्ते भो मित्र तवास्यं चुम्बितास्म्यहम् । इति श्रुत्वा भूपसुतः परमानन्दमाययौ ॥ ३४ ॥ त्रिदिनान्ते तु सा वृद्धा पद्मवत्यै न्यवेदयत् । त्वामुत्सुकः स भूपालस्तव दर्शनलालसः ॥ ३५ ॥ तं भजस्वाद्य सुश्रोणि सफलं जीवनं कुरु । इति श्रुत्वा महाहृष्टा समस्यार्द्राङ्गुलीयकम् ॥ ३६ ॥ गवाक्षद्वारि निष्काश्य तत्पृष्ठे च ताडिता । तथैव वृद्धा तं प्राप्य मन्त्रिणं कथितं हि तत् ॥ ३७ ॥ प्रसन्नो बुद्धिदत्तस्य मित्रं प्राह शृणुष्व भोः । पश्चिमे दिशि भोः स्वामिन्गवाक्षं तव निर्मितम् ॥ ३८ ॥ अर्धरात्रे तु संप्राप्य भज मां कामविह्वलाम् । श्रुत्वा तद्वज्रमुकुटः प्रियादर्शनलालसः ॥ ३९ ॥ ययौ शीघ्रं महाकामरमणी तामरामयत् । मासान्ते कामशिथिलो मित्रदर्शनलालसः ॥ ४० ॥ पद्मावती प्रियां प्राह शृणु वाक्यं वरानने । येन प्राप्तवती मह्यं त्वं सुभ्रूः सुरदुर्लभा ॥ ४१ ॥ स मित्रो बुद्धिदत्तस्य किं नु तिष्ठति सांप्रतम् । आज्ञां देहि प्रिये मह्यं दृष्ट्वा यास्यामि ते ऽन्तिकम् ॥ ४२ ॥ इति श्रुत्वा वचस्तस्य निष्ठुरं कुलिशोपमम् । मिष्टान्नं सविषं कृत्वा मन्त्रिणे सा न्यवेदयत् ॥ ४३ ॥ तदा तु बुद्धिदत्तश्च चित्रगुप्तप्रपूजकः । ज्ञात्वा तत्कारणं सर्वं न तु भक्षितवान्स्वयम् ॥ ४४ ॥ एतस्मिन्नन्तरे प्राप्तो भूपतिस्त्वरयान्वितः । विवेकवन्तं मित्रं तं दृष्ट्वा प्राह रुषान्वितः ॥ ४५ ॥ कस्मान्न खादितं मित्र भोजनं मत्प्रियाकृतम् । विहस्य बुद्धिदत्तस्तु सारमेयं ददौ हि तत् ॥ ४६ ॥ भुक्त्वा तु स मरणं प्राप्तः स दृष्ट्वा विस्मितो नृपः । स्त्रीचरित्रं तु विज्ञाय स्नेहं त्यक्त्वाब्रवीत्तु

तम् ॥ ४७ ॥ मित्र गच्छ गृहं शीघ्रं मया त्यक्ता च पापिनी । स आह शृणु भूपाल गच्छ शीघ्रं प्रियान्तिकम् ॥ ४८ ॥ तदलंकारमाहृत्य त्रिशूलं कुरु जानुनि । सुप्राप्तां त्यज भो मित्र यासि त्वं मा विचारय ॥ ४९ ॥ इति श्रुत्वा ययौ भूपस्तथा कृत्वा समागतः । स्वमित्रेण ययौ सार्धं श्मशाने रुद्रमण्डपे ॥ ५० ॥ शिष्यं कृत्वा नृपं तं स योगिरूपो हि भूषणम् । विक्रयार्थं ददौ तस्मै स्वमित्राय स बुद्धिमान् ॥ ५१ ॥ स वज्रमुकुटो मत्वा तदाज्ञां नगरं गतः । चारो ऽयमिति तं मत्वा बद्धा राज्ञे हि रक्षिणः ॥ ५२ ॥ शीघ्रं निवेदयामासुर्दन्तवक्रस्तमब्रवीत् । क्व प्राप्तं भूषणं रम्यं सर्वं कथय पूरुष ॥ ५३ ॥ जटिलः प्राह भो राजन् श्मशाने मद्गुरुः स्थितः । तेन दत्तं विक्रयार्थं भूषणं स्वर्णगुण्ठितम् ॥ ५४ ॥ इति श्रुत्वा स नृपतिस्तूर्णमाहूय तद्गुरुम् । भूषणं पृष्टवान्राजा योगी प्राह शृणुष्व भोः ॥ ५५ ॥ श्मशाने संधितं मन्त्रं मया योगिस्वरूपिणा । पिशाची प्रापिता काचित्तस्याश्चिह्नं मया कृतम् ॥ ५६ ॥ वामजानुनि शूलेन तया दत्तं हि भूषणम् । ज्ञात्वा तत्कारणं राजा सुता निष्काशिता गृहात् ॥ ५७ ॥ स वज्रमुकुटस्तां तु गृहीत्वा गृहमाययौ । विहस्य प्राह वेतालः शृणु विक्रम भूपते ॥ ५८ ॥ कस्मै पापं महत्प्राप्तं चतुर्णां मे वदाधुना ॥ सूत उवाच ॥ इति श्रुत्वा वचस्तस्य विक्रमो नाम महीपतिः ॥ ५९ ॥ विहस्य भार्गवं प्राह प्राप्तं पापं हि भूपतेः । मित्रकार्यममात्येन स्वामिकार्यं च रक्षिभिः ॥ ६० ॥ भूपपुत्रेणार्थसिद्धं कृतं तस्माच्च भूपतेः । महत्पापं च संप्राप्तं तेनासौ नरकं गतः ॥ ६१ ॥ रजोवतीं सुतां दृष्ट्वा न विवाहेत यो नरः । स पापी नरकं याति षष्टिवर्षसहस्रकम् ॥ ६२ ॥ गान्धर्वं च विवाहं वै कामिन्या च कृतं यया । तस्या विघ्नकरो यो वै स पापी यमपीडितः ॥ ६३ ॥ अदृष्टदोषां यः कन्यां विवेकेन विना त्यजेत् । स पापी नरकं याति लक्षवर्षप्रमाणकम् ॥ ६४ ॥ इति श्रुत्वा स

वैतालो धर्मगाथां नृपेरिताम् । प्रसन्नहृदयः प्राह भूपतिं धर्मतत्परम् ॥ ६५ ॥

II.

सूत उवाच ॥ प्रसन्नमनसं भूपं महासिंहासने स्थितम् । द्विजवर्यः स वैतालो वचः प्राह प्रसन्नधीः ॥ १ ॥ एकदा यमुनातीरे धर्मस्थलपुरी शुभा । धनधान्यसमायुक्ता चतुर्वर्णसमन्विता ॥ २ ॥ गुणाधिपो महीपालस्तत्र राज्यं चकार वै । हरिशर्मा पुरोधास्तु स्नानपूजनतत्परः ॥ ३ ॥ तस्य पत्नी सुशीला च पतिव्रतपरायणा । सत्यशीलः सुतो जातो विद्याध्ययनतत्परः ॥ ४ ॥ तस्यानुजा मधुमती शीलरूपगुणान्विता । द्वादशाब्दे वयःप्राप्ते विवाहार्थं पिता तदा ॥ ५ ॥ बभ्राम तौ सर्वं चिनुतस्म सुतावरम् । कदाचिद्राजपुत्रस्य विवाहे स मतो द्विजः ॥ ६ ॥ पठनार्थे तु काश्यां वै सत्यशीलः स्वयं गतः । एतस्मिन्नन्तरे राजन्द्विजः कश्चित्समागतः ॥ ७ ॥ वामनो नाम विख्यातो रूपशीलवयोवृतः । सुता मधुमती तं च दृष्ट्वा कामातुराभवत् ॥ ८ ॥ भोजनं छादनं पानं स्वप्नं त्यक्त्वा च विह्वला । चकोरीव विना चन्द्रं कामबाणप्रपीडिता ॥ ९ ॥ दृष्ट्वा सुशीला तां बालां वामनं ब्राह्मणं तथा । वरयामास ताम्बूलैः स्वर्णद्रव्यसमन्वितैः ॥ १० ॥ हरिशर्मा प्रयागे च द्विजं दृष्ट्वा त्रिविक्रमम् । वेदवेदाङ्गतत्त्वज्ञं सुतार्थे ऽवरयत्तदा ॥ ११ ॥ सत्यशीलस्तु काश्यां वै गुरुपुत्रं च केशवम् । वरित्वा तं भगिन्यर्थे ययौ गेहं मुदान्वितः ॥ १२ ॥ माघकृष्णत्रयोदश्यां भृगौ लग्नं शुभं स्मृतम् । त्रयो विप्रास्तदा प्राप्ताः कन्यार्थे रूपमोहिताः ॥ १३ ॥ तस्मिन्काले तु सा कन्या भुजङ्गेनैव दंशिता । मृता प्रेतत्वमापन्ना पूर्वकर्मप्रभावतः ॥ १४ ॥ तदा ते ब्राह्मणा यत्नं कारयामासुरुत्तमम् । न जीवनवती बाला गरलेन विमोहिता ॥ १५ ॥ हरिशर्मा तु तच्छ्रं कृत्वा वेदविधानतः । आययौ मन्दिरं राजन्सुतागुणविमोहितः ॥ १६ ॥ त्रिविक्रमस्तु बहुधा दुःखं

ज्ञात्वा स्मरानुगः । कन्थाधारी यतीभूत्वा देशाद्देशान्तरं ययौ ॥ १७ ॥ केशवस्तु महादुःखी प्रियास्थीनि गृहीतवान् । तीर्थात्तीर्थान्तरं प्राप्तः कामबाणेन पीडितः ॥ १८ ॥ भस्मग्राही वामनस्तु विरहाग्निप्रपीडितः । तस्थौ चितायां कामार्तः पत्नीध्यानपरायणः ॥ १९ ॥ एकदा सरयूतीरे लक्ष्मणाख्यपुरे शुभे । त्रिविक्रमस्तु भिक्षार्थे संप्राप्तो द्विजमन्दिरे ॥ २० ॥ तस्मिन्दिने रामशर्मा शिवध्यानपरायणः । यतिनं वरयामास भोजनार्थं स्वमन्दिरे ॥ २१ ॥ तस्य पत्नी विशालाक्षी रचित्वा बहुभोजनम् । आहूय यतिनं राजन्पात्रमालभमाकरोत् ॥ २२ ॥ तस्मिन्काले च तद्बालो मृतः पापवशं गतः । अरोदीत्तस्य सैरन्ध्री विशालाक्ष्यपि भर्त्सिता ॥ २३ ॥ न रोदनं त्यक्तवती पुत्रशोकाभितापिता । रामशर्मा तदा प्राप्तो मन्त्रं संजीवनं शुभम् ॥ २४ ॥ जप्त्वा संमार्जनं कृत्वा जीवयामास बालकम् । विनयावनतो विप्रस्तं च संन्यासिनं तदा ॥ २५ ॥ भोजनं कारयित्वा तु मन्त्रं संजीवनं ददौ । त्रिविक्रमस्तु तन्मन्त्रं पठित्वा यमुनातटे ॥ २६ ॥ प्राप्तवान्यत्र सा नारी दाहिता हरिशर्मणा । एतस्मिन्नन्तरे तत्र राजपुत्रो मृतिं गतः ॥ २७ ॥ दाहितस्तनयः पित्रा शोककर्त्रा तदामुना । जीवनं प्राप्तवान्बालस्तस्य मन्त्रप्रभावतः ॥ २८ ॥ गुणाधिपस्य तनयो राज्ञो धर्मस्थलीपतेः । त्रिविक्रमं वचः प्राह वीरबाहुर्महाबलः ॥ २९ ॥ जीवनं दत्तवान्मह्यं वरयाद्य वरं मम । स विप्रः प्राह भो राजन्केशवो नाम यो द्विजः ॥ ३० ॥ गृहीत्वास्थि गतस्तीर्थे तमन्वेषय मा चिरम् । वीरबाहुस्तथा मत्वा दूतमार्गेण तं प्रति ॥ ३१ ॥ प्राप्तस्तं कथयामास यथा प्राप्तं हि जीवनम् । इति श्रुत्वा वचस्तस्य केशवो ऽस्थिसमन्वितः ॥ ३२ ॥ प्रागत्यास्थीनि सर्वाणि ददौ तस्मै द्विजातये । पुनः संजीविता बाला केशवादीन्वचो ऽब्रवीत् ॥ ३३ ॥ योग्या धर्मेण यस्याहं तस्मै प्रायामि धर्मिणे । इति श्रुत्वा वचस्तस्या मौनवन्तस्त्रयः स्थिताः ॥ ३४ ॥ अतस्त्वं विक्रमादित्य धर्मज्ञ कथयस्व

मे । कस्मै योग्या च सा बाला नाम्ना मधुमती शुभा ॥ ३५ ॥ सूत उवाच ॥ विहस्य विक्रमादित्यो वेतालं प्राह नम्रधीः । योग्या मधुमती नारी वामनाय द्विजन्मने ॥ ३६ ॥ प्राणदाता तु यो विप्रः पितेव गुणतत्परः । अस्थिदाता तु यो विप्रो भ्रातृतुल्यः स वेदवित् ॥ ३७ ॥

Man bemerke die Armut in lexikalischer Beziehung, wie sie sich in der beständigen Wiederholung bestimmter Wörter wie pīḍita, anvita, matvā, ramya u. s. w. zeigt, und in der stilistischen Unebenheit.

Es bereitet kein Vergnügen einen Betrüger zu entlarven. Schade ist, dass der Besitzer der Śrīveṅkaṭa-Druckerei, dem wir mehrere gute Ausgaben von Purāṇas verdanken, von einem gewissenlosen Arbeiter sich hat täuschen lassen. Manche andere Spiegelfechtereien konnten angeführt werden, sed jam satis.

Kleine Beiträge zur Phonetik und Grammatik des Tibetischen.

Von

A. H. Francke, Missionar der Brüdergemeinde in Ladakh.

Die folgenden Zeilen sollen ein kleiner Nachtrag sein zu meiner *Sketch of Ladakhi Grammar*, JASB., Vol. LXX, Part I, Extra No. 2 —1901. Weil alle die Fragen, welche im folgenden kurz behandelt werden, von deutschen Forschern (Prof. Dr. Conrady, Prof. Dr. Grünwedel und Dr. Laufer) angeregt worden sind, habe ich mich zu einer ersten Veröffentlichung der folgenden Beobachtungen in einer deutschen Zeitschrift entschlossen.

Es sollen auf Grund praktischer Beobachtungen zwei Fragen besprochen werden: 1) Der Einfluss des Sanskrit auf das Tibetische, 2) Die Wirkung der Präfixe auf Media und Tenuis.

Man hört heutzutage oft den Ausspruch, dass man das Tibetische, bevor es vom Sanskrit durchgreifend umgebildet wurde, gar nicht kenne und deshalb den ursprünglichen Stand der Sprache nicht feststellen könne. Da sich nicht nur in Tibet, sondern auch anderwärts gezeigt hat, dass die Volksdialekte häufig Formen und Stämme besitzen, welche einen sehr alten Entwickelungsstand der Sprache veranschaulichen, gebe ich der Hoffnung Raum, dass aus der Erforschung der tibetischen Dialekte noch allerhand Material gewonnen werden wird, welches auf das vorlitterarische Tibetisch Licht zu verbreiten imstande ist.

Bei dem Studium tibetischer Handschriften, aber auch Holzdrucke, hat sich gezeigt, dass öfters Genitive auf *kyi*, *gyi*, *gi*, *yi*, *i* an Stelle von Instrumentalen auf *kyis*, *gyis*, *gis*, *yis*, *s* angewendet werden, dass an anderen Orten aber auch wieder der Instrumental da gesetzt wird, wo ein Genitiv stehen sollte. Aus diesem Umstand und der Thatsache, dass in den meisten Dialekten die Aussprache von *kyis* und *kyi*, *gyis* und *gyi* u. s. w. ganz oder fast dieselbe ist, folgerte man, dass das moderne Tibetisch, und möglicherweise die vorlitterarische Sprache, nicht zwei Kasus, sondern nur einen, den Genitiv-Instrumental, besessen habe.

Diese Folgerung scheint auf den ersten Blick eine ganz richtige zu sein. Unmöglich wäre die Sache jedenfalls nicht, und das Deutsche bietet im Gebrauch der Präposition „von“ eine ent-

sprechende Parallele [1]). Die Entwickelung dieser Kasusfrage müsste man sich in folgender Weise vorstellen: die vorlitterarische Sprache von Tibet besass einen Genitiv-Instrumental, welcher auf *kyis*, *gyis*, *gis*, *yis*, *s* endete. Das heutzutage überall zu beobachtende Streben des Tibetischen, *s* in *i* zu verwandeln, mag schon damals in einigen Dialekten aufgetreten sein, und in diesen lautete der Genitiv-Instrumental nun *kyi* (= *kyii*), *gyi* u. s. w. Als durch die Übersetzungen indischer Pandits aus dem Sanskrit ins Tibetische die erste Literatursprache des Landes geschaffen wurde (abgesehen von der gewiss schon damals sehr reichhaltigen Volkslitteratur), erschien jenen Indern der Gebrauch nur eines Kasus für Genitiv und Instrumental verwirrend, und sie entschieden sich für eine Trennung im Gebrauch der beiden von ihnen vorgefundenen Formen.

Alles dies würde mir nun sehr einleuchten, wenn nicht der Dialekt von Khalatse, überhaupt von Unter-Ladakh, so ganz dagegen spräche: wie soll man es sich erklären, dass, während in Leh kein Unterschied zwischen Genitiv und Instrumental zu hören ist, ein solcher in Khalatse sehr deutlich bemerkbar wird [2]). In Leh sagt man *ngä thongspin* „ich sah“ und *ngä sta* „mein Pferd“. In Khalatse aber *ngas thongspin* „ich sah“ und *ngä sta* „mein Pferd“. Wenn nun das *s* des Instrumentals eine litterarische Neuerung ist, müsste man erwarten können, dasselbe in dem gebildeteren Leh eher anzutreffen, als in dem vom Buddhismus viel weniger berührten kleinen Dorf Khalatse oder in dem wenig gebildeten Unter-Ladakh. Da nun Unter-Ladakh eine ganze Anzahl sprachlicher Altertümer besitzt (nur einige wenige Beispiele statt vieler: man sagt *grangmo*, nicht *drangmo*, für „kalt“ im Dorf Cigtan; *sbyarcas*, nicht *zharces*, für „kleben“, *thoras*, nicht *thore*, für „morgen“ in Khalatse), so liegt die Vermutung doch recht nahe, dass auch das daselbst ertönende *s* des Instrumentals zu diesen Altertümern gehört.

Eine andere Eigentümlichkeit des Leher Dialekts soll in diesem Zusammenhang gleich erwähnt werden: der Ablativ wird in vielen Fällen nicht vom Lokativ unterschieden. Das ablative *s*, welches *i* gesprochen wird, verbindet sich mit dem *na* des Lokativs zu der Endung *nä*, und diese wird häufig sowohl als Ablativ wie als Lokativ gebraucht. So heisst z. B. *inä* sowohl „hier“ als auch „von hier“; *anä* sowohl „dort“ als auch „von dort“ [3]). Die Herleitung von Lokativ und Ablativ aus einem Kasus ist wohl aber noch schwerer

1) Z. B. „von ihm gemacht“ zeigt den instrumentalen Gebrauch, „ein Sohn von ihm“ den genitiven.

2) In Grammatiken findet man oft als Unterschied in der Aussprache angegeben: Instrumental *kyī*, *gyī*, *yī* etc., Genitiv *kyi*, *gyi*, *yi* etc. Nach meiner Beobachtung ist ein solcher thatsächlich nicht vorhanden, das *i* ist als Silbenausgang in beiden Fällen lang.

3) Eine interessante Beobachtung ist, dass in Dr. Laufers „Zwei Legenden des Milaraspa“, Archiv für Religionswissenschaft, IV. Band, Heft 1, S. 4 oben, auch das *na* der Bedingung mit einem *s* versehen als *nas* erscheint.

vorstellbar, als die des Genitivs und Instrumentals aus einem Kasus, und es wird wohl das richtigste sein, wenn wir dieses Zusammenfliessen von Lokativ und Ablativ als Parallelerscheinung zu dem modernen Zusammenfliessen von Genitiv und Instrumental auffassen.

Es ist sehr wahrscheinlich, vom Standpunkt der gesprochenen Sprache von Unter-Ladakh aus betrachtet, dass die Scheidung zwischen Genitiv und Instrumental nicht erst von den indischen Pandits, mit Rücksicht auf ihre Übersetzungen, angeregt worden ist, sondern dass sie schon in der alten Sprache bestanden hat. Die gegenwärtige Unklarheit beim Gebrauch beider Kasus erklärt sich am einfachsten aus dem Verschmelzen des als *i* ausgesprochenen *s* der Endungen *kyis gyis* u. s. w. mit dem vorhergehenden *i* zu einem Laut *ī*, und dieses *ī* konnte von dem *i* des Genitivs, welches als Auslaut von Natur lang ist, nicht unterschieden werden.

Auch ist gelegentlich ein Zweifel an der Ursprünglichkeit der tibetischen Sandhigesetze ausgesprochen worden. Das ist sehr natürlich, denn wenn man tibetische Holzdrucke und MSS. auf deren Anwendung hin untersucht, stösst man auf allerhand Unregelmässigkeiten. Deshalb hat man geschlossen, dass solche Sandhigesetze eigentlich nur für die geschriebene, nicht die gesprochene Sprache existierten, und dass die häufige Nichtbefolgung derselben auf die Einwirkung der letzteren zurückzuführen sei. Dass für die schriftliche Sprache Sandhigesetze aufgestellt wurden, schien nicht verwunderlich, da die übersetzenden Inder vom Sanskrit mit seinen vielen Wohllautsgesetzen her ein besonders feines Ohr für Härten im Klang der Sprache mitbrachten.[1])

Nach meinen praktischen Beobachtungen herrscht in der gesprochenen Sprache durchaus keine Beliebigkeit inbetreff der Befolgung von Sandhigesetzen. Von grosser Wichtigkeit ist aber die Thatsache, dass diese Gesetze in verschiedenen Gegenden verschieden lauten. Während z. B. in Leh die in Jäschkes Grammatik dargestellten Gesetze fast ohne Abänderung befolgt werden (eine solche Abänderung, oder vielleicht Hinzufügung, könnte für Leh gemacht werden in Bezug auf die Aussprache des Artikels, welcher nach gewissen Konsonanten mit *b* gesprochen wird, ohne dass dieses *b* in *v* übergeht), hat Khalatse und Unter-Ladakh zum Teil eigene Gesetze. Um ein Beispiel zu bringen: Der indirekte Artikel wird in Leh nach *g*, *d* und *b* — *cig* ausgesprochen, nach *s* — *shig*, und nach allen anderen Lauten — *zhig*. In Khalatse ist die Aussprache *cig* aber nicht auf vorhergehendes *g*, *d* und *b* beschränkt, sondern findet sich sicher auch nach *n* (wahrscheinlich über-

1) Ich möchte doch einmal stark betonen, dass die Sandhigesetze des Sanskrit so ganz und gar verschiedener Natur sind von den tibetischen. Ich könnte kein tibetisches anführen, welches sich auf ein Sanskritgesetz direkt zurückführen liesse.

haupt nach Nasalen), während auf vorhergehende Vokale *zhig* folgt. Behalten wir die Thatsache, dass gewisse Distrikte eigene Sandhigesetze haben, im Auge, so erklären sich leicht allerhand Unregelmässigkeiten im Gebrauch der für klassisches Tibetisch angesetzten, welche wahrscheinlich einem früher lebenden Dialekte entnommen sind.

Aber auch eine andere Ursache möchte ich noch kurz erwähnen. Das in der Introduction zu meiner Ladakhi Grammar beschriebene Streben der Tenuis, wie eine Media ausgesprochen zu werden, hat, weil nun manche Worte zwar mit Tenuis geschrieben, aber mit Media ausgesprochen werden, eine grosse Verwirrung in vielen Köpfen angerichtet. Man ist sich gar oft über die eigentliche Natur dieser beiden Lautklassen nicht klar und braucht die eine für die andere.

Aus dem obigen ergiebt sich also, dass Ungewöhnlichkeiten in der Schreibung nur mit allergrösster Vorsicht zu gebrauchen sind, selbst dann, wenn man weiter nichts zu erkennen wünscht, als etwaige dialektische Eigentümlichkeiten des Schriftstellers oder Schreibers.

Verdacht erregt haben schon seit langem die vier Stämme, welche sich bei einer ganzen Anzahl von Verben finden. Diesen Verdacht kann ich bis zu einem gewissen Grad teilen, da keiner der bisher ein wenig bekannt gewordenen modernen Dialekte vierstämmige Verben besitzt. Merkwürdig ist, dass nicht nur in Ladakh, sondern auch in Lhassa und bei Darjeeling der klassische Perfektstamm fast allein im Gebrauch ist. Er stellt jedenfalls die Grundform des Verbs dar, und es sieht fast so aus, als ob wir in den anderen klassischen Stämmen zum Teil die Schöpfungen indischer Pandits besässen. Gerade die einigermaassen durchgeführte Regel dem Futurstamm *d* oder *g* als Präfix zuzufügen und dem Perfektstamm *b*, erregt um so mehr Zweifel an ihrer Ursprünglichkeit, als in den modernen Dialekten fast keine Erinnerung an einen solchen Unterschied zu finden ist. Das einstige *b* des Perfektstammes mag wohl gelegentlich noch ertönen, wie z. B. in *khabzä* (*kha bzas*) statt *khazas*, Nahrung, oder in *shabtsongpa*, statt *sha tsongpa*, Fleischer (eigentlich „Fleischverkäufer"). Aber gerade dieses letztere Wort kann als Beispiel dafür gelten, dass schon in jener Zeit, als das *b* noch tönte, dieser sogenannte Perfektstamm in präsentialer Bedeutung gebraucht wurde; denn im Wort *btsongpa*, Verkäufer, liegt eben doch ein Partizip der Gegenwart, nicht der Vergangenheit, eingeschlossen. Dass aber das alte Tibetisch, wenn auch nicht vier, so doch mehr als einen Stamm für das Verbum besessen haben mag, wird durch die westtibetischen Dialekte wahrscheinlich gemacht. Wie aus meiner Ladakhi Grammar ersichtlich ist, zeigen noch heutzutage viele Verben zwei oder drei verschiedene Stämme, obgleich deren Unterschiede nicht so gross sind, wie sie die klassische Sprache ansetzt.

Beispiele sind:

Präsensstamm	Perfektstamm	Imperativstamm
lta	*ltas*	*ltos*
drul	*druls*	*drul*
tang	*tangs*	*tong*
za	*zos*	*zo*
phu	*phus*	*phus*
yong	*yongs*	*yong*

u. s. w.

Auf das etwaige Vorhandensein eines ehemaligen Futurstammes werfen die Dialekte aber kein Licht, und deshalb kann der oben erwähnte Verdacht inbetreff der vierstämmigen Verben nicht ohne weiteres als unbegründet zurückgewiesen werden.

Die Frage der Komposita soll hier nur kurz berührt werden. Die Bildung der tibetischen und der Sanskritkomposita ist eine so verschiedene, dass wohl noch nie die Behauptung aufgetaucht ist, dass in dieser Sache Tibet von Indien belehrt worden sei. Hierbei scheint es mir vielmehr, als ob sich oft noch deutlich erkennen liesse, ob ein Wort (oder ein Name) aus dem Indischen übersetzt ist oder nicht. Praktische Untersuchungen der Personennamen in einzelnen Dörfern von Ladakh zeigen deutlich, dass alle diese Namen echte tibetische Komposita sind, d. h. aus reinen Stämmen zusammengesetzte Bildungen. Kasussuffixe finden sich bei diesen noch heute praktisch gebrauchten Namen nicht. Sobald nun solche bei einem Namen erscheinen, erhebt sich die Frage, ob der mit Suffixen versehene Name etwa aus einer fremden Sprache übersetzt sein könnte.[1])

Alles in allem genommen, ergiebt sich aus der vorhergehenden Untersuchung, dass der Einfluss des Sanskrit selbst auf das klassische Tibetisch nicht zu hoch angeschlagen werden sollte. Wenn wir die einheimischen Grammatiken studieren, finden wir, dass diese Arbeiten durchaus nicht wie sklavisches Kopieren von indischen Vorbildern aussehen, sondern dass sie trotz ihrer Kindlichkeit den Charakter selbständiger Forschung tragen. Obgleich sie allerdings bei der Aufzählung und Anordnung der acht Kasus (z. B. der Genitiv wird der sechste Kasus, der Instrumental der dritte Kasus genannt) das indische Vorbild erkennen lassen, so enthalten sie doch auch andererseits eine ganze Anzahl von Gegenständen, welche unmöglich durch das Studium indischer Grammatiken angeregt worden sein können, und hier möchte ich im besonderen auf das Tonsystem aufmerksam machen, da dasselbe recht ausführlich abgehandelt wird.

1) Es finden sich auch einige Genitive in den Namen der Kesarsage, z. B. *ɣserri buzhung*, *dunggi dardkar*, welcher Umstand auf auswärtige Einflüsse schliessen lässt.

Prof. Dr. Conrady hat schon mit Recht darauf hingewiesen, dass das tibetische Tonsystem im engsten Zusammenhang mit den Präfixen steht. Die folgenden Zeilen sollen nur zur Bestätigung seiner Theorie beitragen. Orthographisch betrachtet, zerfallen die Präfixe in zwei Gruppen: Die erste wird über den folgenden Stammbuchstaben gesetzt und mit ihm zu einem Zeichen verbunden. Zu dieser Gruppe gehört *l*, *r* und *s*. Die zweite Gruppe wird vor dem Stammbuchstaben geschrieben und behält ihre graphische Selbständigkeit. Hierher gehört *g*, *b*, *d*, *m* und *'a*. Diese verschiedene Schreibweise wird kaum auf dem Zufall beruhen. Ich könnte mir vorstellen, dass zur Zeit der Feststellung der tibetischen Orthographie die Präfixe der ersteren Gruppe mit dem Konsonanten des Stammes zu einem Laut verbunden wurden, während die der zweiten Gruppe (wie das ja auch von Prof. Dr. Conrady wahrscheinlich gemacht wird) mit einem dumpfen Vokal, etwa ähnlich dem *y* mehrerer slavischen Sprachen, zusammen gesprochen wurden. Der Klang der heutigen Dialekte verrät allerdings nichts von dieser angenommenen ursprünglichen Aussprache. In mehreren Dialekten (Spitti, Rubschu, Lhassa, Darjeeling) tönt weder die eine noch die andere Gruppe überhaupt; in anderen (Ladakh, Purig, vielleicht auch Sikkim) tönen beide gleich: nämlich nicht nur *r* und *s* wie *r* und *s* (gelegentlich *sh* gesprochen mit über die Backenzähne streichendem Luftstrom), sondern auch *g*, *d*, *b* klingen wie *r* und *s*; *m* und *'a* ertönen als Nasale nur nach auf Vokale endenden vorhergehenden Worten, und unter diesem Umstand können auch *g*, *d* und *b* ihren Originalwert wieder zur Geltung bringen.

Es wäre nun aber doch kaum denkbar, dass Buchstaben (und seien sie auch nur Präfixe) aus einer Sprache verschwinden, ohne eine Spur ihres ehemaligen Daseins zu hinterlassen. Das ist auch nicht der Fall, und es ist garnicht angebracht, so, wie Dr. Laufer gethan hat, von den Mengen der tibetischen Homonyme zu reden. Solche existieren höchstens für das weniger feine Ohr des Europäers, nicht für das der Eingebornen.

Der Einfluss der verstummenden Präfixe auf den Rest des Wortes zeigt sich nun thatsächlich in zweifacher Weise, und auf beides hat Prof. Dr. Conrady schon längst hingewiesen: erstens wird der dem Präfix folgende Konsonant aspiriert, zweitens wird der Ton der ursprünglich mit einem Präfix versehenen Silbe verändert.

Es ist recht interessant zu sehen, dass dieselben Veränderungen, welche in den arischen Sprachen durch die Aspiration bewirkt werden, im Tibetischen von den Präfixen ausgehen. Die Wirkung der Aspiration in den arischen Sprachen ist eine zweifache. Setzen wir als ursprüngliche Aussprache der aspirierten Tenuis *kh* (ख), *th* (थ), *ph* (फ) etc. einen deutlichen Hauchlaut, welcher der Tenuis direkt folgte, an, so finden wir, dass sich diese Aussprache wohl nirgends länger gehalten hat, sondern entweder, wie in den modernen

indischen Dialekten, zu einer verstärkten, härteren Aussprache der Tenuis (gleichsam ihrer Verdoppelung) führte, oder, wie z. B. im Griechischen, neue Reibelaute, φ, ϑ, χ hervorrief.

Diesem ersteren Gesetz des Arischen: *kh* = *kk*, *ph* = *pp*, *th* = *tt*, entspricht nun im Tibetischen das folgende:

sg oder *rg* = *gg* (von Conrady u. Sandberg *gh* geschr. = *k* = *kh*.
sb oder *rb* = *bb* „ „ „ „ *bh* „ = *p* = *ph*.
sd oder *rd* = *dd* „ „ „ „ *dh* „ = *t* = *th*.

In Worten ausgedrückt heisst dies: Durch ein vorgesetztes *s* oder *r* (seltener *l*) wird die Aussprache der folgenden Media gesteigert, bis sie zur Tenuis wird, oder bei vollständiger Aufgabe des Präfixes zur sogenannten aspirierten Tenuis, deren Aussprache aber am genauesten durch *kk*, *tt*, *pp* wiedergegeben wird.

Hierzu die folgenden Bemerkungen: In meiner Ladakhi Grammar sind S. 35 36 bei den regelmässigen Typen der Kausative *g* = *sg*, in Klammern einige Typen eingefügt, deren Formel *g* = *sk* ist. Ich möchte diese Typen geradezu als die allerregelmässigsten angesehen haben. Hier zeigt sich, dass das Präfix *s* die Media schon so weit gehoben hat, dass die tibetische Orthographie schon eine Tenuis statt der Media setzte.

Der Typus *kh* = *sk* bei den Kausativen in meiner Ladakhi Grammar ist so zu erklären: Die mit *kh*, *th* und *ph* beginnenden Grundformen haben schon einmal ein Präfix aufgenommen. Indem man von diesen wieder durch Vorsetzung von *s* einen Kausativ bildete, entstand statt des unmöglichen *skh* die Bildung *sk*.

So lange ich nur den westtibetischen Dialekt zu hören bekam, war mir die aspirierte (d. h. durch ein verschwundenes Präfix verstärkte) Media, also Bildungen wie *gh* = *gg*, *bh* = *bb*, *dh* = *dd* nur eine Möglichkeit. Von ihrer Wirklichkeit habe ich mich erst hier in Darjeeling überzeugt. Es muss nun eingeschoben werden, dass nicht nur die Präfixe *r*, *s* und *l* die Arbeit des sogenannten Aspirierens übernehmen, sondern dass auch *g*, *d* und *b*, nachdem ihre Aussprache zu *s* und *r* geworden ist, das gleiche thun. So ist z. B. die Aussprache von *bzhi*, vier, in Ladakh thatsächlich *zhi*, in Darjeeling aber geradezu *shi* (müsste nach Sandberg eigentlich *zhhi*, oder nach meiner Auffassung *zhzhi* geschrieben werden). Die Aussprache von *bdun*, sieben, in Ladakh *dun*, in Darjeeling aber nahezu *tün* (eigentlich *dhün*, *ddün*).

Aber nicht nur dies ist geschehen, sondern die Veränderung in der Aussprache der ursprünglich präfigierten Media hat die ganze Klasse Media mit fortgerissen und es will mir scheinen, dass, wenn dem Darjeelinger Dialekt die reine Media nicht schon verloren gegangen ist,[1]) dies allernächstens bevorsteht. So spricht man statt

---

1) Sandberg zieht zwischen reiner Media und aspirierter Media eine Grenze, welche ich nicht ohne weiteres anerkennen kann. Nach ihm finden wir die reine

zer, sagen, *ser*; statt *dang*, und, *tang*, etc. Die tibetische Sprache zeigt demnach zwei Extreme: Nach Prof. Dr. Conrady's Demonstrationen ist es sehr wahrscheinlich, dass die ursprüngliche Sprache gar keine Tenues, sondern nur Mediae besass. Der Dialekt von Darjeeling dagegen wird vielleicht bald keine reine Media mehr besitzen, sondern nur wie Tenues klingende aspirierte Mediae und sogenannte Tenues aspiratae haben.

Zu dem zweiten Gesetz des Arischen: $kh = \chi$, $th = \vartheta$, $ph = \varphi$, finden wir die entsprechende Parallele im tibetischen Dialekt von Rong, Lad. Gr. p. 6. Dort ist *rk* oder *sk* zu *h* (gelegentlich *ch*) geworden, *rp* oder *sp* aber zu *f*. Eine dritte Paralle *st* oder $rt = \vartheta$, habe ich noch nicht entdecken können.

Wie schon gesagt, zeigt sich der Einfluss der Präfixe aber auch im Ton des Wortes. Die schon von Jäschke entdeckte und nicht wieder umgestossene Regel ist allgemein gesagt die folgende: Durch ein oder mehr Präfixe wird der Ton des Wortes erhöht. So einfach diese Regel nun auch klingt, so schwierig gestaltet sich ihre Ausführung in der Praxis.

Die Geschichte der Untersuchungen des tibetischen Tonsystems scheint so alt zu sein wie die tibetische Litteratur selbst; denn in dem *Legs bshad*, welcher *Thon mi sam bhota* zugeschrieben wird, findet sich schon eine vom tibetischen Standpunkt aus vollständige Übersicht des Systems. So interessant und vielleicht auch wichtig diese Auseinandersetzungen der tibetischen Grammatiker nun auch sein mögen, bis zum heutigen Tag haben sie uns noch nicht viel helfen können; und zwar hauptsächlich deshalb, weil die termini technici grösstenteils unbekannt sind, und weil das ganze grammatische System der Tibeter uns bisher noch sehr fremd und undurchsichtig geblieben ist. Man kann sich deshalb nicht wundern, wenn die europäischen Forscher sich bisher lieber ihren eigenen Ohren, als den tibetischen Grammatiken anvertrauten.

In Jäschke's phonetischen Tabellen (Introduction to the Dictionary) finden wir, dass bei allen Worten des Centraltibetischen angegeben wird, ob ein Wort hoch- oder tieftonig ist. Jäschke kannte also zwei verschiedene Töne. Suchen wir nun aus seiner Tabelle alle hochtönigen Worte heraus, so sehen wir, dass diese Worte

---

Media immer im Schutz eines Präfixes, die aspirierte Media dagegen in Worten ohne Präfix. Die Grenze zwischen beiden muss wohl anderswo gesucht werden. [Späterer Zusatz: Es scheint mir, dass es nötig sein wird, bei eingehenderen Untersuchungen über diesen Gegenstand die Dialekte getrennt zu behandeln. Ich habe seit einigen Monaten Gelegenheit gehabt, mit einem Tibeter aus Trashilunpo viel zu verkehren. In Betreff seiner Aussprache der Media liess sich die folgende Regel aufstellen: Mit aspirierter (also fast wie Tenuis klingender Media) sprach er die Worte, welche entweder kein Präfix haben, oder *m* und *'a* als Präfix gebrauchen. Mit reinerer Media sprach er die Worte, welche *r*, *l*, *s*, *g*, *d*, *b*, als Präfix haben. Doch gab es da auch wieder Ausnahmen, wie z. B. das Wort *bzhi*, vier, welches er geradezu *shi* sprach.]

folgende Eigentümlichkeiten zeigen: Sie beginnen meist entweder mit Tenuis oder Tenuis aspirata, oder mit einem präfixierten Konsonanten.

Demnach würde eine Darstellung des Alphabets so aussehen:

Hochton		Tiefton		
k	*kh*	*g*	*ng*	*w*
c	*ch*	*j*	*ny*	*'a*
t	*th*	*d*	*n*	*y*
p	*ph*	*b*	*m*	*r*
ts	*ths*	*dz*		*l*
s		*z*		*h*
sh	(*a*?)	*zh*		

Schon diese Einteilung enthält ein gut Teil Wahrheit, da ja nach Prof. Dr. Conrady's Untersuchungen, wie auch oben gesagt wurde, die Tenuis und Tenuis aspirata erst aus der präfigierten Media entstanden ist, und das Präfix immer eine Erhöhung des Tones bewirkt.

An das Tonsystem Jäschke's schliessen wir das von Sandberg aufgestellte Alphabet an. Es ist das folgende:

Unbestimmt		Hochton	Tiefton
k	*ng*	*kh*	*g*
c	*ny*	*ch*	*j*
t	*n*	*th*	*d*
p	*m*	*ph*	*b*
ts	*w*	*ths*	*dz*
s	*z*	*sh*	*zh*
r	*y*	*l*	*'a*
	a		*h*

Was bei diesem System als Neuerung erscheint, ist der Umstand, dass nicht nur zwei, sondern drei Töne erscheinen; jedenfalls scheinen nun die unbestimmt gelassenen Buchstaben einen Ton in der Mitte, zwischen hoch und tief, darzustellen. In dieser Hinsicht stellt das System einen Fortschritt dar, in anderer Beziehung aber nicht. Ein Blick auf die Tabelle zeigt, dass nach Sandberg die Tenuis aspirata einen höheren Ton besitzt, als die reine Tenuis, und gerade in dieser Beziehung weicht sein System von der Praxis ab. Es gehören allerdings sehr geübte Ohren dazu, um solche Unterschiede des Tones zu bemerken, und in diesen Dingen wird ein geborener Tibeter meist eher Bescheid geben können, als ein Europäer. Das Urteil des Tibeters finden wir ausser in der Praxis in den einheimischen Grammatiken; aber gerade ihr Tonsystem des

Alphabets ist schon in Schmidt's Grammatik und wohl auch in anderen veröffentlicht worden, ohne dass man offenbar klar erkannte, was man eigentlich damit herausgab.

Die tibetischen Grammatiker sprechen zunächst von vier Tönen, dem starken (*dragpa*), dem schwachen (*zhanpa*), dem mittleren (*ranpa*) und dem gleichmässigen (*mnyampa*). Und zwar ist mit dem starken Ton zu sprechen, was unter *pho* aufgeführt wird, mit dem schwachen, was als *mo* bezeichnet wird, mit dem mittleren die zu *maning* gehörigen Buchstaben, und mit dem gleichmässigen Ton, was als *shintu mo* aufgezählt wird.

Hier sind aber noch nicht alle Buchstaben untergebracht, und die noch übrigen werden mit dem Namen *mo γsham* versehen, ohne dass etwas über deren besonderen Ton ausgesagt würde. Auch aus diesen wieder wird häufig noch *a* ausgesondert und *mthsan med*, „namenlos" genannt.

Neben dieser Haupteinteilung läuft eine andere her, nach welcher alle Vokale (*dbyangs*) als *mo* gelten, alle Konsonanten (*γsal byed*) als *pho*.

Dass alle Buchstaben, wenn aus der Reihe herausgenommen und klar ausgesprochen, verschiedene Töne haben, liess sich sehr deutlich hören, als Missionar Amundsen vor mir an einem Eingeborenen das Experiment machte. Dabei ergab sich deutlich, dass *dragpa* (*pho*) oder die starke Stimme den hohen Ton darstellte, *zhanpa* (*mo*) oder die schwache Stimme, den tiefen Ton. Dies ist etwas merkwürdig, weil, als ich auf dem Harmonium hohe Töne vorspielte, dieselben *mo skad*, Frauenstimme, genannt wurden; die tiefen aber *pho skad*, Männerstimme. Dass aber in der Grammatik mit *pho* die hohen Töne bezeichnet werden, ist mir auf besondere Anfrage hin immer wieder bestätigt worden. Die von den Grammatikern aufgestellte Liste der Buchstaben ist die folgende:

pho	*maning*	*mo*	*shintu mo*	*mo γsham*
k	*kh*	*g*	*ng*	*r*
c	*ch*	*j*	*ny*	*l*
t	*th*	*d*	*n*	*h*
p	*ph*	*b*	*m*	*a*
ts	*ths*	*dz*		
		w		
		zh		
		z		
		'a		
		y		
		sh		
		s		

Diese Liste ist von Wichtigkeit für alle Worte, welche mit diesen Buchstaben anfangen (womöglich aber auch keinen weiteren

Konsonanten enthalten). Es entging den Tibetern nicht, dass durch Präfixe (wie auch vielleicht durch Affixe) der Ton des Wortes verändert wird, und um sich diese Veränderungen erklären zu können, richteten sie sich ein neues Tonsystem für Präfixe (*sngon 'ajug*) und Suffixe (*rjes 'ajug* und *yang 'ajug*) ein.[1] Es ist das folgende:

pho	*maning*	*mo*	*shintu mo*
Präfix:			
b	*g* *d*	*'a*	*m*
Suffix:[2]			
g	*n*	*ngs*	*ng*
d	*r*	*ms*	*m*
ds	*l*	*'a*	*'a*
b	*nd* } nach alter		
s	*rd* } Schreib-		
	ld } weise		

Bei dieser Liste ist auffallend, dass gerade für die allerhäufigsten Präfixe *s* und *r* keine Regel gegeben wird, wodurch die Brauchbarkeit des Systems bedeutend vermindert wird. Für die recht häufigen Wortschlüsse *gs* und *bs* giebt es die Namen *skyes bu rab* für den ersteren und *skyes bu 'abring* für den letzteren; wahrscheinlich gelten beide als *pho.*

Zur Erklärung dieses letzteren Systems lässt sich etwa das folgende sagen: 1. Es wurde vielleicht aufgestellt zu einer Zeit, in welcher die Präfixe noch eine kurze Silbe mit Hilfe eines unklaren Vokals (slavisches *y*) bildeten, und der Ton dieser Silbe mag von dem der Hauptsilbe verschieden gewesen sein. 2. Oder aber das System ist ein nicht ganz gelungener Versuch, sich die Wirkung von Präfix und Suffix auf die Stammsilbe zu erklären.

Zum Schluss gebe ich Missionar Amundsen's Tonsystem, wobei ich neben seinen Zahlen gleich die entsprechenden tibetischen Bezeichnungen einfüge:[3]

1) Als *rjes 'ajug* wird von den Tibetern der zweite Konsonant der Stämme, welchen wir als zum Stamm gehörig ansehen würden, bezeichnet; als *yang 'ajug* ein jenem angehangenes *s* oder *d*, *drag* genannt, welches sich aber nur in den ältesten Handschriften findet, weil es heutzutage nicht mehr geschrieben wird. In alten Handschriften findet man z. B. *gyurd to* für heutiges *gyur to*, *ysold to* für heutiges *ysol to* etc.

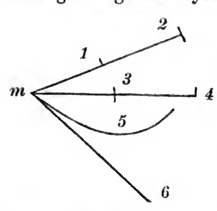
2) Suffix nur im tibetischen Sinn des Wortes zu verstehen.

3) Missionar Amundsen kam nach Ghum bei Darjeeling, nachdem er mehrere Jahre in der China Inland Mission gedient hatte und brachte ein durch das Chinesische äusserst fein geschultes Ohr mit. Er stellte sein System auf, ohne je die tibetischen Grammatiker eingesehen zu haben. Erst als er fertig war, machte ich ihn auf die überraschenden Übereinstimmungen aufmerksam. Diese sind vielleicht die beste Empfehlung für die Schärfe seines Ohres.

1. *pho*	2. —	3. *maning*	4. —	5. *mo*	6. *shintu mo*
k		*kh*	*r*	*g*	*ng*
c		*ch*	*'a*	*j*	*ny*
t		*th*		*d*	*n*
p		*ph*		*b*	*m*
ts		*ths*		*dz*	*w*
sh				*zh*	*l*
s				*z*	
h				*'a*	
				y	

Ich bin fast geneigt, in einigen Punkten Amundsen mehr Gehör zu schenken, als den tibetischen Grammatikern, und zwar um deswillen, weil der Tibeter *s* und *z*, *sh* und *zh*, alle unter *mo* aufführt, während doch schon Jäschke erkannt hatte, dass *s* und *sh* die Eigentümlichkeiten der Tenuis teilen, *z* und *zh* aber der Media angehören.

Amundsen's System bringt uns auch endlich eine Erklärung des Unterschiedes zwischen *mo* und *shintu mo*. Zur Veranschaulichung des ganzen Systems dient die folgende Zeichnung:



m ist der Mund, *1* bezeichnet den hohen kurzen Ton, *2* den hohen langen Ton; *3* den mittleren kurzen, *4* den mittleren langen Ton; *5* den tief beginnenden, nachher aber etwas höher geführten Ton (wie beim Fragen im Deutschen), *6* den tiefen langen Ton.

Nun ist es interessant, zu sehen, dass die tibetischen Grammatiker mit *mo* den schwachen Ton (*zhanpa*), mit *shintu mo* aber nicht den „schwächsten", sondern *mnyampa*, den „gleichmässigen" Ton bezeichnen. Wenn der eine Ton im besonderen als gleichmässig bezeichnet wird, dann liegt die Vermutung nahe, dass der andere (nämlich *mo*, Nr. 5 bei Amundsen) nicht gleichmässig ist, und dies wird durch Amundsen's System klar bewiesen.

Genau gesprochen, hat Amundsen's System, ebenso wie das alttibetische, auch nur vier Töne, denn wenn auch *1* und *2*, *3* und *4*, verschieden lang ausgehalten werden, so bleibt doch die thatsächliche Tonhöhe die gleiche.

Durch Amundsen wird auch die Angabe der tibetischen Grammatiker, dass die reine Tenuis einen höheren Ton hat, als die Tenuis aspirata, bestätigt. Das ist bei weiterem Nachdenken nicht so verwunderlich. Wie vorher gesagt, wird durch das Präfix nicht nur eine Erhöhung des Tones, sondern auch eine Verstärkung der Media bewirkt, so dass dieselbe schliesslich zur Tenuis und Tenuis aspirata

wird. Da nun überhaupt die Grenze zwischen Media und reiner Tenuis keine allzu scharfe ist, so haben Worte, welche (nachdem das Präfix seinen Laut ganz verloren hat), nur mit Tenuis anfangen, eine Hervorhebung durch den Ton viel nötiger, als die mit Tenuis aspirata anlautenden, denn die Aussprache von Media und Tenuis aspirata ist auch im Tibetischen grundverschieden.

Im Folgenden citiere ich Amundsen's Regeln, welche seiner tibetischen Sprachlehre vorgedruckt werden sollen, im Original:

Tone I. High pitched, often nasal and short.
a) words with a high-toned initial, ending in *g*, *d*, *b*.
b) words prefixed, headed, or both, ending in *g*, *d*, *b*.
Examples: *rnyidpa*, fade; *rnyedpa*, find; *stodpa*, praise; *kug*, hook; *kod*, sheaf; *γnyid*, sleep.

Tone II. High, but long.
a) words with a high-toned initial } not having *g*, *d*, *b*, as second consonant, except when followed by *s* suffix.
b) words prefixed, headed, or both }
Examples: *tsitsi*, mouse; *γtsobo*, Lord; *kun*, all; *can*, having; *γnam*, sky; *sku*, body; *bslangs*, raised.

Tome III. Medium pitch, short.
Words neither headed, prefixed, nor having a high-toned initial, but ending in *g*, *d*, *b*.
Examples: *med*, is not; *red*, be; *dadpa*, faith; *ngag*, speech; *'adug*, be.

Tone IV. Medium pitch, long.
a) Words headed, prefixed, or both, having *s* as second consonant.
b) hightoned initial, with *s* as second consonant.
c) low-toned initials, headed or prefixed, not having *g*, *d*, *b* as second consonant, except when suffixed by *s*.
Examples: *'agyelba*, fall; *ri*, hill; *rnams*, plural sign; *spos*, incense.

Tone V. Deep, but gradually raised to medium pitch.
Words with a low-toned initial, without head or prefix, not ending in *d* or *s*.
Examples: *nang*, inside; *dang*, and; *langba*, rise; *lam*, road; *'oma*, milk; *mar*, butter.

Tone VI. Deep and long.
Words with deep-toned initials, without prefixes or heads, with *s* as second consonant.
Examples: *ngos*, side; *yos*, roasted corn; *nyos*, bought.

Anmerkung: Als selbstverständlich ist bei den obenstehenden Regeln ausgelassen, dass, falls ein Wort nur aus einem Buch-

staben des Alphabets (mit folgendem Vokal) besteht, es immer denjenigen Ton hat, welcher dem Buchstaben zugehört.

General Rules:

1. Words prefixed or headed are in high pitch.
2. Words beginning with a high-toned letter, not having *s* as second consonant, are in high pitch.
3. *g*, *d* and *b* as second consonants shorten the sound.
4. *s* as second consonant and suffix lengthens the sound.
5. *s* as second consonant and suffix deepens the tone.

Exception:

Some low-toned letters, like *d* and *j*, are low even with a prefix.

Das Dahlsche Gesetz.

Von

Carl Meinhof.

Im Jahre 1897 reiste der Missionar Edmund Dahl von der Brüdergemeine in Herrnhut nach Urambo im Lande der Wanyamwezi in Deutsch-Ostafrika, um die dort bestehende Missionsstation von den Engländern zu übernehmen. Die ihn aussendende Missionsgesellschaft hatte ihn auf vier Wochen zu mir gesandt, damit er wenigstens etwas von Lautlehre und von ostafrikanischen Sprachen lernen sollte, ehe er hinausging. Ich habe dieses Verfahren sehr zweckmässig gefunden. Bei dem heutigen Stande der Sprachwissenschaft ist es wirklich eine Vergeudung von Zeit und Kraft, wenn man alles das mühsam als Autodidakt in Afrika unter sehr erschwerenden Verhältnissen lernen soll, was man leichter, schneller und richtiger in der Heimat lernen kann. Es versteht sich von selbst, dass Dahl in vier Wochen nicht in alle Geheimnisse der Phonetik und dazu in ostafrikanische Sprachen eingeführt werden konnte. Immerhin hat er vermöge seines grossen Fleisses so viel gelernt, dass er nach einem Aufenthalt von sechs Monaten in Afrika in der Sprache der Suaheli Gottesdienst gehalten hat.

Dass er auch in der Phonetik einiges gelernt hat, hat er durch die selbständige Auffindung eines Lautgesetzes bewiesen, das nicht nur für das Nyamwezi, sondern für eine Reihe anderer Sprachen in Ostafrika, ja darüber hinaus, seine Bedeutung hat. Ich schlage vor, dass wir das Gesetz dem Entdecker zu Ehren das Dahlsche Gesetz nennen.

Es lautet kurz — die Formulierung ist von mir —:

„Wenn in einem Wortstamm zwei aufeinanderfolgende Silben mit einer stimmlosen Explosiva beginnen, so wird die erstere stimmhaft.“

Unsere Kenntnis der Sprache der Wanyamwezi beschränkt sich ausser den handschriftlichen Mitteilungen, die ich von Missionar Dahl und seinem Amtsgenossen Stern erhalten habe, abgesehen von kleineren Wörterverzeichnissen auf folgende Veröffentlichungen:

1. Collections for a handbook of the Nyamwezi language as spoken at Unyanyembe by Edward Steere, L. L. D. London. Society for promoting christian knowledge.

2. Kissukūma, die Sprache der Wassukūma, speciell der Dialekt der am Speke-Golf und Smith-Sund gelegenen nordwestlichen Stämme von C. Herrmann, Hauptmann und Compagniechef in der Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika. Mitth. des Sem. für oriental. Sprachen. Jahrg. I. 1898. Abtlg. III p. 146 ff.

Beides sind empirisch angelegte Sammlungen, die sich gut werden verwenden lassen, wenn wir erst über die Phonetik des Nyamwezi bezw. Sukuma (eines Dialekts derselben Sprache) im Klaren sein werden. Über das vorliegende Gesetz sagen sie nichts.

Die Lautentsprechung für die stimmlosen Explosiven des Urbantu ist im Nyam. (so kürze ich ab; B. = Urbantu) folgende:

Urspr. *k* = *k*, *t* = *t*, *p* = *h* und *p*.

Ob *k*, *t*, *p* echte Tenues oder Aspiraten sind, kann für unsern gegenwärtigen Zweck gleichgültig sein, ebenso trägt es dafür nichts aus, ob *t* dental, alveolar oder cerebral ist. Ferner kommt die Frage hier nicht in Betracht, ob der Wechsel von *p* und *h* gesetzmässig geschieht oder nicht; denn die Lautverschiebung von *p* zu *h* verursacht keine Veränderung in Bezug auf das Dahlsche Gesetz. Das Gesetz muss also zu einer Zeit schon gegolten haben, als diese Lautverschiebung noch nicht eingetreten war.

Beispiele. *ka* Praef. Kl. 13 = ***ka***, die Verbalendungen B. ***-aka***, ***-ẹka***, ***-ika***, ***-ọka***, ***-uka*** treten hier als *-aka*, *-eka*, *-ika*, *-oka*, *-uka* auf. *kama* „melken" = B. ***kama***, *ḷu-kani* 11 „Widersetzlichkeit" von B. ***kana***, *ẓw-uki* 14 „Honig" = B. ***-γuki*** Inf. Praef. *ku* = B. ***ku***; *mw-aka* 3 „Jahr" B. ***-γaka***; *ikaḷa* „sich setzen, bleiben, wohnen", B. ***γikala***; *mu-kiḷa* 3 „Schwanz", B. ***-kila***; *kuḷa* „wachsen, stark werden", B. ***kula***; *ikumi* „zehn", B. ***-kumi***; *ḷuka* „flechten", B. ***luka***; *-kaḷi* „scharf, wild", B. ***-kali***; *kaḷaṅga* „braten, rösten", B. ***kalaṅga***.

tamba = B. ***tamba*** „ausstrecken"; *ḷeta* „bringen", B. ***leta***; *ḷota* „träumen", B. ***lota***; *ńota* „Durst", B. ***nyota***; *i-taḷi* 5 „Fels", B. ***-tali***; *mu-taṅgu* 3 „Melone", B. ***-taṅga***; *mu-ti* 3 „Baum". B. ***-ti***; *i-tima* 5 „Leber", B. ***-tima***; *twaḷa* „auf dem Kopf tragen", B. ***twala***; *tuma* „senden", B. ***tuma***.

pa und *ha* = B. ***pa*** „geben"; Lokativ Kl. 16 *ha* = B. ***pa***; Verbalendung 6 *-pa*, *-ha* = B. ***pa***. z. B. *ogoha* „fürchten" = Suah. *ogopa*; *ẓi-pa* und *ẓi-ha* „schlecht sein" aus B. ***-ẓi*** „böse"; *paḷa* „kratzen, schaben" = B. ***pala***; *pinda*, *hinda* „wälzen, rollen, umdrehen", B. ***pinda***; *pumuḷa*, *humuḷa* „ausruhen", B. ***pumula***.

Unter Anwendung des Dahlschen Gesetzes ist aber

urspr. *k* = Nyam. *g*, urspr. *t* = Nyam. *d*, urspr. *p* = Nyam. *b*.

k *gokota* „schleifen, ziehen, fahren“, B. ***koka.***
l̥u-gohe 11 „Augenwimper“, B. ***-kope̥***; *l̥u-gutu* 11 „Zaun“ vgl. Suah. *u-kuta* 11 „Mauer“.
-gati „mitten“, B. ***-kati.***
bei Steere: *mu-gate* 3 „Kuchen“ = Suah. *mkate* 3.

t *-datu* „drei“, B. ***-tatu***; *daha* „schöpfen“, B. ***-tapa***; *ma-dako* 6 „Hinterbacken“, B. *ma-**tako***; *ki-diku* 7 „Regenzeit“, *dika* „Regenzeit sein“ zu B. ***tika***; *v̥u-duki* 14 „Keiflust“, B. ***tuka.***
Bei Steere: *duk-ila* „abuse“, B. ***tuka***; *-duhu* „bloss“ = Suah. *-tupu.*

p *bita* „vorbeigehen“ B. ***pita.***
bota „zusammendrehen“, B. ***pota.***

Dem *mp* des B. entspricht sonst *mh*, vgl. aber *mbeho* 9 „Kälte“, B. ***impepo.***

Auch wird der Konsonant der Tonsilbe nach dem Dahlschen Gesetz verändert, wenn in dem Suffix eine stimmlose Explosiva steht z. B.: *idika* „antworten“ = Suah. *itika*; ferner *tw-al̥a* „auf dem Kopf tragen“, aber *dw-ika* „beladen“; bei Steere *idĭka* „be spilt“ von *ĭta* „spill“ p. 92.

Während im Suah. urspr. *k, t, p* vor schwerem (geschlossenem) *u* zu *f* werden, bleibt *k* im Nyam. erhalten und ist dann dem Dahlschen Gesetz unterworfen.

z. B. *ma-guta* 6 „Fett“ = B. *ma-**kûta***, Suah. *ma-fut̥a*; *ma-guha* 6 „Knochen“ = B. ***-kûpa***, Suah. *fupa*; *guhi* 6 „kurz“ = B. *-kûpi*, Suah. *-fupi.*
Vgl. *dakuna* „kauen“, B. ***t̥akûna***, Suah. *tafuna.*

Bei Herrmann finde ich *boku* für „blind“, während die andern *hofu* haben. Ich habe als Grundform ***popû*** angenommen. Wenn diese Annahme richtig ist, dürfte *boku* Analogiebildung sein unter gleichzeitiger Anwendung des Dahlschen Gesetzes.

Vgl. dagegen *ki-kuv̥a* „Brust“, B. ***-kûv̥a***, Suah. *fua.* Die zweite Silbe hat stimmhaften Laut *v̥*, darum bleibt *k* in der ersten Silbe erhalten und wird nicht zu *g.*

Dass das Gesetz im Nyamwezi thatsächlich vorliegt, dürfte nach obigen Beispielen nicht zweifelhaft sein. Die genaue Feststellung seines Geltungsgebietes kann ich erst vornehmen, wenn ich genügendes Material zu einer Lautlehre des Nyam. habe. Dass übrigens die betreffenden Formen von Dahl richtig gehört sind, geht auch daraus hervor, dass Stern, Steere, Herrmann, die das betreffende Gesetz nicht kennen, ebenso gehört haben wie er. Ich möchte jedoch an einigen Beispielen zeigen, wie nützlich die Entdeckung dieses Gesetzes auch für die Lautlehre anderer Bantusprachen ist.

I. Šambaḷa, Sprache der Wa-šambaḷa in U-sambara, Ostafrika.

Quellen. A. Seidel, Handbuch der Shambala-Sprache in Usambara. Dresden-Leipzig 1895.

Mündliche Mitteilungen der Missionare Gleiss und Röhl von der evangel. Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika (Berlin III.) aus Usambara.

Die Lautentsprechungen der Explosiven sind fast ebenso wie im Nyamwezi. *k* = urspr. *k*, *t* = urspr. *t*, *h* = urspr. *p*.

Beispiele. *ka*, Praef. Kl. 13; *-ika*, *-uka* sind intransitive Endungen.

kama „melken", *kula* „wachsen".

-tatu „drei", *tuma* „senden".

hoza „heilen", Suah. *poza*; *liha* „bezahlen", Suah. *lipa*.

Gelegentlich aber weicht die Sprache aus entsprechend dem Dahlschen Gesetz.

z. B. *gati* „mitten" = Suah. *kaṭi*; *gohe* 5 „Augenlid", B. **-kopẹ**.
tandatu „sechs" zu *tatu*, es scheint für **tantatu*, und dies für *tatu na tatu* zu stehen.

urspr. *ṅk* bleibt im Šambaḷa sonst erhalten, z. B. *lu-kuni* „Feuerholz", pl. *ṅkuni*; *ṅkaṅga* 9 „Perlhuhn", B. **iṅkaṅga**.

Aber nach Dahlschem Gesetz wird *k* zu *g* und also *ṅk* zu *ṅg* in *ṅguku* 9 „Huhn", B. **iṅkuku**; *ṅguha* 9 „Buschlaus", B. **iṅkupa**.

Besonders merkwürdig ist, dass im Šambaḷa *k* vor schwerem *u* zwar zur frikativen Labialis wird, aber bei folgender stimmloser Explosiva stimmhaft, was ich ebenfalls auf den Einfluss des Dahlschen Gesetzes zurückführe.

z. B. *ki-fua* 7 „Brust", B. **-kûva**
aber *vuha* 5 „Knochen", B. **-kûpa**
ma-vuta 6 „Fett", B. **-kûta**.

Ich zweifle nicht, dass sich bei näherer Bekanntschaft mit der Sprache noch weitere Belege für das vorliegende Gesetz werden finden lassen, das hier allerdings in seiner Anwendung viel beschränkter ist als im Nyamwezi.

II. Zaḷamo, Sprache der Wa-zaḷamo in Deutsch-Ostafrika.

Quellen. A. Worms, Grundzüge der Grammatik des Ki-Zaramo. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen von A. Seidel. III. Jahrgang. Berlin 1897. p. 289 ff.

Mündliche Mitteilungen des Amtsgenossen von Worms, Missionar Holst.

Die Lautentsprechungen der Grundkonsonanten sind wie oben.

z. B. *mw-aka* 3 „Jahr", B. **-γaka**,
taṅga „Gurke", B. **-taṅga**.
handa „pflanzen" = Suah. *panda*; *liha* „bezahlen", B. *lipa*.
u. s. f.

Dagegen treten nach dem Dahlschen Gesetz statt *k*, *t*, *h* (= *p*) ein *g*, *d*, *b*.

z. B. *-gati* „innerhalb“, B. **-kati,**
-datu „drei“, B. **-tatu.**
bita „übertreffen“, B. **pita.**
mi-biki 4 „Bäume“, vgl. Konde *imi-piki* 4.
beho „Wind“, B. **-pepo.**

Šambaḽa *hehi* „nahe“ führt auf B. **pepi,** dem entspricht Zaḽamo *ha-behi na* „nahe bei“.

bata „bekommen“, Suah. *pata*.

Vgl. hierzu noch *guhi* „kurz“ von B. **-kûpi** mit erhaltenem velarem Laut vor schwerem *u*, Suah. *fupi*.

Ferner *vika* „ankommen“, B. **pîka**, Suah. *fika*.

Hier ist zwar die Fricativa vor schwerem *i* eingetreten, allein nach dem Dahlschen Gesetz ist sie stimmhaft. Vgl. oben Šambaḽa *vuha*, *ma-vuta*. Bei dem überaus dürftigen Material, das mir vorliegt, ist vorstehende Ausbeute ein Beweis, welchen Umfang das Gesetz in der Sprache einnehmen muss.

III. Bena, Sprache der Wa-Bena in Deutsch-Ostafrika.

Quellen: Schriftliche Mitteilungen des Missionssuperintendenten Schumann in Lu-pembe.

Die stimmlosen Grundkonsonanten sind im Bena erhalten.

z. B. *ili-kala* 5 „Kohle“, B. **-kala**; *-kali* „wild“, B. **-kali**; *kalaṅga* „braten“, B. **kalaṅga**; *kama* „melken“, B. **kama**; *kana* „leugnen“, B. **kana**; *ili-kaṅga* 5 „Perlhuhn“, B. **-kaṅga**; *umu-kila* 3 „Schwanz“, B. **kila**; *kumbuka* „sich erinnern“, B. **kumbuka** u. s. f.
ili-taṅga 5 „Melone“, B. **taṅga**; *tuma* „senden“, B. **tuma**; *tema* „fällen“, B. **tema**; *umu-tima* 3 „Leber“, B. **-tima** u. s. f.
pela „geben“ von B. **pa**; *ili-paka* 5 „Wildkatze“, B. **-paka**; *pala* „kratzen, schaben“, B. **pala**; *pola* „kühl werden“, B. **pola**; *pumula* „atmen“, B. **pumula** u. s. f.

Unter Anwendung des Dahlschen Gesetzes wird aber *k*, *t*, *p* zu *g*, *d*, *b*.

z. B. *ulu-gope* 11 „Augenwimper“, B. **-kope**;
dapa „schöpfen“, B. **tapa**; *-datu* „drei“, B. **-tatu**; *duka* „schimpfen“, B. **tuka.**
ibata „fassen, fest halten“, B. **ipata, pyata, pata**, Suah. *pata*.
bota zusammendrehen“, B. **pota**;
vgl. auch *umu-bofu* 1 „der Blinde“, B. **-popû.**

Schumann macht mich darauf aufmerksam, dass in vielen Fällen das Gesetz nicht beobachtet ist, vgl. oben *ili-paka* „Wildkatze“.

Das ist ganz unbestreitbar. Es bleibt also noch festzustellen, in welchen Fällen es im Bena befolgt wird, und wann nicht; aber sein Auftreten kann nach obigem nicht wohl geleugnet werden.

IV. Vereinzelt finde ich z. B. im Suaheli und Kafir eine Erscheinung, die dem Gesetz analog ist.

urspr. *t* ist im Suah. *ṭ*, im Kafir *th*.

urspr. *nt* ist im Suah. *ṭh*, im Kafir *nt*.

In beiden Sprachen kann nach den gewöhnlichen Lautgesetzen aus urspr. *t* nicht *d* oder *nd* werden.

Und doch finde ich im Suah. für „sechs“ *mṭenḍaṭu*, im Kafir *-thandathu*. Wie ich oben beim Šambaḷa ausgeführt habe, ist dies nach meiner Meinung sicher zurückzuführen auf *-tatu na-tatu* „drei und drei“, das dann zusammengezogen wurde in **tantatu*, und hier trat dann die Dissimilation ein. Ob sich im Suah. und Kafir auch weitere Beispiele finden werden, lasse ich dahingestellt. Jedenfalls ist aber für die Erforschung einer Reihe von ostafrikanischen Sprachen Bekanntschaft mit dem Dahlschen Gesetz unerlässlich.

Über den Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen.

Von

J. S. Speyer[1].

Tieresgestalt des Bodhisattva findet sich bekanntlich manchmal in den Geschichtchen vor, welche Erlebnisse aus den früheren Existenzen des Erhabenen zum Gegenstande der Erzählung haben. Als Hirsch oder Hase, Stier, Büffel oder Löwe, als Affe, Fisch, Schwan, Geier, Pfau, Specht soll der zukünftige Erlöser der Geschöpfe in lange verflossenen Jahrtausenden die herrlichen Vorzüglichkeiten seines Wesens zum Nutzen seiner Umgebung entfaltet haben. Denn wenngleich im Tieresleib gezeugt und äusserlich von den andren Tieren derselben Gattung nicht zu unterscheiden, besitzt der Bodhisattva selbst auf dieser niedrigen Stufe des Daseins ausserordentliche moralische Eigenschaften[2]. Manchmal treten noch besondere körperliche Vorzüge hinzu. Die menschliche Sprache wird ihm regelmässig beigelegt. Seine Körperkraft übersteigt öfters das gewöhnliche Maass. Auch die Schönheit seines Äusseren. Er ist ein Schwan, dessen Hautfarbe wie lauteres Gold glänzt, oder ein ebenfalls goldfarbiger Hirsch mit wie von Edelsteinen buntschillernden Flecken, Hufen, Hörnern, wie der Hirsch war, den Rāma zu seinem Unglück jagte, oder er ist ein schönes, tapferes Pferd, das seinem Reiter gewissen Sieg verleiht. Sehr beliebt ist auch seine Darstellung als Elefant. Besonders in dieser Existenz zeigt sich seine Weisheit und Frömmigkeit, seine Milde und Gesittung, seine Herzensgüte und Opferfertigkeit für das Wohl andrer Geschöpfe aufs schlagendste.

Nun giebt es zweierlei Typen des Bodhisattva in Elefantengestalt. Der eine Typus ist der eines weissen Elefanten, der sich

1) Dieser Aufsatz, in der Sitzung der Sektion II A des XIII. Internationalen Orientalistenkongresses vorgetragen, wird hier mit kleinen Änderungen und Erweiterungen veröffentlicht.

2) Vgl. Jātakamālā XXXIII, 2 . . . . . *yat sa bheje tiryaggatiṃ tatra ca dharmasaṃjñām.*

nur durch seine aussergewöhnliche Schönheit von den übrigen Exemplaren seiner Gattung unterscheidet, wie das Tier, das in der 30. Erzählung der Jātakamālā und in dem 96. pallava der Avadānakalpalatā (96, 9—15) mit Aufopferung seines Lebens eine Schar von 700 (resp. 500) vom Könige Verbannten von dem Hungertode in der Wildnis errettet. Hier wird ausdrücklich von dessen Paar Hauzähnen *viṣāṇayugma* (Jtkm. 30, 36) gesprochen. Der andere Typus hat die Besonderheit, dass das Wundertier nicht zwei, sondern sechs Hauzähne besitzt.

Letztere Darstellung des Bodhisattva muss, namentlich von den nördlichen Buddhisten, von alters her in grosser Verehrung gehalten sein. Dies geht hervor aus dem sowohl im Lalitavistara und Buddhacarita als im Mahāvastu gehörig erwähnten, zweifelsohne wesentlichen Zug der Legende, dass der Bodhisattva, als er zu seiner letzten Geburt aus dem Tuṣitahimmel herabstieg, in der Gestalt eines kleinen weissen Elefanten mit sechs Hauzähnen in den Mutterschoss hineindrang. *Pāṇḍuro gajapoto bhūtvā ṣaḍdantaḥ*, heisst es in der Prosaerzählung des Lalitav. (S. 55, 3 ed. Lefmann), und in der metrischen Partie ebendaselbst (Z. 7): *himarajatanibhaś ca ṣaḍviṣāṇaḥ sucaraṇa cārubhujaḥ suraktaśirṣaḥ* | *udaram upagato gajapradhānaḥ*[1]). Im Mahāvastu wird der Vorgang mit fast denselben Worten geschildert (II, 8, 17 ed. Senart). Dass die beiden poetischen Fassungen in Lal. und Mhv. dieses Ereignis als einen Traum, aber die prosaische des Lal. es als Wirklichkeit darstellt, thut wenig zur Sache. Im Buddhacarita (I, 20) übrigens ist es auch etwas Wirkliches: *dhṛtvā himādridhavalaṃ guru ṣaḍviṣāṇaṃ . . . . dviradasya rūpam* | *Śuddhodanasya vasudhādhipater mahiṣyāḥ kukṣiṃ viveśa sa jagadvyasanakṣayāya.*

Die Bedeutung der Gestalt wird an einer andren Stelle des Lal. noch hierdurch hervorgehoben, dass die Wahl der sechszähnigen Elefantenfigur nicht als eine durch zufällige oder äusserliche Umstände bedingte noch infolge einer Augenblickslaune veranlasste, sondern als die Frucht reifer Überlegung und Beratung mit den Devaputras im Tuṣitahimmel bezeugt wird (Lal. 39, 13 ff. ed. Lefmann).

Ich halte es nicht für unmöglich, dass selbst der Verfasser des Jātakakommentars, der gleichfalls den Bodhisattva als weissen Elefanten in Māyās rechte Seite hineingehen lässt — darüber sind die südlichen Buddhisten mit den nördlichen einig — sich ihn als einen „Sechszahn" vorgestellt haben mag. Wohl sagt er es nicht ausdrücklich, doch die Beschreibung der Örtlichkeit, von wo die Wundergestalt herkam, weist in diese Richtung. Im Jātaka-

1) Die den Versen vorangehenden Worte lese ich folgenderweise: *Māyādevī sukhaśayane* (so Rājendralāla) *prasuptā imaṃ svapnam* (bei Lefmann steht durch einen Druckfehler *khaptam*) *apaśyat.*

kommentar (I, S. 50 ed. Fausb.) heisst es, dass der kleine Elefant von dem Goldberge hergekommen war, nachher den Silberberg erstiegen hatte, und darauf, aus dem Norden kommend, in den Schoss der Māyā eindrang. *Atha Bodhisatto setavaravāraṇo hutvā — tato avidūre eko Suvaṇṇapabbato — tattha caritvā tato oruyha Rajatapabbataṃ abhiruhitvā uttaradisato āgamma* .... *dakkhiṇapassaṃ tāḷetvā* (v. l. *phāḷetvā*) *kucchiṃ paviṭṭhasadiso ahosi.* In der Jātakaerzählung Nr. 514 aber, deren Held der Elefant mit den sechs Hauzähnen ist, wohnt der Sechszahn auf einem Berge mit goldenen Abhängen (*suvaṇṇapassapabbato*), welcher der höchste ist von sieben, die zusammen eine gewaltige und fast unerreichbare Gebirgsmasse im hohen Norden bilden (Jātaka ed. Fausb. V, 38). In dieser Existenz soll der Bodhisattva seine ausserordentliche Herzensgüte und liebreiche Natur folgendermassen gezeigt haben. Im Auftrag der Hauptgemahlin des Königs von Benares, welche den Sechszahn im Traum gesehen hatte und seitdem den sehnlichsten Wunsch hegte, dessen Zähne zu besitzen, hatte ein Jäger sein Versteck aufgefunden und ihn mit einem vergifteten Pfeile tötlich verwundet. Als der Jäger sich aufmacht um sich des kostbaren Elfenbeins zu bemächtigen, wobei ihn der Umstand begünstigt, dass die andren Elefanten, als ihr König getroffen niedersank, nach allen Seiten hin geflüchtet waren, fragt das Wundertier mit menschlicher Stimme nach der Ursache dieses feindlichen Verhaltens. Der Jäger gesteht ihm sein Verlangen. Und da freut sich der Bodhisattva, dass er noch vor seinem Tode ein Opfer bringen kann und unterrichtet ihn, wie er am leichtesten und am sichersten ihm das Elfenbein absägen soll.

Es ist nicht meine Absicht, hier auf diese Geschichte näher einzugehen. Die verschiedenen Fassungen, worin sie in der uns bekannten Litteratur bewahrt ist, hat der im Anfang dieses Jahres verstorbene Léon Feer, der sich um das Studium der buddhistischen Erzählungslitteratur so verdient gemacht hat, in einigen Aufsätzen im *Journal Asiatique* von 1895 (Neuvième Série, V, 1 et 2) eingehend behandelt. Nur will ich diese Untersuchung in einer Hinsicht ergänzen. Es existieren nicht fünf, sondern sechs Redaktionen, insofern es nicht eine, sondern zwei sanskritische Fassungen giebt. Ausser der von Feer berücksichtigten Erzählung Nr. 25 der Kalpadrumāvadānamālā liegt unsere Legende des *ṣaḍdanta* auch in der Avadānakalpalatā vor, wo sie im 49. pallava erzählt wird. Übrigens wird in einer gāthā des Lalitavistara (S. 168, 7—10 ed. Lefm.) auf sie angespielt.

Ich wünsche hier einzugehen auf die Frage, wie man wohl zu dieser sonderbaren Vorstellung des Sechszahns gekommen sein mag. So geläufig diese Anschauung dem gläubigen Buddhisten auch sein mag, so ist sie sehr seltsam und muss sie den Künstlern, welche den Traum (oder die Konzeption) Māyās darzustellen hatten, Sorge bereitet haben. Weder auf dem Stūpa zu Bharhut noch in

der Darstellung der Buddhalegende auf dem Boro-Budur hat der weisse Elefant mehr als zwei Zähne[1]).

Meines Erachtens liegt hier ein Wortspiel vor. Pāli *chaddanto* bezeichnet nicht bloss „Sechszahn", es lässt noch eine andre Deutung zu. Als zweites Glied der Bahuvrīhi-Zusammensetzung kann man ja das Partizip des Verbums *dam* „zähmen" betrachten. In dieser Auffassung heisst *chaddanto* „jemand der die Sechs bezähmt hat", ein Epitheton, das, von Gautama Buddha ausgesagt, in mehr als einer Hinsicht angemessen wäre. Hat er nicht die sechs Irrlehrer, Pūraṇakassapa und die übrigen, bei mancher Gelegenheit, insonderheit als er im grossen Wettkampf mit ihnen das Wunder von Sāvatthi zeigte, besiegt und überwunden? Mit Fug und Recht konnte er, der in jeglichem Streit seinen sechs Gegnern bei weitem überlegen sich zeigte, ein „Zähmer der Sechs", ein *chaddanto* genannt werden.

Doch glaube ich nicht, dass hierin die richtige Erklärung zu finden sei. Nach meiner Ansicht liegt es vielmehr in der Natur der buddhistischen Anschauungen und in ihrer ganzen Art dieselben sprachlich zum Ausdruck zu bringen, dass man die „sechs bezähmten" nicht von Menschen, sondern von Eigenschaften versteht. Wenn von einem „Zähmer der Sechs" die Rede ist, soll man doch zunächst an die fünf Sinnesorgane und das *manas* denken. Die Zusammenfassung der fünf *indriyāṇi* mit dem *manas* (Pāli *mano*), dem inneren Sinn, zu einer sechsteiligen Kategorie, ist echt buddhistisch. Im Paṭiccasamuppāda, der Kette des Kausalnexus, macht das *chaḍāyatanaṃ* „die sechs Sitze der Sinneseindrücke" eins der zwölf *nidānas* aus, und diese sechs sind eben die fünf Sinnesorgane, Gesicht, Geruch u. s. w. und das *mano*[2]). Derjenige, der die volle Herrschaft über diese sechs ausübt, sie bezwungen und in seiner Macht hat, heisst *chaḷaṅgasamannāgato* oder *chaḷaṅgavā*, wie zum Beispiel in der Einleitung des Jātakakommentars (I, 56, 6 ed. Fausb.) die acht Brahmanen, welche König Śuddhodana nach der Geburt seines Sohnes zu Rate zog, um seine Zukunft vorauszusagen. Wo übrigens der Begriff der Bezwingung und Beherrschung der Sinne auf indisch seinen sprachlichen Ausdruck finden soll, ist, neben der Wurzel *yam* „bändigen", die Wurzel *dam* „zähmen" mit ihren Ableitungen am Platz. Wie alle andern Yogins und Yatis, zeichnet sich der Bodhisattva natürlich durch

1) Dass auf den Ajantabildwerken der Jäger mit den erbeuteten Zähnen, drei in jeder Hand, dargestellt wird, kann hier nicht in Betracht kommen. An die Darstellung eines Elefanten, desen aufgerichteter Rüssel sechs Zähne sehen lässt, hat sich, soviel ich weiss, kein Künstler gewagt.

2) H. C. Warren, *Buddhism in Translations* S. 186 übersetzt folgendermaassen die Stelle Saṃyuttanikāya XII, 2, 11:

„And what, O priests, are the six organs of sense?"

„Eye, ear, nose, tongue, body and mind — these, O priests, are called the six organs of sense".

damo und *samo* aus; er ist *danto* und *santo*, das heisst: er übt Selbstbezwingung in der doppelten Hinsicht, dass er seine Sinnesorgane völlig in seiner Gewalt hat, sich nie von ihnen hinreissen lässt, und dass Zorn, Begierde, Wahn nichts über ihn vermögen, weil ihr Feuer entweder erloschen ist, oder jedenfalls nicht mehr auflodern kann.

Als eine solche heilige Natur, ein *santo* und ein *danto*, wird die Person des Bodhisattva auch im Verlauf seiner früheren Existenzen betrachtet, und dass er, als er aus dem Tuṣitahimmel herabstieg um zum letzten Male geboren zu werden und so zur Buddhawürde zu gelangen, diese unentbehrliche Vorstufe auf dem Wege des Heils schon lange erreicht hatte, versteht sich von selbst. So ist es klar, dass der Bodhisattva mit dem epitheton ornans *chaddanto* „Unterwerfer der sechs (Sinnesorgane)" bezeichnet werden konnte. Dass, sobald man dieses Epithet mit der aus andrer Ursache entstandenen Darstellung als Elefant kombinierte, die Auffassung „Besitzer von sechs Hauzähnen" unwillkürlich sich einstellen musste, liegt auf der Hand. Fallen doch in den Volkssprachen die auf sanskritisch gut zu unterscheidenden Wörter *dānta* „bezwungen" und *danta* „Zahn" lautlich zusammen. Wer die Vorliebe der Inder für doppelsinnigen Ausdruck, Wortspiele und Rätselsprüche kennt, wie sie sich anerkanntermaassen in ihrer Litteratur auf Schritt und Tritt bekundet, wird in der Benennung *chaddanto gajo* zur Bezeichnung des unter dem Banne der mit totemistischen Elementen vermischten Seelenwanderungstheorie als heiliger weisser Elefant dargestellten höchsten Wesens nichts unwahrscheinliches finden können. Die Erklärung der Wundergestalt ausschliesslich auf der maasslosen Phantasie und der Vorliebe der Inder für das Wunderbare beruhen zu lassen, genügt nicht. Der Sechszahn ist eben ein wesentlicher Bestandteil der Legende von Buddhas letzter Existenz, und das Gewicht, welches der Buddhist auf diesen Zug der Erzählung legt, lässt sich nur durch die Annahme eines besonderen Motivs begreiflich machen.

Was die grammatische Seite meiner Auslegung des *chaddanto* anbelangt, so brauche ich mich für die Nachsetzung des Partizips bloss auf Pāṇini II, 3, 37 zu berufen. Aber ich kann sie noch besser rechtfertigen. Im Pāli und im buddhistischen Sanskrit ist die Nachsetzung des Partizips in Bahuvrīhi-Zusammensetzungen etwas gewöhnliches, für das buddhistische Sanskrit mag man die Häufigkeit dieser Stellung geradezu als charakteristisch bezeichnen. Vgl. Suttanipāta 639 und 640 *kāmabhavaparikkhīṇaṃ*, Jāt. (ed. Fausb.) I, 358, 19 *sabbanāhasannaddho*, Lalitavistara (ed. Lefm.) 279, 20 *sukhitāḥ sarvasattvāś ca divyasaukhyasamarpitāḥ*, Divyāv. 7, 5 *smṛtibhraṣṭāḥ* (als Bahuvrīhi aufzufassen, cp. ibid. Z. 1 *smṛtimantaḥ*), Jātakamālā 91, 19 *kautuhalajātāḥ Supāragaṃ papṛcchuḥ*, Buddhacarita 1, 33 heisst es von den sieben Schritten des Bodhisattva gleich nach seiner Geburt *anākulāny abjasamudgatāni ...... padāni*

sapta[1]). — Für den Fall, dass man gegen die Interpretation eines Bahuvrīhi mit einem nur aus einem blossen Zahlworte bestehenden Subjekt Bedenken haben sollte, möchte ich doch bemerken, dass die Inder es lieben, durch die Nennung der blossen Zahl eine bekannte, aus so oder so vielen Teilen bestehende Kategorie, versteckt zu bezeichnen. Ich brauche zur Erinnerung an diese bekannte Eigentümlichkeit nur an den schwierigen Vers Buddhac. II, 41 zu erinnern.

Wie es mit symbolischen Ausdrücken öfters sich ereignet, wird das richtige Verständnis des anfangs absichtlich doppelsinnig gewählten Epithetons des *gajo* allmählig sich verdunkelt haben, bis es zuletzt in die vergröberte Auffassung eines Wunderelefanten mit sechs Hauzähnen überging. So bildete sich in den ältesten Buddhistengemeinden einerseits die Legende von dem edlen Tiere, das zum Tode verwundet sich freiwillig hergab, um sich das ersehnte Elfenbein heraussägen zu lassen, andrerseits der Glaube an die wundervolle Konzeption des Śākyamuni in der Gestalt eines so ausgestatteten kleinen weissen Elefanten. Die echt indische Gewohnheit, Glieder einer Zusammensetzung mit Synonymen zu vertauschen, wird das Abhandenkommen des Verständnisses befördert haben. In dem Ausdruck *chaddanto gajo* ist der Doppelsinn herauszufühlen, in *chabbisāṇo* (skt. *ṣaḍviṣāṇaḥ*) nicht. Ich bezweifle ob Aśvaghoṣa, als er den oben (S. 306) erwähnten Ausdruck *ṣaḍviṣāṇaṃ dviradasya rūpam* anwendete, sich dessen bewusst war. Wohl aber wird er ein andres Wortspiel, dessen er an derselben Stelle und bei der Beschreibung desselben Faktums sich bedient, verstanden haben. Wo er nämlich des Brunstsaftes Erwähnung thut, der das Gesicht des Fötus-Elefanten bedeckte — auch dies ist ein stehender Zug der Erzählung — und dieses so ausdrückt, dass er war *dānādhivāsitamukhaḥ*, da wird er, nach meiner Meinung, den Ausdruck wegen seines Doppelsinns — *dāna* „Brunstsaft“ und *dāna* „Mildthätigkeit“ — mit Absicht gewählt haben.

1) Auch in der brahmanischen Litteratur giebt es, wiewohl weniger, doch genug Beispiele der Hintansetzung des Partizips. Ich habe zwei aus dem Mahābhārata zur Hand: III, 200, 34 *pāṃsupādāvaguṇṭhitāḥ* „deren Füsse mit Staub bedeckt sind“, IV, 32, 27 *anyonyaṃ cāpi saṃrabdhau viceratur amarṣaṇau | . . . . . . asiśaktigadābhṛtau.*. Vgl. noch Manu II, 70 *adhyeṣyamāṇas tu . . . . . brahmāñjalikṛto 'dhyāpyaḥ.*

Ānandavardhana's Dhvanyāloka.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Schluss.)

35. Es giebt noch eine andere Art der Poesie, die mit subordi- 205
niertem Unausgesprochenen, in welcher bei Anwesenheit von etwas Unausgesprochenem die Schönheit des Ausgesprochenen überwiegt.

Wenn der unausgesprochene Inhalt, den wir mit der Schönheit der Frauen verglichen haben, die Hauptsache bildet, so haben wir, wie bereits gesagt, den „Ton"; wenn er aber subordiniert ist und die Schönheit des Ausgesprochenen das Hervorstechende ist, da nimmt man eine zweite Art der Poesie an: die mit subordiniertem Unausgesprochenen. Wenn nun das Unausgesprochene ein rein inhaltliches Element ist, das durch Worte, die ihre Bedeutung verlieren, zur Erkenntnis gelangt, so wird es manchmal im Verhältnis zum Satzsinn, der das Ausgesprochene bildet, zu etwas Subordiniertem; dann liegt also die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen vor; so in der folgenden Strophe:

„Welcher neue Schönheitsstrom ist hier, wo Lotusse mit dem"
„Monde schwimmen, wo die vasengleichen Stirnbuckel eines Ele-"
„phanten emportauchen, wo neue (d. h. nie gesehene) Kadalīstämme"
„und Lotuswurzelstöcke (zum Vorschein kommen)?" 45.[1])

Gelangt das Unausgesprochene durch Worte, welche ihre Bedeutung gänzlich[2]) verlieren, zur Erkenntnis, so wird es manchmal, weil das Ausgesprochene mit Rücksicht auf die Schönheit die Haupt-

1) In diesem Verse verlieren die Wörter: Strom, Lotusse, Mond etc. ihre Bedeutung und deuten die Fülle, kokette Augen, das Antlitz etc. an; aber dies bleibt nicht durchaus unausgesprochen, sondern wird durch die Worte „welcher neue . . . ist hier" halbwegs ausgesprochen. Darum ist das Unausgesprochene hier dem Ausgesprochenen subordiniert.

2) Es muss wohl *atyantatiraskṛta°* statt *atiraskṛta°* gelesen werden, wie aus dem Komm. p. 206 l. 4 hervorzugehen scheint. *atiraskṛtavācya* ist kein terminus technicus; es müsste *arthāntarasaṃkramitavācya* gesagt werden. Der Gegensatz zu dem vorhergehenden liegt in *cārutvāpekṣayā*; oben war *vācyarūpavākyārthāpekṣayā* gesagt.

206 sache bildet, zu etwas Subordiniertem, wie in dem Beispiel p. 37: „Voller Glut ist die Morgenröte". Wird aber jenes (zu erratende inhaltliche Element) durch eine entsprechende Wendung zur Kenntnis gebracht, so tritt dadurch seine Subordination ein, wie in dem Beispiel p. 103: „Wie die schlaue Dirne merkte". (Oder) das Angedeutete ist eine Stimmung etc.; wenn es subordiniert ist, dann liegt, wie p. 67 ff. gezeigt, die Figur *rasavat* vor. Diese Subordination der Stimmungen etc. unter den übergeordneten Satzsinn ist, wie wenn ein König an dem Hochzeitszuge seines Dieners teilnimmt. Wenn (endlich) eine unausgesprochene Figur subordiniert erscheint, da handelt es sich um ein Dīpaka etc.

36. In Gedichten, die durch klare, bedeutungsschwere Wörter uns entzücken, soll der Verständige diese Art (von Poesie) zu erkennen suchen.[1])

Wenn Gedichte, zwar anspruchslos aber reizend, durch das
207 Durchscheinen eines tieferen Gedankens[2]) die Kenner entzücken, so muss man in ihnen allen diese Art der Poesie, bei der das Unausgesprochene subordiniert ist, zu erkennen suchen, z. B.:

„Oh, die Familie des Okeanos, der die Lakṣmī zur Tochter,"
„Hari zum Schwiegersohn, Gangā zum Weibe, den Nektar und"
„den Mond zu Söhnen hat!"[3]) 46.

37. Alle jene unausgesprochenen Figuren, die einen grossen Reiz besitzen, wenn sich ihnen ein unausgesprochenes Element beigesellt, erweisen sich zumeist als in das in Rede stehende Gebiet gehörig.

Alle jene ausgesprochenen Figuren, welche, sofern sich ihnen je nach Fug ein unausgesprochenes Element, d. h. eine Figur oder ein inhaltliches Element, beigesellt, einen besonderen Reiz besitzen, sind von den Poetikern zu einem Teile[4]) (so) dargestellt worden; aber alle solche Figuren erweisen sich bei genauerer Untersuchung als zumeist in das in Rede stehende Gebiet gehörig. Denn wie bei dem *dīpaka*[5]), der *samāsokti*[6]) etc. erkennt man auch bei andern Figuren, dass sie zumeist einen Anflug von etwas Angedeutetem, entweder einer andern Figur oder einem inhaltlichen Element, haben. Denn in erster Linie kann in alle Figuren eine Hyperbel (*atiśayokti*) hineingetragen werden, und wenn grosse

1) Wer das aber nicht versteht, sondern in eingebildeter Kennerschaft verzückt die Augen schliessend redet, der macht sich lächerlich. Abh.

2) Ich lese mit K., Kh.: *prakāśamānavitatārtharamaṇīyāḥ*.

3) Hier wird dasjenige, was durch die Erwähnung der Lakṣmī etc. angedeutet wird, durch das Wort „oh" halbwegs ausgesprochen.

4) *ekadeśena*, nach Abh. ist damit das *ekadeśavivartirūpaka* gemeint, worüber R. G. p. 232. Ich übersetze nach der Erklärung der „Andern".

5) Siehe S. 769 Anm. 1. 6) Siehe S. 591 Anm. 2.

Dichter dies thun, dann verleiht sie dem Gedichte eine besondere Schönheit. Denn wie sollte nicht eine Hyperbel, die in Angemessenheit mit dem Gegenstand angebracht wird, dem Gedichte einen Vorzug verleihen? Wenn also Bhāmaha bei Gelegenheit der Definition der *atiśayokti* sagt:

„sie ist allenthalben die *vakrokti* (dichterische Ausdrucks- 208
weise)[1]; durch sie wird der Gedanke verschönert; ihrer müssen sich die Dichter befleissigen; welche Figur wäre ohne sie?"

so muss das folgendermaassen ausgelegt werden: diejenige Figur, welcher sich durch die Imagination des Dichters eine *atiśayokti* beigesellt, erhält eine vermehrte Schönheit, während eine andere nichts weiter als eine Figur ist. Weil sie somit fähig ist, sich in allen Figuren zu verkörpern, so wird sie durch identificierende Übertragung das Wesen aller Figuren genannt. — Sie ist nun andern Figuren teils als das Ausgesprochene, teils als das
Unausgesprochene beigemischt; letzteres kann dabei die Hauptsache 209
oder das Subordinierte sein. Im ersten Falle handelt es sich um die ausgesprochene Figur[2], im zweiten um eine Art des Tones, im dritten um die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen.

Etwas ähnliches zeigt sich auch bei andern Figuren, doch mit dem Unterschiede, dass sie sich nicht in allen andern Figuren verkörpern können, während die *atiśayokti* es bei allen kann. Bei einigen Figuren, die einer Ähnlichkeit ihr Dasein verdanken[3], wie bei der Metapher, dem Vergleich, *tulyayogitā*, *nidarśanā* etc., ist diese Ähnlichkeit, wenn sie auf einer nicht ausgesprochenen Eigenschaft beruht, einer hervorragenden Schönheit teilhaftig; darum fallen alle diese Figuren, sofern sie diese hervorragende Schönheit besitzen, unter den Begriff der Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen. Bei *samāsokti*, *ākṣepa*[4], *paryāyokta*[5] etc., deren Wesen darin besteht, dass nie das unausgesprochene Element fehlt, herrscht kein Streit darüber, dass sie zu der Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen gehören. Für einige Figuren, in denen das Unausgesprochene (i. e. die zweite Figur) subordiniert ist, gilt die Regel, dass sie nur eine bestimmte Figur (als Unausgesprochenes) in sich enthalten können, wie die *vyājastuti* (Lob in Form eines Tadels) den *preyān*[6]; bei anderen Figuren, dass sie irgend eine Figur in sich enthalten müssen, wie der *sandeha* (Zweifel) etc. einen Vergleich[7]. Andere können sich auch wechselseitig einschliessen, wie

1) „Die Darstellung (*ukti*) in gewählten (*vakra*) Worten und Ideen gilt als ein Schmuck der Rede". Die Gewähltheit der Worte und Ideen erklärt Abh. als ein Sich-über-das-Gewöhnliche-Erheben (*lokottīrṇena rūpeṇa avasthānam*).

2) Wie in der obigen Strophe: „welcher neue Schönheitsstrom etc."

3) *tattvapratilambha*, wohl so viel wie das gewöhnlichere *ātmalābha*.

4) Siehe S. 592 Anm. 2. 5) Siehe S. 593 Anm. 2.

6) Etwa „Kompliment" siehe S. 602 Anm. 1.

7) D. h. irgend eine Varietät des Vergleiches, wie Metapher etc. So Abh. Nach Jagannātha, Rasagangādhara p. 461 würde eine grosse Konfusion

dīpaka und Vergleich. Allgemein wird zugegeben, dass das *dīpaka* einen Vergleich in sich schliesst. Zuweilen gesellt sich aber auch dem Vergleich der Schimmer eines *dīpaka* bei, wie in der *mālopamā*, z. B. (Kumārasambhava I, 28):

„Wie die Lampe durch eine hellleuchtende Flamme, wie der"
„Pfad des Himmels durch die Gangā, wie der Weise durch richtige"
„Sprache, so war er (der Himālaya) durch sie (Pārvatī) gereinigt"
„und geziert."

Hierin erkennt man deutlich den Schimmer eines Dīpaka.
210 Darum gehören alle Figuren, Metapher etc., welche durch Verbindung mit einem unausgesprochenen Elemente hervorragende Schönheit besitzen, zur Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen. Und dies (dass nämlich bei ihnen etwas Unausgesprochenes subordiniert ist), ist bei allen solchen (d. h. eine hervorragende Schönheit besitzenden Figuren), mögen sie schon beschrieben sein oder nicht, das gemeinsame Merkmal. Wenn dies also angegeben wird, dann sind alle diese Figuren richtig definiert; wenn aber von jeder einzelnen Figur die specielle Form ohne Angabe des Genusmerkmals beschrieben wird, so können, gerade als wenn man von einem Gedichte die Zeilen einzeln recitierte[1]), die sprachlichen Ausdrücke nicht ihrem Wesen nach erfasst werden, weil sie an Zahl unendlich sind. Denn zahllos sind die Formen der Rede[2]), und die Arten derselben sind ja die Figuren. — (Nicht bloss durch Andeutung einer andern Figur, sondern) auch auf andere Weise, indem nämlich ein unausgesprochener Sinn (Inhalt oder Gefühl) damit verknüpft ist, wird der Poesie mit subordiniertem Angedeuteten ihr Gebiet zu teil.

So ist denn auch dieses zweite, einen Ausfluss des „Tones"[3])
211 darstellende Feld grosser Dichter als äusserst reizend von Kennern ins Auge zu fassen. Keine Art von Poesie, welche die Herzen von Kennern entzückt, giebt es, der nicht die Berührung mit etwas Unausgesprochenem ihre Schönheit verliehe.

Darum mögen die Dichter es recht erwägen, weil es das wichtigste Geheimnis[4]) der Poesie ist.

38. Diese durch das Unausgesprochene bewirkte Schönheit ist die vornehmste Zierde der dichterischen Muse, wenn sie auch noch andern Schmuck (d. h. Figuren) hat, wie beim Weibe die Schamhaftigkeit.[5])

---

entstehen. wenn man *rūpaka*, *dīpaka* etc. als Unterarten der *upamā* auffassen wollte. Vāmana aber hat alle diese Figuren als *upamāprapañca* behandelt.

1) Lies *pāṭheneva*. 2) Cf. p. 8.

3) *niṣyanda*, ebenso p. 223. 4) Cf. p. 11.

5) Die Zierde der Rede entspringt daraus, dass der Dichter das Unausgesprochene gewissermaassen versteckt, und so besteht auch die Schamhaftigkeit aus dem Verbergen erotischer Regungen; „denn wenn ein über der Leidenschaft erhabener Asket den Lendenschurz abthut, wird die Schamhaftigkeit nicht verletzt."

Dadurch erhält eine allbekannte Sache einen neuen Reiz, z. B.:

„Alle jene immer neuen vertrauten Äusserungen der Verliebt-" „heit bei schönäugigen Mädchen, wenn sie dem Gebote Amors ge-" „horchen, musst du dir an stillem Orte gesammelten Gemütes" „wieder und wieder vor Augen führen." 47.

Welche Schönheit ruft hier nicht das Wort „alle jene" (*ke'pi*) hervor, das zwar den Gedanken nicht deutlich ausspricht, aber eine unendliche Fülle von Unausgesprochenem rein und klar zu verstehen giebt!

39. Wenn durch die Betonung ein anderer Sinn verstanden 212
wird, so gehört dies[1]), vorausgesetzt, dass das Unausgesprochene subordiniert ist, in diese (jetzt in Rede stehende) Art der Poesie.

Wenn durch die Betonung die Wahrnehmung eines andern Sinnes stattfindet, so gehört dies, vorausgesetzt, dass der unausgesprochene Sinn subordiniert ist, in die Unterabteilung der Poesie, welche durch das Subordiniertsein des Unausgesprochenen charakterisiert ist. Wie in (den ironischen Worten Bhīma's, mit denen dieser im Anfang des 1. Aktes des Veṇīsaṃhāra auf die Strophe des Theaterdirektors antwortet): „guter Dinge sind, so lang ich lebe, die Söhne Dhṛtarāṣṭra's". Oder wie in (Hāla 417):

„Oh, wir sind unkeusch! beruhige dich, du treue Gattin! Du" „hast dich nicht mit Schande befleckt; aber wir liebeln nicht mit" „dem Barbier wie die Gattin eines gewissen jemand!"[2]) 48.

Nicht die Betonung an und für sich, sondern die Nennkraft 213
der Wörter in Verbindung mit der Betonung, die durch die Tragweite der Wortbedeutung herbeigeführt wird, bewirkt, dass ein bestimmter Sinn verstanden wird; denn den nämlichen Sinn erhalten wir nicht bei anderer Vorlage lediglich durch die rein nach Belieben angewandte Betonung. Obschon dieser Sinn auf der Funktion des in bestimmter Weise betonten Wortes beruht, so kommt er doch durch die Tragweite des Inhaltes zustande, und darum ist er etwas Unausgesprochenes. Wenn aber der ausgesprochene Inhalt, qualificiert durch etwas Unausgesprochenes, das mit der Aussagefähigkeit der Wörter im Zusammenhang steht[3]), zum Verständnis gelangt, so ist das einen derartigen Inhalt darstellende Gedicht zu bezeichnen als eine Poesie, in welcher das Unausgesprochene sub-

---

1) Eigentlich diese Wahrnehmung; gemeint aber ist das betreffende Gedicht. So Abh. — Unter *kāku* „Betonung" ist nicht nur die Verstärkung der Stimme, sondern jede von der gewöhnlichen Stimmlage abweichende Intonation zu verstehen, wie denn Abh. verschiedene derselben beschreibt.

2) Hier und in ähnlichen Fällen könnte man die *viparītalakṣaṇā*, progressio ad contrarium, vermuten. Aber es ist, wie Abh. bemerkt, keine *lakṣaṇā* vorhanden, weil zunächst der *mukhyārthabādha* fehlt.

3) Hierdurch wird das Subordiniertsein (*guṇībhāva*) des Unausgesprochenen motiviert.

ordiniert ist. Denn wenn das Unausgesprochene das qualificierte Ausgesprochene ausdrückt, dann ist es subordiniert.

40. Wenn man in einem gegebenen Falle Grund[1]) sieht, diese Art von Poesie anzunehmen, da sollen ihn Kenner nicht zum „Ton“ stempeln wollen.

Denn in der Praxis kommen Fälle von Mischung des „Tones“ und der Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen vor. Wenn nun für letztere in einem Falle ein Grund vorhanden ist, so ist er dementsprechend zu klassificieren. Man soll nicht allenthalben in den „Ton“ vernarrt sein. So z. B. (Kum. VII, 19):

„Als sie (Pārvatī bei der Hochzeitstoilette) sich (von einer“ „Dienerin) die Füsse hatte schminken lassen und von ihr scherzend“ „beglückwünscht wurde, dass sie mit diesem Fusse die Mondsichel“ „auf ihres Gatten Haupte berühren möge, schlug sie dieselbe“ „schweigend[2]) mit der Blumenguirlande.“ 49.

214 Oder Kirāt. VIII, 14:

„Als (ihr Galan) der stolzen Dirne Blumen (vom Baume)“ „hinunterlangte und sie dabei mit dem Namen einer Nebenbuhlerin“ „nannte, da sagte sie nichts und scharrte nur thränenerfüllten“ „Auges mit dem Fusse auf dem Boden.“ 50.

Hier ist das Subordiniertsein des unausgesprochenen Sinnes ganz deutlich, weil er in Form einer Negation „schlug schweigend“ und „sagte sie nichts“ ein wenig zum Gegenstand der Aussage geworden ist. Wenn daher ohne direkten Hinweis[3]) der unausgesprochene Sinn als der beabsichtigte Satzgedanke erscheint, da ist er die Hauptsache, wie in dem früheren Beispiel: „Als der göttliche Seher also sprach, zählte Pārvatī gesenkten Hauptes neben ihrem Vater stehend die Blätter der Lotusblume, mit der sie tändelte.“ In den eben besprochenen Fällen aber kommt es durch eine Redewendung zum Ausdruck; darum ist in ihnen das Ausgesprochene auch[4]) Hauptsache. Deshalb lässt sich hierauf nicht die Bezeichnung „Ton mit nachklingendem Unausgesprochenen“ anwenden.

41. Auch diese Art der Poesie, in welcher das Unausgesprochene subordiniert ist, kann dann zum „Ton“ werden, wenn die Betrach-

---

1) Dieser Grund ist hier die Wahrnehmung eines speciellen Reizes. Abh.

2) Die durch die scherzhafte Bemerkung der Dienerin in der Pārvatī erweckten Gefühle sind zwar etwas Unausgesprochenes, aber es knüpft sich all dies an das Wort „schweigend“ an, dem es einen prägnanten Sinn verleiht und sich dadurch ihm unterordnet.

3) Ich übersetze nach K., Kh. Die Lesart *vakroktiṃ vinā* giebt einen zu beschränkten Sinn; sie ist vielleicht durch eine Erinnerung an die ähnliche Diskussion p. 97 entstanden, wo *vakrokti* dem *dhvani* gegenübergestellt wurde.

4) Mit diesem „auch“ nimmt der Verfasser den gleich zu behandelnden Gedanken vorweg.

tung ergiebt, dass Stimmung etc. (in anderer Beziehung) den beabsichtigten Sinn bildet.

[Der Komm. löst den Vers in prosaischer Wortstellung auf und fährt dann fort] wie in den beiden eben angeführten Strophen[1]) (49 f.) und in folgender:

„Ja, Rādhā ist schwer zu trösten, du Glücklicher, wenn ihr"
„diese Thräne entfallen ist, obwohl du ihr mit dem Tuche da"
„von deiner Herzgeliebten Hüfte die Augen trocknetest. Hart"
„ist der Sinn der Weiber! Genug der Galanterien: Lass mich in" 215
„Frieden!' Der bei seinen Besänftigungsversuchen also angeredete"
„Hari möge euch Glück spenden!"[2]) 51.

Da sich dies nun so verhält, so ist von den hervorgehobenen Worten der Strophe: „Es ist eine Erniederigung für mich etc." (p. 153), obschon sie etwas durch ein Unausgesprochenes qualificiertes Ausgesprochenes ausdrücken, doch (mit Recht) gesagt worden, dass sie das Andeutende seien bezüglich der Stimmung, welche zum Satzsinn jener Strophe wird[3]). Man darf aber von jenen Wörtern nicht irrtümlich glauben, dass sie den Ton enthielten, bei dem das Ausgesprochene seine Bedeutung abändert: weil bei ihnen das Ausgesprochene ja gemeint ist. Denn in ihnen wird das Ausgesprochene als durch das Unausgesprochene qualificiert wahrgenommen, nicht aber verwandelt es sich in das Unausgesprochene. Deshalb ist in jenem Beispiel der S a t z „Ton", die W ö r t e r aber sind solche, bei denen das Unausgesprochene subordiniert ist. Es sind nicht nur diejenigen Wörter, bei denen das Unausgesprochene subordiniert ist, das Andeutende für den Ton mit gleichzeitig wahrgenommenem Unausgesprochenen, sondern auch solche, die als diejenige Art des „Tones" erscheinen, bei dem das Ausgesprochene seine Bedeutung abändert, wie in derselben Strophe das Wort Rāvaṇa, das eine andere Art des „Tones" darstellt, diese Andeutefähigkeit besitzt. Wenn aber in einem Satze die Stimmung etc. nicht als Hauptsache beabsichtigt ist, obgleich sie durch Wörter zum Ausdruck gelangt, bei denen das Unausgesprochene subordiniert ist, so kommt letztere Eigenschaft auch dem Ganzen zu; z. B.:

„Dem Könige sogar dienen sie, Gift sogar verzehren sie und" 216

---

1) Der unausgesprochene Sinn schmückt den ausgesprochenen, aber der also geschmückte ausgesprochene Sinn erscheint der obwaltenden Stimmung gegenüber als subordiniert.

2) In den Worten der Rādhā liegt manches Halbausgesprochene, wie Abh. eingehend darlegt. Insofern würde die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen vorliegen. Aber alle diese Schönheiten sind nicht nur ihrer selbst wegen da, sondern dienen dazu, die Stimmung „Eifersucht" zum Ausdruck zu bringen. Daher ist diese Strophe doch als „Ton" zu bezeichnen.

3) Die betreffende Strophe wurde nämlich gegeben, um zu zeigen, dass die Stimmung durch verschiedene Wörter, Formen etc. zum Ausdruck gebracht werden könne.

„sie amüsieren sich mit Weibern: geschickt fürwahr sind die“ „Menschenkinder“[1]. 52.

In solchen und ähnlichen Versen muss man sich die grösste Mühe geben zu unterscheiden, ob das Ausgesprochene oder das Unausgesprochene die Hauptsache sei oder nicht, damit man klar erkenne, wo der „Ton“, wo die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen und wo Figuren rein und unvermischt vorliegen. Andernfalls täuscht man sich selbst da, wo ganz bekannte Figuren angewandt sind. So z. B. (die Strophe Dharmakīrti's)[2]:

„Die Verschwendung von Schönheitsmaterial hat er nicht ver-“ „anschlagt, sich eine grosse Arbeit aufgeladen, ausgelassenen, glück-“ „lich lebenden Leuten hat er das Feuer der Sorge entflammt[3], und“ „auch sie, die Ärmste, ist geschlagen, weil ihr kein Freier eben-“ „bürtig ist: welchen Zweck hatte der Schöpfer wohl im Sinn,“ „als er der Lieblichen Leib erschuf?“ 53.

217 Hier hat ein Erklärer die Figur *vyājastuti* (Lob in Form eines Tadels) gefunden; das passt nicht, weil nicht alles stimmen würde, wenn der Inhalt lediglich auf diese Figur herauskommen sollte[4]. Denn einerseits könnte kein Verliebter den in dem Gedichte ausgedrückten Gedanken haben, weil in seinem Munde die Worte „und auch sie, die Ärmste, ist geschlagen, weil kein Freier ihr ebenbürtig ist“ unsinnig wären; anderseits aber auch kein über jede Leidenschaft erhabener (Asket), weil ein solcher einzig bemüht ist, derartige Gedanken zu unterdrücken. Und auch ist nicht bekannt, dass diese Strophe aus einem grösseren Gedichte stamme, so dass man annehmen könnte, der Sinn ergäbe sich aus dem Zusammenhang. Darum haben wir hier eine *aprastutapraśaṃsā*; denn aus dem (in dieser Strophe) Ausgesprochenen, das sich dem tieferen Sinne subordiniert, geht hervor, dass hier jemand, der aufgeblasen von der Einbildung auf ungewöhnliche Vorzüge durch seine überschwengliche Erhabenheit alle neidischen Leute in Fieber versetzt und niemand ausser sich als Kenner anerkennt, also klagt[5]. Und

---

1) Die Stimmung ist hier der Weltschmerz, er kommt durch die Wörter „sogar“ etc. zum Ausdruck, die das Thörichte solchen Benehmens andeuten. Die Hauptsache ist aber der ausgesprochene Gedanke.

2) Die Autorschaft der Strophe erhellt aus dem folgenden. Sie wird daher in Sbh. 1472 dem Dharmakīrti zugeschrieben.

3) Ich adoptiere die Lesart im Alankārasarvasva p. 67 *svacchandasya sukhaṃ janasya vasataś cintānalo dīpitaḥ*. Der Komm. verbürgt, dass das erste Wort *svacchandasya* nicht *svacchandam* lautete. *sakhījanasya* in K., Kh. giebt keinen Sinn. — Ruyyaka giebt übrigens diese Strophe als ein Beispiel der *atiśayokti*, wobei er sich auf den ersten Satz des ersten *pāda* bezieht.

4) Ich lese *paryavasāyitve na*.

5) Er betrachtet sich nämlich als zu gut für diese Welt, in die er sich nur durch einen bedauerlichen Fehlgriff des Schöpfers hineinversetzt glaubt. Nach dieser Meinung von sich beurteilt er nun auch die Lage jener Schönen. Aus dem Urteil über diese sollen wir seine Meinung von sich erraten. Das ist eben eine *aprastutapraśaṃsā*, wenn aus der Schilderung von etwas Heterogenem

nach der allgemeinen Ansicht ist diese Strophe von Dharmakīrti. Von ihm kann man so etwas wohl annehmen, weil eine ähnliche Absicht auch in folgender Strophe von ihm zu Tage tritt:

„Meine Weisheit, in die selbst ein Geistesgewaltiger nicht" „einzutauchen wagt, deren ureigensten Schatz auch die Unermüd-" „lichsten nicht schauen, für die es in dieser Welt keinen an-" „gemessenen Empfänger giebt (oder: deren Wunderwesen (*grāha*)" „in dieser Welt nicht ihres Gleichen haben), sie wird wie die" „Meeresflut im eigenen Leibe dahinaltern." 54.

In der *aprastutapraśaṃsā* ist der ausgesprochene Gedanke 218
zuweilen gemeint, zuweilen nicht gemeint, zuweilen teils gemeint, teils nicht gemeint; so ergeben sich drei Arten ihrer Darstellung. Das Ausgesprochene ist gemeint z. B.:

„Das für andere Drücken erleidet, das noch gebrochen süss" „ist, dessen verschiedene Zustandsformen wir alle wahrlich hoch-" „schätzen, wenn das auf unrichtigem Boden nicht gedeihen will" „— liegt da die Schuld am Zuckerrohr oder nicht vielmehr am" „elenden Boden der Wüste?"[1])

oder z. B. in meiner Strophe:

„Zu dessen Objekt auch nur für einen Moment geworden" „alle jene schöne Gestalten, die man sieht, zu ihrem wahren Werte" „kommen, dieses Auge, wie nur, ach, ist es jetzt in dieser licht-" „losen Welt gleich geworden allen übrigen Organen, oder vielmehr" „ihnen ungleich?"[2]) 56.

In diesen zwei Strophen ist das Zuckerrohr und das Auge zwar wirklich gemeint, aber sie bilden nicht das Thema. In beiden Strophen besteht nach dem Satzsinn das Thema darin, jemanden wahrheitsgemäss zu schildern, der im Besitze hoher Vorzüge doch nicht zu voller Geltung gelangt, weil er nicht seinen richtigen Wirkungskreis gefunden hat.

Das Ausgesprochene ist nicht gemeint, z. B.:

„‚Wer bist du?' „Ach, ich will es dir gestehen; wisse, ich" 219
„bin ein vom Schicksal geschlagener Śākhoṭakabaum!" ‚Du scheinst" „das aus Lebensüberdruss zu sagen!' „Recht bemerkt!" ‚Warum?'[3])" „Ich will es dir sagen. Zur Linken steht ein Feigenbaum; der" „wird von allen Wanderern bereitwillig aufgesucht, aber ich, ob-" „schon am Wege stehend, habe noch nicht einmal Schatten, um" „damit andern zu nützen." 57.

---

das eigentlich Gemeinte erraten werden soll. — Die Worte im Text „der aufgeblasen — klagt" reflektieren, wie Abh. bemerkt, den Sinn der vier *pāda*'s der Reihe nach.

1) Schon oben p. 53 citiert.

2) Gleich nämlich, weil auch diese nichts sehn; ungleich, weil nur das Auge im Dunkeln nichts nutzt.

3) Nach der Udāharaṇacandrikā zu Kāvyapradīpa p. 400 ist der Śākhoṭakabaum von Geistern bewohnt. Nach Abh. ist er ein Baum, dessen Zweige und Triebe vom Feuer der Scheiterhaufen versengt werden. — „Zur Linken" und „am Wege" haben einen leichtverständlichen Nebensinn.

Denn bei einem Baume ist Rede und Antwort unmöglich; darum wird bei dieser Strophe, deren Inhalt nicht (in allem Ernste) gemeint ist, als beabsichtigter Satzsinn die Klage irgend eines edeln Armen verstanden, der in der Nähe eines reichen schlechten Menschen weilt.

Es ist teils gemeint, teils nicht gemeint, z. B.:

„Wenn du, o Einfältiger, um den auf einem Abweg wachsen-“
„den, garstigen, der Früchte, Blumen und Blätter baren Badarī-“
„baum einen Zaun ziehst, dann wirst du ausgelacht werden“. 58.

Denn hier ist der ausgesprochene Sinn nicht an sich vollständig befriedigend.

So muss man also (wie gesagt) mit Fleiss zu erkennen suchen, ob das Ausgesprochene oder das Unausgesprochene die Hauptsache ist oder nicht.

220 **42.** So giebt es zwei Arten der Poesie, je nachdem das Unausgesprochene Hauptsache oder subordiniert ist; alles andere wird „Bild“ genannt.

43. Das „Bild“ ist doppelter Art auf Grund des Lautes oder des Sinnes, nämlich Laut-Bild und Sinn-Bild.

Wenn der unausgesprochene Sinn die Hauptsache bildet, so liegt die „Ton“ benannte Art der Poesie vor; wenn er subordiniert ist, die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen. Die davon verschiedene Poesie, bei der nicht die Stimmung, Gefühle etc. die eigentliche Absicht bilden, noch die Fähigkeit einen unausgesprochenen Inhalt mitzuteilen vorhanden ist, sondern bei deren Abfassung nur die Mannigfaltigkeit des Ausgesagten und Aussagenden massgebend ist, und die darum wie ein Gemälde erscheint, die heisst „Bild“. Das ist nicht wahre Poesie; denn es ist nur eine Nachahmung der Poesie. Einesteils ist sie Laut-Bild, wie Verskünsteleien, künstliche Reime etc.[1]). Ein anderes Bild als das Laut-Bild heisst Sinn-Bild; es ist bar jeder Beimischung eines unausgesprochenen Sinnes und besteht nur in dem ausgesprochenen Sinn als Hauptsache, wie z. B. eine *utprekṣā* etc., wenn in ihr die Stimmung etc. nicht die eigentliche Absicht bildet.

(Hier könnte jemand einwerfen): „giebt es denn überhaupt ein „Bild“, das jedes Anfluges eines unausgesprochenen Sinnes bar wäre? Das Unausgesprochene ist, wie du früher gezeigt hast, dreifacher Art. Dasjenige Gedicht, in welchem weder ein inhaltliches Element noch eine bestimmte Figur das Unausgesprochene bildet, möge als „Bild“ gelten. Es ist aber kein Gedicht der Art auch nur möglich, dass in ihm keine Stimmung etc. angeschlagen würde. Denn es ist undenkbar, dass ein Gedicht keine Beziehung zu realen Dingen hätte. Unter realen Dingen versteht man aber alles, was

1) Cf. p. 85 Note 1.

diese Welt bildet, und das muss sich auch irgend einer Stimmung
unterordnen, in letzter Linie[1]) als Faktoren. Denn Stimmungen
sind Gemütszustände, und es giebt gar kein Ding, das nicht irgend
einen Gemütszustand hervorriefe; und wenn es einen solchen nicht
erzeugt, dann wird es nicht zum Vorwurf für einen Dichter. Du
hast aber gewisse dichterische Vorwürfe als „Bild“ bezeichnet.“
Hierauf antworten wir: Ganz recht! Es giebt keine derartige Poesie, 221
in der man keine Stimmung etc. empfände[2]). Jedoch wenn der
Dichter selbst ohne eine Stimmung, ein Gefühl etc. zu beabsichtigen
eine Laut- oder Sinnfigur schafft, dann betrachtet man den Inhalt
eben mit Bezug auf die Absicht des Dichters als der Stimmung etc.
bar. Denn der Sinn der Wörter in einem Gedichte richtet sich
nach der Absicht des Dichters. Wenn durch die Tragweite des
Ausgesprochenen in einem solchen Gedichte, ohne dass es vom
Dichter beabsichtigt gewesen wäre, dennoch eine Stimmung etc.
empfunden wird, so ist das doch nur in sehr schwachem Masse
der Fall. Auch auf diese Weise kann man begründen, dass ein
Gedicht stimmungslos sei, und so für die „Bild“ genannte Poesie
einen Geltungskreis ausfindig machen. Dies ist ausgesprochen in
folgenden Versen (von mir, nach Abh.):

Die Bezeichnung „Bild“ findet dann Anwendung, wenn ohne Stimmung, Gefühle etc. zu beabsichtigen, Figuren dargestellt werden.

Wenn aber die auf Stimmung etc. gerichtete Absicht der leitende Gedanke ist, dann giebt es kein Gedicht, das nicht zum „Ton“ gehörte.

Wir haben diese Art[3]) von „Bild“ aufgestellt, weil thatsächlich
die über alle Schranken sich hinaussetzenden Dichter Gedichte ver-
fassen, ohne Rücksicht darauf, dass Stimmung der leitende Gedanke
sein sollte. Seitdem aber die vernunftgemässe Methode der Dicht-
kunst gelehrt wird, findet sich in der That bei jetzigen Dichtern
keine andere Poesie als der „Ton“. Denn die Kunst gereifter
Dichter gefällt nicht, wenn die Stimmung etc. nicht der leitende
Gedanke ist; ist sie es aber, dann giebt es keinen Gegenstand, 222
welcher der beabsichtigten Stimmung dienstbar gemacht nicht be-
deutend würde. Denn es giebt nichts Lebloses, das nicht irgend-

---

1) Lies: *pratipadyante, antato vibhāvatvena.* Cf. p. 78.

2) *avipratipattiḥ* scheint irrtümlich für *apratipattiḥ* im Text zu stehen; ersteres könnte man zur Not übersetzen: „wo sich nicht über Stimmung etc. disputieren liesse“.

3) *etad,* gemeint ist *vācyacitra.* Denn gegen *śabdacitra* kann Ānandavardhana nichts haben; hat er doch selbst in diesem Genre seine Meisterschaft bewiesen durch das Devīśataka (Kāvyamāla part IX), das nicht etwa eine „Jugendsünde“, sondern ein Werk des ausgereiften Dichters ist. Er hat es nämlich, wie aus der letzten Strophe (104) hervorgeht, erst nach der Viṣamabāṇalīlā und dem Arjunacarita angefertigt, welche Werke er ja in unserm Texte den Dichtern als Muster vorhält, aus denen sie lernen könnten, wie sie es machen müssten, cf. p. 241, 176.

wie, sei es als Faktor der angemessenen Stimmung[1]) sei es durch Personificierung, der Stimmung dienstbar gemacht werden könnte. Und so heisst es:

„In der unendlichen Welt der Poesie ist der Dichter der Schöpfer; wie es ihm beliebt, so wandelt sich dies ganze All."

„Ist der Dichter in erotischer Stimmung, so lässt sein Werk die Welt in Liebe schwimmen, und ist in ihm die Leidenschaft erloschen, so hat all jenes jeden Reiz verloren."

„Lebloses als lebendes, und lebendes als lebloses lässt ein guter Dichter in seinem Werke erscheinen, wie es ihm gefällt."

Darum giebt es kein Ding, das nicht ein mit ganzer Seele der Stimmung beflissener Dichter nach seinem Wunsche der beabsichtigten Stimmung dienstbar machen könnte, oder das so dargestellt nicht einen hohen Grad von Schönheit erhielte. Und all dies zeigt sich so in den Werken grosser Dichter, wie denn auch wir es in unsern Gedichten seines Ortes gezeigt haben. Und da sich dies so verhält, so fällt jede Art von Poesie in den Umfang des Begriffes „Ton". Auch die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen wird mit Rücksicht auf die vom Dichter beabsichtigte Stimmung etc. dieser dienstbar, wie früher (v. 41) gezeigt wurde[2]). Wenn aber in Komplimenten oder in Lobliedern auf Götter[3]) die Stimmungen etc. subordiniert sind oder in reizvollen Versen[4]) der Ṣaṭprajña's etc. dem durch etwas Unausgesprochenes qualificiertem Inhalt das Übergewicht zukommt, so ist auch dies subordinierte
223 Unausgesprochene ein Ausfluss des „Tones", wie oben (p. 211) gesagt wurde. Seitdem die Methode der Poesie der neueren Dichter gelehrt wird, mag allenfalls bei Anfängern, die sich üben wollen, von „Bild" geredet werden können, aber für die Gereiften ist der „Ton" die Poesie κατ' ἐξοχήν; das steht fest. Dies wird (in folgenden zwei Strophen) zusammengefasst:

In welcher Art von Poesie eine Stimmung bez. ein Gefühl als Hauptsache erscheint, oder ein versteckt angedeuteter Gedanke oder eine Figur, überall dort müssen Kenner den „Ton", dessen einzige Ursache die Überordnung des Unausgesprochenen ist, als zur Anwendung gelangt anerkennen[5]).

---

1) Ich lese *vibhāvatayā* für *bhāvatayā*; vgl. die ähnliche Stelle p. 78.

2) Vor *prāg* muss *ityuktam* oder etwas ähnliches ausgefallen sein.

3) Hier muss man wohl an sein Devīśataka (Kāvyamālā IX) denken.

4) Zwei solcher Prakritstrophen des Bhaṭṭendurāja werden im Komm. citiert; sie sind ganz im Stile Hāla's. *Ṣaṭprajña*'s sind mit allen Hunden gehetzte Nachbarn, die kein Vergnügen verschmähen. — Abh. scheint *hṛdayavatīṣu* nicht zu *gāthāsu* zu ziehen, sondern eine besondere Art von Prakritgedichten darunter zu verstehen, grammatisch ist das kaum möglich. — Die Konstruktion °*vācyāt prādhānyam* ist zum wenigsten ungewöhnlich.

5) Ich lese die erste Zeile des zweiten Śloka folgendermassen: *kāvyādhvani dhvanir vyaṅgyaprādhānyaikanibandhanaḥ.*

44. Dieser (Ton) nun erscheint mannigfaltig durch die Verbindung oder die Vermischung seiner eigenen Unterarten mit einander oder mit denjenigen Arten von Poesie, in welchen das Unausgesprochene subordiniert ist, oder Figuren erscheinen[1]).

Und dieser „Ton" erscheint in der Praxis in unzähligen Varietäten, je nachdem seine Unterarten untereinander oder mit dem subordinierten Unausgesprochenen oder mit Figuren verbunden oder vermischt sind. Nämlich der „Ton" kann erscheinen als ver- 224
mischt mit einer seiner Unterarten oder als verbunden mit ihr, als vermischt mit einem subordinierten Unausgesprochenen oder als verbunden mit ihm, als vermischt mit einer ausgesprochenen andern Figur oder mit einer solchen verbunden, vermischt mit einer verbundenen Figur oder verbunden mit einer solchen.

Zuweilen[2]) erscheinen zwei Arten des „Tones" so miteinander vermischt, dass eine die andere unterstützt, wie in dem Beispiel p. 102: „Als so der göttliche Seher sprach", etc. Denn hier wird der „Ton", bei dem das Unausgesprochene gleichzeitig empfunden wird (nämlich die erotische Stimmung: Verlangen), als von dem „Tone", in dem das durch die Bedeutung des Sinnes hervorgerufene Unausgesprochene (Scham) gewissermassen nachklingt, unterstützt empfunden. Zuweilen erscheinen zwei Arten des „Tones" so mit einander vermischt, dass ihre Kollision Zweifel erweckt, z. B. (Hāla 983): „Schwager, dein Festbesuch ist von deiner Frau" „so angelassen worden, dass jener in der leeren Dachkammer weint;" „beruhige doch die Ärmste!" [3]) 59.

Denn hier kann man das Wort „beruhige sie" entweder so 225
verstehen, dass es seine Bedeutung abändert (in: benütz die Gelegenheit), oder dass es zwar gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft[4]); aber es fehlt jeder Anhaltspunkt, sich für die eine oder andere Alternative zu entscheiden. Indem aber (zweierlei, eine Stimmung und ein Gefühl) in ein und derselben andeutenden Partie zugleich auftreten, kann der „Ton mit gleichzeitig wahrgenommenem Unausgesprochenen" vielheitlich erscheinen, insofern

1) Die Konstruktion dieses Verses ist sehr verwickelt; meine Übersetzung ist daher eine etwas erweiterte Umschreibung.

2) Es werden drei Arten der Vermischung *saṃkara* von Figuren unterschieden, cf. Alankārasarvasva p. 157 ff. Dieselben Verhältnisse gelten auch beim „Ton". 1. Eine Figur ist einer andern untergeordnet, so dass sie zum Zustandekommen der andern beiträgt. 2. Dieselbe Wendung lässt die Annahme zweier Figuren zu, von denen die eine die andere ausschliesst. Es ist aber keinerlei Andeutung da, um den Zweifel zu lösen. 3. Dieselbe Wendung enthält zwei Figuren, die sich nicht ausschliessen, vielmehr zugleich bestehen sollen.

3) So sagt die verliebte Schwägerin zu ihrem Schwager, dessen Verhältnis mit dem weiblichen Gaste sie bemerkt hat.

4) Nämlich die Eifersucht und den Zorn der buhlerischen Schwägerin anzudeuten.

noch ein anderer derselben Art in Betracht kommt, wie in der Strophe (p. 61): „Wolken die mit feuchtem Blaugrau“ etc.[1]).

Eine Verbindung der Unterarten des „Tones“ (kommt ebenfalls häufig vor) wie in der eben angezogenen Strophe; denn in ihr herrscht eine Verbindung zweier Arten des „Tones“, desjenigen in welchen das Ausgesprochene seine Bedeutung abändert, und desjenigen, in welchem es sie verliert[2]).

Eine Vermischung des „Tones“ mit einem subordinierten Unausgesprochenen wie in der Strophe p. 153: „Es ist eine Erniedrigung für mich“ etc., oder wie in folgender (aus dem 5. Akt des Veṇīsaṃhāra): „Der Veranstalter falschen Spieles, der Anzünder“ „der Lackhütte, der Übermütige, der Virtuose im Zerzausen von“ „Kṛṣṇā's Haar und Gewand, er, dessen Sklaven die Pāṇḍava's sind,“ „der König, der erste unter seinen 100 jüngern Brüdern Duḥśā-“ „sana etc., der Freund des Königs von Anga, wo ist jener Duryo-“ „dhana? sagt es uns, wir sind gekommen, nicht aus Zorn, nur“ „um ihn zu besuchen“. 60.

Hier findet nämlich eine Vermischung statt zwischen dem zum Satzsinn gewordenen „Tone“ mit gleichzeitig empfundenem Unausgesprochenen (nämlich der zornigen Stimmung), und (demjenigen, was angedeutet wird von) den Wörtern, die einen durch etwas Unausgesprochenes qualificierten[3]) Inhalt ausdrücken; darum entsteht kein Widerstreit, wenn das in dem Sinn der Wörter
226 liegende subordinierte Unausgesprochene und der in dem Sinn des Satzes liegende „Ton“ vermischt sein sollten, ebensowenig wie wenn es sich um Arten des „Tones“ selbst handelt. Denn wie die verschiedenen Arten des „Tones“ miteinander vermischt werden und nicht einander widersprechen, wenn sie teils in dem Sinn der Wörter, teils in dem Satzsinn ihren Sitz haben, (so ist es auch hier)[4]). Ein Widerstreit entstände, wenn ein und dasselbe Unausgesprochene zugleich Hauptsache und subordiniert sein sollte und dabei doch in demselben Substrat vorkäme; nicht aber, wenn es sich um zweierlei Unausgesprochenes handelt. Ohne innern Widerspruch spricht man vom Vorkommen der Vermischung oder Verbindung vieler Elemente ebensowohl da, wo diese sich wie An-

---

1) In der ganzen Strophe herrscht die Stimmung Liebesschmerz, gegen Schluss aber ausserdem „Verzweiflung“ (*śokāvega*, ein *vyābhicārin*).

2) Das eine im Worte „*lipta*“, das andere in „*Rāma*“.

3) In allen Wendungen: „der Veranstalter falschen Spieles“ etc. ist das Unausgesprochene dies, dass Duryodhana ein Faktor des *raudra rasa* ist. Dieses Unausgesprochene ist dem Ausgesprochenem subordiniert. Die Vermischuug kommt hier wie bei der Mischung von Stimmung und Gefühl, die zuletzt behandelt wurde, *ekavyañjakānupraveśena* zustande, d. h. das den zweiten Bestandteil der Mischung andeutende Element deutet gleichzeitig auch den ersten an, wennschon dieser auch noch auf andern Elementen, den übrigen Teilen des Satzes, beruhen kann.

4) Die eingeklammerten Worte sind nach Abh. zu ergänzen, oder man muss *yathā hi* in *tathā hi* ändern, wie K., Kh. lesen.

gedeutetes und Andeutendes, als wo sie sich wie Ausgesprochenes und Aussprechendes verhalten. Wo aber einige Wörter den „Ton“ enthalten, bei dem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, oder bei dem das Unausgesprochene nachklingt, da findet eine Verbindung des „Tones“ mit dem subordinierten Unausgesprochenen statt; so in dem Beispiel p. 77: „Freund, sind noch wohlbehalten an der“ „Yamunā Ufer jene Lauben, die Teilnehmer an dem Übermut der“ „Hirtenmädchen und Zeugen der heimlichen Liebe der Rādhā“ „waren? Jene jungen Sprossen, ich weiss es, werden ihre kräftige“ „Farbe verlierend dahinwelken, jetzt da sie nicht mehr dazu“ „dienen, zart zerpflückt ein Lager der Liebe zu bereiten“.

Denn hier enthalten die Worte „Teilnehmer an dem Übermut“ und „Zeugen der heimlichen Liebe der Rādhā“ eine Unterart des „Tones“ (wo das Ausgesprochene nicht gemeint ist) und in den Worten „jene“, „ich weiss es“ etwas subordiniertes Unausgesprochenes (nämlich: alle ihre Vorzüge).

Die Vermischung ausgesprochener Figuren mit Bezug auf das gleichzeitig empfundene Unausgesprochene (d. h. Stimmung etc.) findet in stimmungsvoller Poesie und dem *rasavat alaṃkāra* zweifellos überall statt [1]). Aber auch andere Arten (des „Tones“ als Stimmung etc.) kommen zuweilen in Vermischung vor, z. B. in folgender Strophe von mir:

„Das immer neue wunderbare Schauen der Dichter, das stets“ 227
„Stimmungen wach zu rufen thätig ist, und jenes der Gelehrten,“
„das uns feststehende Wahrheiten erkennen lässt: mit diesen beiden“
„hab ich unablässig das All durchmustert und bin dabei nur müde“
„geworden, nicht aber habe ich eine Seligkeit gefunden, die der“
„Liebe zu dir gliche, o du auf dem Ocean Ruhender (Viṣṇu)“. 61.

Hier ist die Figur „scheinbarer Widerspruch“ mit der Art des 228
„Tones“, wo das Ausgesprochene eine andere Bedeutung annimmt, vermischt [2]).

Die Verbindung mit ausgesprochenen Figuren findet statt hinsichtlich der Wörter, wo nämlich einige Wörter ausgesprochene Figuren, andere eine Art des „Tones“ enthalten, wie in folgender Strophe (Megh. 32):

„Dort, wo der Wind von der Śiprā das laute, brünstig-lieb-“ „liche Geschrei der Kraniche lang hinziehend, morgens wohl-“ „riechend durch seine Verbrüderung mit dem Duft der sich öffnen-“

---

1) Siehe p. 89 ff. Die erste und dritte Art der Vermischung findet sich in der Strophe „Wiederholt streifst du“ p. 89, die zweite in der Strophe „Wenn du, o Einfältiger“ p. 219, die Verbindung in der Strophe „Zornig mit ihres zarten“ p. 93.

2) *dṛṣṭi* (Schauen) bedeutet das durch den Gesichtsinn gewonnene Wissen; damit kann man nicht mustern. So entsteht ein scheinbarer Widerspruch. Oder *dṛṣṭi* muss eine andere Bedeutung annehmen; dann liegt die im Texte genannte Art des Tones vor. Da nun beides, Figur und Ton, gleichmöglich ist, so erscheinen beide hier vermischt.

„den Lotusse, den Gliedern sich anschmiegend hinwegnimmt der" „Frauen Ermüdung vom Liebesspiel, wie ein beim Bitten schmei-" „chelnder Geliebter". 62.

229 Denn hier enthält das Wort „Verbrüderung" den „Ton", bei dem das Gesagte nicht gemeint ist, die andern Wörter aber bestimmte Figuren[1]).

Der „Ton" tritt auch auf in Vermischung mit einer Figur, die mit einer andern verbunden ist, z. B.:

„Die Zahnwunden und die Nägelrisse, welche auf deinem" „von dichten Wonneschauern übergossenem Leibe die blutdürstige" „(oder: verliebte) Löwin gemacht hatte, sahen auch die Mönche" „verlangungsvoll an"[2]). 63.

230 Hier tritt nämlich der „Ton" mit „gleichzeitig empfundenem Unausgesprochenen" (i. e. die Stimmung) vermischt mit der Figur „scheinbarer Widerspruch", die ihrerseits mit einer *samāsokti* verbunden ist, in die Erscheinung; denn in letzter Linie läuft der Satzsinn auf die Stimmung „frommer Heroismus" (*dayāvīrā*) hinaus.

Die Verbindung des „Tones" mit einer Figur, die mit einer andern verbunden ist, findet sich z. B. in folgender Strophe (Hāla 560):

„In den vom Lärm frischer Wolken erfüllten Tagen, die für" „Wanderer zu Nächten werden, gefällt der Tanz der Pfauenscharen," „die ihre Hälse recken — (oder: in diesen Tagen in den aus" „Wanderern bestehenden Zuschauerkreisen, welche neue Aufführ-" „rungen zu schätzen wissen, etc.)". 64.

Denn hier ist der „Ton", bei dem das durch die Bedeutung der Worte entstehende Unausgesprochene gewissermassen nachklingt, mit einem Vergleich und einer Metapher verbunden[3]).

231 **45.** So sind die Arten und Unterarten des „Tones" unzählbar; nur der Orientierung über dieselben gelten obige Ausführungen.

Denn unzählbar sind die Arten des „Tones"; als Anleitung von Gebildeten haben wir die Orientierung über dieselbe mitgeteilt.

---

1) Nämlich der Reihe nach *utprekṣā*, *svabhāvokti*, *rūpaka* und *upamā*. Abh. — Alle in diesem Verse liegenden, oder wenigstens von Abh. bez. Mallinātha hineingelegten Doppelsinnigkeiten kann keine Übersetzung wiedergeben.

2) Es handelt sich um den Bodhisattva, der einer Löwin, die ihr Junges fressen wollte, mitleidsvoll seinen Leib als Ersatz darbot. — Die *samāsokti* lässt uns den Vorgang wie ein Liebesabenteuer vorstellen; der *virodha*, Widerspruch, liegt darin, dass die Mönche mit Verlangen diese Wunden, als wenn sie jener im verliebten Streite empfangen hätte, anschauen; aber ihr Verlangen geht nur dahin, dereinst ebensolches Zeugnis ihres Mitleides ablegen zu dürfen.

3) Der Vergleich liegt in *pahiasāmāiesu* = *patthikaśyāmāyiteṣu*, die Metapher in demselben Worte, wenn man es als *pathikasamājeṣu* fasst. Welcher „Ton" aber gemeint ist, ist mir nicht klar; nach 2, 25 müsste es eine nicht ausgesprochene Figur sein, aber welche? Die Sache wird noch schwieriger, wenn man mit Abh. noch zwei andere Arten, nämlich *saṃkīrṇālaṃkārasaṃsṛṣṭa* und *saṃkīrṇālaṃkārasaṃkīrṇa*, in demselben Beispiel suchen soll.

46. Der in dem Vorhergehenden vollständig beschriebene „Ton“ muss mit grösstem Eifer von denjenigen erforscht werden, welche gute Poesie zu schaffen oder zu erkennen beflissen sind.

Denn diejenigen, welche den seinem Wesen nach beschriebenen „Ton“ mit Sicherheit erkennen, seien sie nun Dichter oder Leute von Geschmack, erlangen unbedingt im Gebiete der Poesie eine hervorragende Stellung.

47. Poetiker, die das von uns wahrheitsgemäss gelehrte, ihnen aber nur dunkel vorschwebende Wesen der Poesie darzustellen nicht vermochten, haben die „Stilarten“ vorgebracht.

Diejenigen, welche das durch unsere Darstellung des „Tones“ festgestellte Wesen der Poesie, das ihnen aber (erst) dunkel vorschwebte, zu lehren nicht imstande waren, haben die Stilarten „Vaidarbhī, Gauḍī und Pāñcālī“ [1]) vorgebracht. Denjenigen, welche die Stilarten lehrten, hat dies (von uns aufgezeigte) Wesen der Poesie nur in dunkler Weise ein wenig vorgeschwebt; dasselbe ist hier (in unserm Werke) in klarer Weise dargelegt worden. Darum hat ihre Bestimmung der Stilarten weiter keinen (prinzipiellen) Wert [2]).

48. Auch die Tonarten (*vṛtti*), sowohl diejenigen, welche auf der Natur der Wörter beruhen, als auch die, welche in der Natur des Inhaltes begründet sind, werden von selbst klar, wenn man unsere Begriffbestimmung der Poesie kennen gelernt hat.

Sobald man diese Begriffsbestimmung der Poesie, welche in der Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Andeutendem und Unausgesprochenem besteht, einmal kennen gelernt hat, dann erkennt man auch jene bekannten Tonarten, einerseits *upanāgarikā* etc., die auf der Natur der Wörter beruhen, anderseits *kaiśikī* etc., die zu der Natur des Inhalts in Beziehung stehen, als genau ebenso (prinzipiell belanglos) wie die Stilarten [3]). Denn andernfalls müsste
man diese Tonarten, sofern ihnen in Wirklichkeit nichts entspräche, 232
leugnen, und könnten dieselben nicht durch die Erfahrung bestätigt sein.

So ist das Wesen des „Tones“ klar zu definieren. Es ver-

1) Dies bezieht sich auf Vāmana I, 2, 9. Der Plural in der Kārikā beweist, dass auch deren Verfasser nicht an Daṇḍin gedacht hat, weil dieser nur zwei Hauptstilarten kennt, die er nicht *rīti* sondern *mārga* nennt. Der Grundsatz, dass der Stil die Seele der Poesie sei, scheint eine spezifische Lehre der Schule gewesen zu sein, deren Vertreter Vāmana war.

2) Die Stilarten beruhen auf den Charakterarten und diese, wie oben II, 7 gezeigt wurde, auf den Stimmungen.

3) D. h. wie diese sind sie nur der Stimmung wegen da, cf. p. 6. — Eine andere von Abh. erwähnte Lesart *pratīti* ergiebt folgenden Sinn: „die *vṛtti*'s werden uns vollkommen verständlich“. Die Lesart von G. *pratipatti* ergiebt denselben Sinn.

dient aber nicht berücksichtigt zu werden, wenn jemand den „Ton" also definiert, dass diese Bezeichnung auf diejenige Poesie anzuwenden sei, in der sich eine undefinierbare, nur Kennern erkennbare Schönheit in gewissen Wörtern und Gedanken, etwa wie die Kostbarkeit in gewissen Edelsteinen zeige. Denn die Besonderheit jener Wörter besteht, soweit sie diese selbst (oder deren Form) betrifft[1]), darin, dass fehlerfreie, immer neue[2]) Wörter gebraucht werden, und soweit sie sich auf die Aussagefähigkeit[3]) beziehen, besteht sie in Klarheit und Andeutefähigkeit; die Besonderheit jener Gedanken besteht darin, dass sie klar zum Verständnis gelangen, auf ein Unausgesprochenes hinauslaufen oder durch ein solches qualificiert sind. Diese beiden Arten von Eigenschaften[4]), die (angeblicherweise) nicht erklärt werden können, haben wir ausführlich erklärt. Die Annahme einer davon verschiedenen undefinierbaren Eigenschaft beruht auf einer Übereilung, die ein Versiechen des Unterscheidungsvermögens in sich schliesst. Denn nichts ist undefinierbar, insofern es in die Sphäre aller Wortbedeutungen fällt und in letzter Linie durch das Wort „unaussprechlich" bezeichnet werden kann[5]). Wenn aber „unaussprechlich" das sein soll, was zu unserer Erkenntnis gelangt und mit dem Worte „unbestimmtes etwas, das den Anschein eines Genus hat"[6]), bezeichnet werden kann, so trifft dies ebensowenig auf jene besondern Gedichte wie auf solche Edelsteine zu. Denn das Wesen beider ist von den Fachgelehrten festgestellt worden, und bei den Edelsteinen sind ausserdem feste Preise angesetzt auf Grund der Annahme eines Genusbegriffes (unter den sie alle fallen)[7]).
233 Dass aber beide von bestimmten Kennern gewürdigt werden — die Juweliere kennen nämlich den Wert der Edelsteine, und Leute von Geschmack empfinden die Stimmung der Gedichte — darüber herrscht keine Meinungsverschiedenheit.

Was die bekannte Ansicht der Buddhisten über die Undefinirbarkeit aller Begriffe angeht[8]), so werden wir dieselben in einem andern Werke[9]) bei Gelegenheit der Prüfung der buddhistischen

---

1) Lies mit G. *svarūpāśrayas.*

2) Lies mit K., Kh. *vācakatvāśrayas.*

3) Fehlerfrei *akliṣṭa.* d. h. frei von Fehlern wie *śrutikaṣṭa* etc., immer neu *aprayuktaprayoga* d. h. keine *punarukta.*

4) Durch diese Eigenschaften wird also die Schönheit (*cārutva*) bestimmt.

5) Bei diesem und dem folgenden ist der Kommentar leider sehr dürftig, sodass ich meine Übersetzung nur mit Vorbehalt geben kann.

6) Es scheint damit das gemeint zu sein, was als *akhaṇḍopādhi* bezeichnet wird; siehe Nyāyakoṣa s. v. — Ich lese im Text *tu yad* mit K., Kh. für *tad,* und *tat kadāpi* für *tadapi* mit Benutzung der Lesart in G.

7) Es ist also ein *sāmānya* da, das ihnen zu Grunde liegt.

8) Damit ist der *apoha* gemeint; den Begriffen unterliegt nichts Positives, sondern sie sind nur durch die *atadvyāvṛtti* bestimmt.

9) Nach Abh. in Niścayaṭīkā, bei der Erklärung der Dharmottamā. Es scheint nämlich *dharmottamāyā* statt *dharmottamāyām* gelesen werden zu müssen.

Lehre erörtern, hier aber nicht darauf eingehen, weil es dem verständigen Leser nur Überdruss bereiten würde, wenn wir ihm hier etwas aus einem andern Werke Herausgerissenes vortragen wollten. Oder (wir könnten allenfalls sagen, dass wir) den „Ton“ in der Weise definieren können, wie in der buddhistischen Philosophie Wahrnehmung etc. definiert wird[1]).

Weil sich die andere Begriffsbestimmung von „Ton“ [2]) nicht als stichhaltig erweist, und weil das betreffende Merkmal sich nicht in Worte fassen lässt, so ist die von uns gegebene Begriffsbestimmung allein zutreffend. Dies fasst folgender Spruch zusammen:

Weil sich das angebliche Merkmal des „Tones“, nämlich das zur Erscheinung-Kommen eines undefinierbaren Elementes, bei der Analyse als inhaltslos erweist, so ist es nicht für die Definition zu gebrauchen; die von uns gegebene aber ist zutreffend.

Viertes Kapitel. 234

Nachdem so der „Ton“ zur Widerlegung entgegenstehender Ansichten ausführlich dargestellt worden ist, wird nun ein anderer Zweck seiner Darstellung gezeigt:

1. Durch die mitgeteilte Lehre von dem „Tone“ und der Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenem wächst die Gestaltungsfähigkeit der Dichter ins Unendliche.

Ein anderer Vorteil der vorgetragenen Lehre von dem „Ton“ und der Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenem ist die Unendlichkeit der Gestaltungsfähigkeit der Dichter. Wie das gemeint ist, wird jetzt gelehrt.

2. Denn ein mit irgend einer Art des (Tones) geschmücktes Gedicht erscheint als neu, wenn es auch einen schon ausgesprochenen Gedanken reproduciert.

Denn ein mit irgend einer von den genannten Arten des „Tones“ geschmücktes Gedicht erscheint als neu, wenn es sich auch mit einem von einem älteren Dichter dargestellten Stoff berührt. Beweis: Durch Anwendung der beiden Arten des „Tones“, bei dem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, tritt diese Neuheit ein auch bei Benutzung eines älteren Gedankens. So erscheint die Strophe:

„Ein gewisses, liebliches Lächeln, der flüchtige, süsse Zauber“
„der Blicke, die schüchterne Rede entzückend durch den Ausdruck“

1) Die buddhistischen Philosophen geben natürlich Definitionen von allen Begriffen, wie Wahrnehmung etc.; die Undefinierbarkeit ist nur in transcendentalem Sinne zu verstehen.

2) Nämlich als diejenige Poesie, die ein unaussprechliches Element enthält.

„junger Herzensregungen, der trippelnde Gang mit seiner erst" „aufkeimenden Koketterie: was ist nicht alles entzückend bei einer" „Gazellenäugigen, die eben das jungfräuliche Alter streift?" 1. durch die Anwendung des "Tones", bei dem das Ausgesprochene seine Bedeutung vollständig verliert, als ganz neu, obschon ältere Strophen, wie die folgende, vorhanden sind:

„Wen entzücken nicht verliebte Mädchen, bei denen ein" „kokettes Lächeln hervorbricht, die Augen unstet schweifen, die" „Worte stocken, und der Gang von der Hüfte Last träg ist?" 2.

Und ebenso ist es aus demselben Grunde bei folgender Strophe:

„Wer der erste ist, der ist nun einmal der erste"; denn" „der das feiste Fleisch erlegter Elefanten verzehrt, ist Löwe unter" „den wilden Tieren; von wem wird der Löwe übertroffen?" 3. obschon wir die ältere Strophe haben:

„Wer übertrifft den, der durch eigne Kraft sich seine Stellung" „erwarb? Auch von grossen Elefanten wird der Löwe nicht über-" „wunden". 4.

235 Durch die Anwendung des „Tones" mit gleichzeitig empfundenem Unausgesprochenem erscheint z. B. folgende Strophe neu:

„Die junge Frau lehnte (zwar) ihr Antlitz an das des sich" „schlafend stellenden Geliebten, aber aus Furcht ihn zu wecken" „sich den Kuss versagend schmachtete sie nach Genuss; und er" „regte sich nicht, damit sie sich nicht verschämt abwende, aber" „sein Herz, verlangender Gewissheit voll, empfand der Liebe" „höchstes Mass". 5.

trotz der älteren Strophe (Amaru 82):

„Mit noch einem Blick auf das verlassene Schlafgemach sich" „sachte ein wenig im Bett aufrichtend betrachtete sie lange lange" „des sich schlafend stellenden Gatten Antlitz, um es dann getrost" „zu küssen; wie sie nun aber den Wonneschauer auf seiner Wange" „merkend verschämt ihr Antlitz senkte, da lachte der Geliebte" „und küsste lang sein junges Weib". 6.

Oder wie die Strophe: „indem sie die Wellen wie die Brauen rollend" etc. (p. 76. Vikram. 115) als eine andere erscheint als die ältere *nānābhangibhramadbhūḥ*[1]).

3. Nach diesen Andeutungen möge man das weite Gebiet der Stimmungen etc. durchgehen; auf Grund derselben gewinnt das zwar beschränkte Feld der Dichtung unendliche Ausdehnung.

Dieses weit ausgedehnte Gebiet der Stimmungen, Gefühle, ihres scheinbaren Auftretens, ihres Erlöschens mit den verschiedenen Arten ihrer eigentümlichen Faktoren, Effekte (und Konkurrenten)[2]), wie früher dargelegt[3]), möge man nach diesen Andeutungen durchgehen;

1) Leider wissen wir nicht, wer dieser Vorgänger Kālidāsa's ist, ebensowenig wie wir den Verfasser der Str. 9, ebenfalls einen Vorgänger Kālidāsa's, kennen.

2) Im Text ausgefallen. 3) p. 83.

auf Grund der Stimmungen etc. wird dieses Feld der Dichtung, das zwar beschränkt ist, weil es schon von tausenden und unzähligen früheren Dichtern abgeerntet wurde, geradezu unerschöpflich. Denn jede Stimmung, Gefühl etc. wird durch Anwendung ihrer Faktoren, Effekten und Konkurrenten unbegrenzt mannigfaltig. Und wenn mit Rücksicht auf jede einzelne Unterart derselben von guten Dichtern der Weltwandel geschildert wird, so wird er nach deren Wunsch, wenn er in Wirklichkeit auch nicht so ist, doch zu etwas anderm, wie wir dies (oben p. 222) bei Gelegenheit der Behandlung der „Bild“ genannten Poesie dargelegt haben. Hierauf bezieht sich folgende Strophe eines grossen Dichters:

„Preis der Muse edler Dichter, die uns vor das Auge des“ 236
„Geistes Dinge in einem Lichte führt, dessen sie in Wirklichkeit“
„entbehren“. 7.

Darum ist es recht gesagt, dass also auf Grund der Stimmungen, Gefühle etc. die Gegenstände der Poesie unzählig werden. Um dies zu begründen, heisst es weiter:

4. Denn schon bekannte Stoffe erscheinen in der Poesie durch Aufnahme der Stimmung (bez. des Saftes) gleichsam neu wie die Bäume im Lenzmonat“.

So erscheint die Poesie, bei der das Ausgesprochene zwar gemeint ist aber auf etwas anderes hinausläuft, durch Anwendung derjenigen Art, in welcher das Unausgesprochene durch die Bedeutung der Wörter hervorgerufen nachklingt, wieder neu in dem Beispiele (aus dem Harṣacarita p. 127): „Bei diesem allgemeinen Unglück bist du allein übrig (Śeṣa), um das Reich zu schützen (die Erde zu tragen)“, obschon wir eine ältere Strophe haben:

„Śeṣa, Himālaya und du seid die festen Grossen, weil ihr,“
„ohne vom Rechten abzuweichen, die Stütze der schwankenden“
„Erde seid“. 8.

Und ebenso durch Anwendung derjenigen Art, bei der das Unausgesprochene durch die Bedeutung des Inhaltes hervorgerufen nachklingt. So in dem Beispiel (p. 102. Kum. VI, 84): „als der göttliche Seher also sprach“ etc., trotz der älteren Strophe:

„Wenn das Gespräch auf den Freier kommt, dann verraten“
„die Jungfrauen mit verschämt geneigtem Antlitze ihr Verlangen“
„durch Wonneschauer“. 9.

(Dieselbe Art der Poesie) wird wieder neu, wenn durch eine kühne Wendung des Dichters dem „Tone“, bei dem das Unausgesprochene durch die Bedeutung des Inhalts hervorgerufen nachklingt, das Substrat geschaffen wird, wie in der Strophe (p. 106): „der Lenz bereitet nicht nur“ etc., obschon wir eine ältere Strophe haben:

„Beim Anbruch des Frühlings kommen lieblich zum Vorschein“
„die Triebe Verliebter zusammen mit den Trieben des Mango“. 10.

Ebenso wenn jenem „Tone" das Substrat geschaffen wird durch eine Wendung, die der Dichter einer von ihm geschaffenen Person in den Mund legt; so ist das Beispiel (p. 106):

„Indem die Jugend ihnen ehrerbietig die Hand reichte, er-" „hoben sich deine Brüste, um den Liebesgott zu begrüssen". 11.

237 nicht eine einfache Wiederholung von (Hāla 954):

„Je mehr die täglich an Rundung gewinnenden Brüste der" „Mädchen heraustreten, in demselben Grade wird gleichsam Raum" „für Amor, in ihr Herz einzudringen"[1]). 12.

Oder die Strophe (p. 128, Hāla 951):

„Händler, wie sollten wir zu Elefantenzähnen und Tigerfellen" „kommen, solange meine Schwiegertochter mit wirr ins Gesicht" „hängenden Locken im Hause herumschlendert?"

ist nicht dadurch beeinträchtigt, dass sich auch folgende Strophe findet:

„Meinem Sohn, der sonst mit einem Pfeile (das Wild)" „niederstreckte und die Elefantenweibchen zu Witwen machte," „ist von der verfluchten Schwiegertochter so mitgespielt worden," „dass er nun einen Korb Pfeile tragen muss". 13.

Und wie durch Anwendung von Arten des Unausgesprochenen die Stoffe wahrer Poesie neu werden, so auch durch Anwendung der verschiedenen Arten des Andeutenden. Das wollen wir aus Besorgnis vor Weitschweifigkeit nicht ausführen; der verständige Leser möge es selbst sich zurechtlegen. Hier wird nun, wenn es auch schon wieder und wieder gesagt wurde, folgendes als das Wichtigste gesagt:

5. Wenn sich ihm auch dergleichen Unausgesprochenes mit dem es Andeutenden in grosser Mannigfaltigkeit darbietet, so soll doch der Dichter auf nur derartiges, was recht der Stimmung dient, mit Fleiss sein Augenmerk richten.

Wenn sich auch dergleichen, (d. h.) unendliche Variierung des Stoffes bewirkendes, Unausgesprochenes mit dem es Andeutenden in grosser Mannigfaltigkeit darbietet, so soll doch der Dichter, um einen neuen Effekt zu erzielen, nur auf derartiges (viz.) Unausgesprochenes mit dem es Andeutenden, das recht der Stimmung dient, mit Fleiss sein Augenmerk richten. Denn wenn der Dichter auf etwas Unausgesprochenes in Gestalt einer Stimmung etc. und deren Andeutungsmittel, wie sie angegeben wurden, nämlich: Laute, Wörter, Sätze, Satzbau und Komposition, seine Aufmerksamkeit richtet, so wird sein ganzes Werk etwas originelles. So erscheinen im Rāmāyaṇa und Mahābhārata etc. die Kämpfe u. dergl., so oft sie beschrieben werden, immer wieder als etwas Neues.

---

1) Mit diesen Worten ermuntert Jemand einen verliebten Jüngling. So nach dem Komm. in Webers Ausgabe. Lies *aṇudiahakaābhoā.*

Denn wenn in einer Komposition eine Stimmung als die dominierende dargestellt wird, so verleiht sie dem Inhalt Frische und (dem Werke selbst) hervorragende Schönheit. In welchen Kompositionen etwa? Zum Beispiel im Rāmāyaṇa und Mahābhārata. Denn im Rāmāyaṇa ist die traurige Stimmung von dem Dichter selbst mit den Worten[1]: „der Kummer verdichtete sich zum Śloka", angekündigt worden; und sie ist durchgeführt von ihm, indem er sein Werk bis zur definitiven Trennung der Sītā ausführte.

Indem der grosse Weise dem Mahābhārata, welches das Wesen des Lehrbuches und die Schönheit des Gedichtes in sich vereinigt, einen Abschluss gab, der durch das traurige Ende der Vṛṣṇi's und Pāṇḍava's uns in Wehmut versetzt, hat er gezeigt, dass die 238
hauptsächliche Tendenz seines Werkes die Hervorrufung des Weltschmerzes ist, und angedeutet, dass die Befreiung als Zweck des menschlichen Daseins und als Stimmung der Quietismus sein in erster Linie beabsichtigter Gegenstand sind. Und dies haben zum Teil schon andere Verfasser von Kommentaren erklärt. Und es ist auch selbst ausgesprochen worden von dem Herrn der Welt, der die in der anwachsenden Verblendung versunkene Welt zu retten suchte und das Licht seiner reinen Erkenntnis leuchten liess, in Versen wie:

„In dem Grade wie der Lauf der Welt als nichtig sich (vor"
„uns) abspielt, in demselben Grade entsteht uns sonder Zweifel"
„Gleichgiltigkeit gegen sie".

und anderen mehr. Und weil nun die quietistische Stimmung und die Befreiung als Daseinsziel, beide von anderen subordinierten Stimmungen und Daseinszielen begleitet, als der hauptsächlich beabsichtigte Gegenstand erscheinen, so tritt die eigentliche Tendenz des Mahābhārata klar hervor. Wie Stimmungen der dominierenden gegenüber in ein Subordinationsverhältnis treten, ist früher dargelegt worden. Übrigens hindert nichts anzuerkennen, dass, ohne Rücksicht auf das eigentlichste innerste Wesen, wie der Leib (obschon der Seele subordiniert), so auch eine subordinierte Stimmung und ein subordiniertes Daseinsziel, sofern sie in der ihnen zukommenden Sphäre dominieren, ihre eigene Schönheit haben.

Man könnte nun einwenden, dass in der Anukramaṇī des Mahābhārata alle beabsichtigten Gegenstände aufgeführt werden, aber nichts von dem, was du eben gesagt hast, darinstehe; dass vielmehr mit ausdrücklichen Worten an jener Stelle gesagt werde, das Mahābhārata lehre alle Daseinsziele und enthalte alle Stimmungen[2]. Darauf erwidern wir: ganz recht; dass die quietistische Stimmung die dominierende im Mahābhārata und die Befreiung das vorzüglichste aller Daseinsziele sei, wird in der Anukramaṇī nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, gesagt wird es andeutungsweise.

---

1) Rām. I, 1, 40 siehe oben p. 28.
2) Ersteres I, 1, 49; 2, 238; letzteres nur indirekt I, 1, 92; 2, 385.

Denn in den Worten (I, 1, 256): „hier wird der erhabene Vāsudeva, der ewige, gepriesen" ist folgender Sinn als das Unausgesprochene beabsichtigt. Wenn hier im Mahābhārata die Thaten der Pāṇḍava's etc. geschildert werden, so enthält es den deutlichen Hinweis auf folgenden Gedanken: „Richtet euer andächtiges Sinnen auf ihn den erhabenen höchsten HERRN, hängt euer Herz nicht an eitle Erscheinungsformen (*vibhūti*) oder an die Guṇa's, während ihr eure Gedanken ausschliesslich nur auf solche Dinge, wie *naya vinaya parākrama* etc. richtet, und erkennet des weiteren die Nichtigkeit des Weltlebens". Und der Ausdruck (dieses Sinnes) wird durch die Kraft des Andeutenden[1]) unterstützt. Denn die folgenden Verse (256 ff.) zeigen an, dass sie den fraglichen Sinn
239 in sich schliessen. Und indem der schöpfergleiche Dichter Kṛṣṇa Dvaipāyana nach Beendigung des Mahābhārata durch die Schilderung des Harivaṃśa das Werk abschliesst, macht er den geheimen entzückenden Sinn recht deutlich. Durch eben diesen Sinn, der das höchste Mass der Liebe auf eine andere, über der Welt stehende Wesenheit lenkt, erscheint das ganze weltliche Treiben ganz deutlich als überwundener Standpunkt[2]). Die heilige Kraft von Gottheiten, Wallfahrtsorten, Askese etc. wird gepriesen als ein Mittel, jenes höchste *brahman* zu erlangen, oder um andere individuelle Gottheiten als Erscheinungsformen[3]) ebendesselben darzustellen. Weil die Erzählung der Thaten der Pāṇḍava's den Zweck verfolgt, Entsagung zu erzeugen, und weil die Entsagung die Grundlage der Befreiung ist, und weil in der (Bhagavad)gītā etc. die Befreiung als das vornehmste Mittel zur Erlangung des (d. h. Vereinigung mit dem) Erhabenen dargestellt wird, ist (alles dies) ein Mittel zur successiven[4]) Erlangung des höchsten *brahman*. Dieses, der Sitz unermesslicher Kräfte, welches an gewissen Stellen der Bhagavadgītā unter diesem Namen als das durch die Namen Vāsudeva etc. Bezeichnete zur allgemeinen Anerkennung gebracht wird, dessen volle Natur sich in dem Mensch gewordenen Kṛṣṇa abspiegelt, nicht aber die Teilinkarnation Kṛṣṇa, ist als die übergeordnete Idee wirklich gemeint, weil jenem (Kṛṣṇa) das Attribut der Ewigkeit beigelegt wird[5]) und weil im Rāmāyaṇa etc. dieselbe Bezeichnung von einer anderen Erscheinungsform des Erhabenen gebraucht wird. Diesen Teil (d. h. die Grundidee des MBh.) haben diejenigen festgestellt,

1) Nach anderer Lesart: durch die Andeutefähigkeit.

2) Wörtlich: zum *pūrvapakṣa* gemacht, d. h. zur Ansicht des Gegners, die nur ausgesprochen wird, um widerlegt zu werden und der richtigen Ansicht Platz zu machen. Statt *adhyakṣyeṇa* muss wohl *ādhyakṣyeṇa* oder *adhyakṣeṇa* gelesen werden. Die Lesart von G., *svakṣeṇa*, ist auch nicht befriedigend.

3) *vibhūti*, vgl. Nīlakaṇṭha zu MBh. I, 1, 32 ff.

4) Ich setze ein Interpunktionszeichen vor *pāṇḍava* und vor *vāsudeva*.

5) Ich lese mit G. *angirūpam*, dessen technische Bedeutung durch „übergeordnete Idee" wenigstens einigermassen angedeutet ist. Māthura ist Kṛṣṇa als Inkarnation Brahma's.

welche das Wesen der Sprache kennen. Darum ist unsere Behauptung richtig, dass im Mahābhārata, welches durch den in der Anukramaṇī stehenden Satz die Vergänglichkeit alles Seienden ausser Bhagavat lehrt, die Befreiung als einzig wahres höchstes Daseinsziel nach den in der Wissenschaft geltenden Grundsätzen, sowie nach den in der Poesie geltenden die quietistische Stimmung, die in dem seligen Gefühl beim Schwinden der Weltlust besteht, als Hauptsache beabsichtigt ist. Und weil diese Idee den Schwerpunkt bildet, wird sie nicht direkt ausgesprochen, sondern als das Unausgesprochene angedeutet. Denn ein intimer Gedanke gewinnt ungemein an Schönheit, wenn er als mit entsprechenden Worten unaussprechbar hingestellt wird. Es ist ja eine ausgemachte Sache in der feinen Gesellschaft gebildeter Leute, dass man das, was einem am meisten am Herzen liegt, nicht mit direkten Worten ausspricht, sondern andeutungsweise zu verstehen giebt.[1])

Somit ist es unumstösslich, dass wenn bei der Abfassung eines Gedichtes stets auf die dominierende Stimmung etc. Rücksicht genommen wird, der Stoff neu und originell erscheint, während zugleich die Komposition grosse Schönheit gewinnt. Darum zeigen Beispiele, dass die Darstellung gewisser Stoffe in Angemessenheit mit der Stimmung, selbst beim Verzicht auf jeden weiteren dichterischen Schmuck, eine hervorragende Schönheit zur Folge hat, z. B.:

„Heil dem heiligen Fürst der Yogins, dem erhabenen Krug-“
„gebornen, der in einer Handvoll Wassers Fisch und Schildkröt“
„sah, die Götter“. 14.

Denn hier ist das Erblicken von Fisch und Schildkröte in
einer hohlen Hand der märchenhaften Stimmung angemessen und 240
erzeugt daher eine hervorragende Schönheit, weil nämlich hier das Erblicken der beiden übernatürlichen Wesen, Fisch und Schildkröte in einer hohlen Hand statt in dem Ocean[2]), wegen der Neuheit des Gedankens der märchenhaften Stimmung viel angemessener ist. Eine abgedroschene Sache, wenn sie auch an sich wunderbar ist, erregt doch nicht unsere Verwunderung, weil sie eben allgemein bekannt ist. Jedoch ist die Ausführung eines originellen Gedankens nicht bloss der märchenhaften Stimmung angemessen, sondern auch andern Stimmungen, z. B.:

„Jetzt noch schwitzt, ist mit Wonneschauer bedeckt und“
„zittert ihre an die Strassenlaube gelehnte Seite, Glücklicher, wo
du vorbeigingst[3]). 15.

Die Stimmung, die man bei Vergegenwärtigung des Inhaltes dieser Strophe empfindet, wird nicht im Geringsten durch die

---

1) Cf. p. 201.
2) Ich glaube, dass mit *saṃnidhāna* der Lokativ umschrieben wird.
3) Die Worte *sahaatīi* sind verdorben. Ich conjiciere: *suhaa tīa*. Der „Er“ hatte wohl an der Laube vorbeigehend sie gestreift.

Vorstellung hervorgerufen, welche man aus dem folgendermassen ausgedrückten Gedanken gewinnt[1]: als sie dich sah, schwitzte, schauerte und bebte sie.

So haben wir denn gelehrt, wie durch die Anwendung der verschiedenen Arten des „Tones“ poetische Stoffe immer wieder als neue erscheinen; dasselbe geschieht auch bei der Anwendung der verschiedenen Arten von Poesie, die sich aus den verschiedenen Arten des subordinierten Unausgesprochenen ergeben. Aber aus Besorgnis vor Weitschweifigkeit führen wir dies nicht aus; der urteilsfähige Leser möge es sich selbst zurechtlegen.

6. So ist durch Anwendung des „Tones“ und der Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen kein Ende in der Hervorbringung poetischer Stoffe, sofern (der Dichter) Erfindungsgabe hat.

Trotz der Werke älterer Dichter — wenn (der Dichter) Erfindungsgabe hat. Wenn diese aber fehlt, so fehlt dem Dichter auch jeglicher Stoff. Auch die Schönheit der Komposition, welche in der Setzung von Wörter besteht, die dem zwiefachen Sinne (d. h. dem ausgesprochenen und dem unausgesprochenen) angemessen sind, ist undenkbar, wenn die Einbildungskraft keinen Inhalt bietet.[2]) Denn dass die Schönheit der Komposition in der Anordnung von Silben ohne Rücksicht auf den speziellen Sinn bestände, dazu wird sich kein Verständiger verstehen. Denn in dem Falle würde das Setzen von klingenden, singenden Sätzen, bei denen der Sinn gar nicht in Betracht kommt, die Bezeichnung Poesie verdienen[3]). Fragt man, wie etwas derartiges für Poesie gelten könnte, wenn das Wesen der Poesie auf dem Einklang von Ausdruck und Inhalt beruhen soll, so erwidern wir, dass gerade wie man die Bearbeitung eines von einem andern Dichter dargestellten Stoffes als Dichtung des (Bearbeiters) gelten lässt, ebenso derartige dichterische Produkte (den Namen Poesie bekommen).

Um nun zu lehren, dass nicht nur mit Rücksicht auf den unausgesprochenen Sinn, sondern auch mit Rücksicht auf den ausgesprochenen Inhalt der Stoff der Poesie unerschöpflich sei, heisst es weiter:

7. Der ausgesprochene Inhalt ist durch die verschiedenen Zustände, Örter, Zeiten etc. schon an sich infolge seiner eigenen Natur von unendlicher Mannigfaltigkeit.

241 Schon an sich, d. h. ohne Rücksicht auf das Unausgesprochene, ist der ausgesprochene Inhalt von unendlicher Mannigfaltigkeit infolge seiner eigenen Natur. Denn das ist die Natur der zu schildernden lebenden und leblosen Wesen, dass sie durch die Ver-

1) Man muss wohl *pratīyamānānmanāg* lesen.
2) Lies *saṃniveśo 'rtha.*
3) Lies *pravarteta* für *pravartate.*

schiedenheit ihrer eigenen Zustände, durch die Verschiedenheit des Ortes, durch die Verschiedenheit der Zeit und durch Verschiedenheit hinsichtlich ihrer Individualität[1]) unendlich mannigfaltig erscheinen. Werden so beschaffene Dinge geschildert nur durch anschauliche Beschreibung[2]), die in der getreuen Wiedergabe der anerkannten verschiedenen Eigentümlichkeiten derselben besteht, so ist der poetische Stoff unerschöpflich. Beweis: Durch die Verschiedenheit der Zustände erscheint derselbe Gegenstand immer wieder neu, wie im Kumārasambhava die erhabene Pārvatī. Nachdem sie zuerst (im 1. Sarga) mit solchen Aussprüchen wie: „Mit Mühe hat sie der Schöpfer des Alls durch die an je seiner Stelle angebrachte Fülle aller Vergleichsgegenstände geschaffen, als wenn es ihn verlangte, die Schönheit an einem Orte vereinigt zu schauen" (1, 49) vollständig geschildert worden ist, wird sie in anders gewendeter Darstellung als ein Werkzeug Amors aufs neue geschildert, wie sie vor die Augen des erhabenen Śiva tritt „geschmückt mit Frühlingsblumen" (3, 53). Und dann wird ihre Schönheit noch einmal von neuem bei der Hochzeitstoilette auf eine neue Weise geschildert in der Stelle 7, 13 ff.: „Als die Frauen da die Schlanke mit dem Antlitz nach Osten hingesetzt hatten und vor ihr hockten, waren sie trotz der Bereitschaft des Brautschmuckes eine Weile müssig, während die wahrhafte Schönheit jener ihre Augen im Bann hielt". Und diese verschiedenen Arten der Schilderung desselben Gegenstandes erscheinen bei diesem Dichter nicht bloss in einem Falle als vollständig originell und überströmend von immer neuen Details. Darüber habe ich mich in meiner Viṣamabāṇālīlā folgendermaassen ausgesprochen:

„Und es findet sich ihrer kein Ende, und sie scheinen uns"
„nirgends schon dagewesen: die Reize der Schönen und die Ge-"
„danken in den Gedichten grosser Poeten."

Es giebt aber noch eine andere Art der Verschiedenheit des Zustandes: leblose Wesen haben eine zweite, beseelte Form, in der sie als Persönlichkeiten gelten, wie der Himālaya, die Gangā etc.; und wenn diese vermittelst einer Darstellung angemessener Eigentümlichkeiten lebender Wesen geschildert wird, dann wird sie eben eine andere (als erstere). So findet sich im Kumārasambhava (1, 1 ff.) die Schilderung des Himālaya als Berg; wenn dieselbe aber in den Lobsprüchen der sieben Ṛṣi's (6, 66 ff.) mit Rücksicht auf seine beseelte Form ausgeführt wird, so erscheint sie als etwas ganz neues. Dies ist ein wohlbekanntes Verfahren bei guten Dichtern,

---

1) *svālakṣaṇya* ist das, wodurch etwas als sui generis erscheint (dafür wird p. 242 *viśeṣātman* gebraucht). Dieser terminus stammt aus der buddhistischen Philosophie, mit der Ānandhavardhana ja vertraut ist (cf. p. 233). Auch Ruyyaka zeigt sich von ihr beeinflusst, da er Alaṅkārasarvasva p. 12 (ed. Kāvyam.) als Grundlage des *anumāna* nur *tādātmya* und *tadutpatti* gelten lässt.

2) *svabhāvokti*, eine poetische Figur, auch *jāti* genannt.

das auch wir zur Belehrung der Dichter ausführlich in der Viṣamabāṇālīlā gezeigt haben[1]).

Die Verschiedenheit lebender Wesen je nach ihren Zuständen als Kindheit etc. ist wohlbekannt, und innerhalb eines solchen Zustandes zeigt sich auf Grund anderer Zustände weitere Mannigfaltigkeit, wie z. B. bei Mädchen, deren Herz Amor mit seinen Pfeilen getroffen hat, im Verhältnis zu anderen. Wenn nun die natürliche Erscheinung von zahmen und wilden, leblosen und lebenden Wesen je nach der Verschiedenheit ihres Zustandes, wie Anfangsstadium etc. geschildert wird, so ergiebt das eine endlose Mannigfaltigkeit, z. B.:

242 „Jetzt brechen in den lotusüberwucherten Stellen (der Seen)"
„die den matt glänzenden Zahnstumpfen weiblicher Elephanten"
„gleichenden Wurzelschosse hervor, durch deren Verschlingen sich"
„während des Hin- und Herwindens ihrer klangvollen Hälse ein"
„lieblicher Gurgelton zu dem Geschnatter[2]) der geschwätzigen"
„Enten gesellen wird." 16.

Nach diesen Andeutungen kann man sich anderes zurechtlegen.

Durch die Verschiedenheit des Ortes erscheinen bekanntermaassen leblose Wesen verschieden wie der Wind nach der Richtung, aus der er kommt, ferner die Gewässer, Blumen etc.; auch bei lebenden Wesen wie Menschen, Vieh, Vögel etc., die in Dörfern, Wäldern, auf dem Wasser etc. leben, ist eine grosse gegenseitige Verschiedenheit leicht zu erkennen. Wenn dieselbe richtig beobachtet und naturgetreu dargestellt wird, so ergiebt sich eine unendliche Mannigfaltigkeit. So zeigt sich bei den nach ihren Wohnsitzen verschiedenen Menschen eine grosse Mannigfaltigkeit hinsichtlich ihrer Sitten und Beschäftigungen, die niemand vollständig aufführen könnte, namentlich bei den Frauen. Und das alles stellen gute Dichter dar, wie es ihnen ihr Genie eingiebt.

Die auf der Verschiedenheit der Zeit beruhende unendliche Mannigfaltigkeit zeigt sich bei leblosen Wesen z. B. bei dem Raum, dem Himmel, dem Wasser etc., je nach den verschiedenen Jahreszeiten; bei lebenden Wesen sind die durch die Verschiedenheit der Zeit bedingten Zustände wie Sehnsucht etc. allgemein bekannt. — Selbstredend endlich ist, dass jedes Ding der ganzen Welt genau nach seiner Individualität dargestellt werde; auch dies ergiebt, wenn es naturgetreu geschieht, eine unendliche Mannigfaltigkeit des poetischen Stoffes.

Es könnten nun einige folgenden Einwand erheben: „Die Dinge bilden Objekte der Darstellung ihrer allgemeinen Idee nach, nicht ihrer Individualität nach. Indem nämlich die Dichter die selbstempfundenen Freuden etc. oder deren Ursachen einem anderen (d. h. den von ihnen geschilderten Helden etc.) unterschieben, schildern sie die betreffenden Dinge lediglich in Anlehnung an die

---

1) Cf. S. 39 Anm. 2 (zu p. 176).

2) Ich lese mit K., Kh. *ninadeṣu* statt *sarasīṣu*.

allgemeine Idee, die deren eigenen Natur angemessen ist. Denn sie nehmen ja nicht nach Art der Yogin's Vergangenheit und Zukunft und solche gegenwärtige Dinge, wie die Gedanken anderer, direkt wahr[1]). Und diese allgemeine Idee, welche die gewünschte Vorstellung zum Bewusstsein bringt, ist allen denkenden Wesen (d. h. Dichtern und Lesern) gemeinsam; da nun die Anzahl dieser Ideen beschränkt ist, so sind sie alle schon im Besitz der alten Dichter gewesen — man darf sie ja nicht als Objekt (ihrer Erkenntnis) bezeichnen[2]). Wenn also die Neueren irgend etwas als neu empfinden, so sind sie in einer Täuschung befangen: die Verschiedenheit wird lediglich durch den sprachlichen Ausdruck bewirkt." Hierauf erwidern wir folgendes: Wenn nur die allgemeinen Ideen in der Poesie in Betracht kämen, dann müsste wohl ihre oben nachgewiesene Mannigfaltigkeit je nach den speciellen (geschilderten) Zuständen eitel Wiederholung sein; giebt man das 243
nicht zu, dann lässt sich die Unerschöpflichkeit der Poesie nicht leugnen. Was aber gesagt wurde, dass nämlich in der Poesie nur die allgemeinen Ideen in Betracht kämen, und dass, weil diese wegen ihrer begrenzten Anzahl schon früher bekannt gewesen wären, es keine neue poetischen Stoffe gäbe, so trifft das nicht zu. Denn, wenn in der Poesie nur die allgemeinen Ideen in Betracht kämen, woher kommt es dann, dass die von Klassikern verfassten Werke so hoch über den übrigen stehen? Ein anderer Dichter als Vālmīki . . . .[3]) Oder weil es so keine anderen dichterischen Stoffe als die allgemeinen Ideen giebt, und weil diese schon von dem ersten Dichter dargestellt sind. Entgegnet ihr, dass unser Einwurf nicht zuträfe, weil die Mannigfaltigkeit durch den sprachlichen Ausdruck bewirkt werde, so fragen wir: worin besteht denn die Mannigfaltigkeit des sprachlichen Ausdruckes? Denn sprachlicher Ausdruck bedeutet doch nur eine Redewendung, welche einen bestimmten Inhalt zur Erkenntnis bringt. Wenn bei dieser nun Mannigfaltigkeit zugegeben wird, wie kann man dann an der Mannigfaltigkeit des Inhaltes vorbeikommen? Denn der Inhalt und sein Ausdruck treten immer zusammen auf, und was in der Poesie in Gestalt des Inhaltes erscheint, das stellen wir uns als von den äusseren Dingen nicht verschieden vor. Darum muss derjenige, welcher Mannigfaltigkeit des sprachlichen Ausdruckes anerkennt, auch wenn er es nicht will, Mannigfaltigkeit des Inhaltes notwendig zugeben. Dies wird in folgender Strophe zusammengefasst:

---

1) Sondern sie haben nur die allen Menschen gemeinschaftliche Idee eines Helden und verkörpern diese in dem Helden ihres Werkes, cf. Daśarupa 4, 38.

2) Hier wird ein Unterschied zwischen *gocara* und *viṣaya* gemacht. Ich vermute, dass das *sāmānya* dadurch als *prakāra* des *jñāna*, nicht als das *jñeya* bezeichnet werden soll.

3) Hier fehlen im Original einige Worte; nach dem Zusammenhang muss etwa dagestanden haben: könnte keine Originalität besessen haben. Das *evam* ist dabei aber nicht motiviert.

„Wenn auch nur ein einziger Dichter, ausser Vālmīki, eine unerschöpfliche Schöpfungskraft hat, so ist sie überhaupt unerschöpflich."

Fernerhin ist die von euch als Grund der (scheinbaren) Neuheit der Poesie angeführte Mannigfaltigkeit des sprachlichen Ausdruckes Wasser auf unsere Mühle. Denn alles, was wir eben als Grund für die unendliche Mannigfaltigkeit der Poesie dargelegt haben, wird durch die Mannigfaltigkeit des sprachlichen Ausdruckes noch verdoppelt. Und der ganze Apparat von poetischen Figuren wie Vergleich, Wortspiel etc., der in seiner Anwendung an und für sich schon unbegrenzt ist, wird wegen der Mannigfaltigkeit des Ausdruckes noch verhundertfältigt.

Die Ausdrucksform, bestehend in der besondern Art des Erzählens, bewirkt noch eine weitere Unerschöpflichkeit der poetischen Stoffe, die ihren Grund hat in Mannigfaltigkeit des speciellen Inhaltes, der sich für die einzelnen Sprachen eignet. Wie z. B. (meine Apabhraṃśastrophe):

„Die Zeit verstreicht den Leuten, indem sie „mein, mein" " „sagen, aber der Gott Janārdana offenbart sich darum doch nicht" ihrem Geiste." [1])

Wie man auch die Sache ansieht, so findet sich kein Ende der Stoffe der Poesie. Dies aber soll gesagt werden:

8. Die Darstellung der je nach den Zuständen verschiedenen Stoffe,

244 (was oben gezeigt wurde)

zeigt sich in reichlichem Maasse in der Litteratur; das lässt sich nicht ableugnen.

Schön wird sie aber durch die Verwendung der Stimmungen [2]). Dies wird jetzt in Kürze zur Belehrung guter Dichter ausgesprochen:

9. Wenn das Feld der Stoffe, welches verschieden je nach Ort, Zeit etc., mit Stimmungen, Gefühlen etc. befruchtet ist und der Angemessenheit Rechnung tragend bearbeitet wird, wie sehr es auch

(gar nicht von anderen schwächeren Poeten zu reden)

10. von tausenden und aber tausenden Vācaspati's abgeerntet wird, so erschöpft es sich nie ebensowenig wie der Weltenstoff.

---

1) Siehe Pischel, Materialien zur Kenntnis des Apabhraṃśa S. 45f. Wegen des Sinnes vergleiche M. Bh. XII 13, 4. XIV 13, 3. 51, 30:
dvyakṣaras tu bhaven mṛtyus tryakṣaram brahma śāśvatam |
mame'ti ca bhaven mṛtyur na mame 'ti ca śāśvatam ||

2) Diese Worte *tat tu bhāti rasāśrayāt* könnten vierte Pāda des Verses sein, dann müsste *na tac chakyam apohitum* Bemerkung des Vṛttikāra sein, was mir besser gefiele.

Denn gerade, wie man vom Weltenstoff, aus dem sich in der unendlichen Reihe vergangener Äonen die Fülle mannigfachster Dinge entfaltet hat, nicht sagen kann, dass seine Fähigkeit zur Gestaltung von Dingen jetzt erschöpft sei, ebensowenig nimmt der Stoff der Poesie, aus dem die Muse zahlloser Dichter geschöpft hat, jetzt ab, vielmehr nimmt er noch zu durch neue und aber neue Erfindungen. Wenn sich dieses auch nun so verhält,

11. Es finden sich Übereinstimmungen in Fülle zwischen klugen (Dichtern);

(denn es steht fest, dass die Gedanken der Klugen übereinstimmen; jedoch)

soll ein Verständiger dieselben nicht alle als Identitäten betrachten.

Wie das zu verstehen ist, sagt die folgende Strophe:

12. Denn Übereinstimmung ist Ähnlichkeit mit etwas anderem, und diese ist wie das Spiegelbild oder wie eine gezeichnete Figur oder wie ein ähnlicher Leib von Wesen.

Denn, was man Übereinstimmung des poetischen Inhaltes nennt, ist die Ähnlichkeit mit einem anderen poetischen Stoffe, und diese ist dreifach: 1) wie das Spiegelbild eines Wesens, 2) wie die gezeichnete Figur desselben, 3) wie ein ähnlicher Leib. Denn zuweilen ist ein poetischer Stoff ein Spiegelbild eines anderen lebendigen Stoffes, d. h. wie ein Spiegelbild, zuweilen wie eine Abbildung desselben, zuweilen ist er einem gleichen Wesen ähnlich.

13. Des ersten Seele ist nicht seine eigene, das zweite hat keine Seele, das dritte hat eine wirkliche Seele; der Dichter braucht die Ähnlichkeit (seines Stoffes) mit einem andern nicht zu vermeiden.

Ein Verständiger soll einen poetischen Stoff, der wie ein 245
Spiegelbild eines anderen ist, vermeiden, weil dessen Seele nicht ihm eigen ist, d. h. weil er in Wahrheit keinen eigenen Leib hat[1]). Auch die zweite Art von Übereinstimmung, die einer Abbildnng zu vergleichen ist, muss, obschon dabei ein eigener Leib vorhanden ist, wegen des Mangels einer Seele vermieden werden. Ansprechend aber ist die dritte Art poetischen Stoffes, bei der ein eigener Leib[2]) vorhanden ist, weshalb ihn trotz seiner anderweitigen Übereinstimmung Dichter nicht zu vermeiden brauchen. Denn kein beseeltes Wesen kann trotz der Ähnlichkeit mit einem anderen für identisch mit ihm erklärt werden. Um dies zu begründen, heisst es weiter:

14. Wenn ein Stoff seine eigene Individualität hat, so gefällt er gar sehr, auch wenn er eine ältere Sache nachahmt, wie das Antlitz einer Schönen, das dem Monde gleicht.

1) Sondern nur den Reflex eines solchen.
2) Man erwartet „Seele“ statt „Leib“.

Wenn ein Stoff seine eigene Individualität hat, so gefällt er gar sehr, auch wenn er die ältere Natur einer anderen Sache [1]) nachahmt. Denn wie der Leib, so erlangt auch ein Stoff durch den Anklang an einen alten reizenden (Gegenstand) eine hohe Schönheit und erscheint darum nicht als Wiederholung von etwas schon dagewesenen; wie das Antlitz der Schönen, das dem Monde gleicht.

In der angegebenen Weise zerfallen also mit anderen übereinstimmende poetische Stoffe, die in Sätzen ausgedrückt sind, (in drei Klassen). Wenn aber in einem Gedicht poetische Elemente in Form von Wortbedeutungen früheren ähnlich sind, so hat das nichts zu sagen. Das soll jetzt begründet werden.

15. Wenn, wie die Silben etc. schon bekannte Dinge gebraucht werden und der poetische Stoff dennoch neu erscheint, da ist das Werk offenbar nicht zu tadeln.

Denn selbst Vācaspati kann keine noch nicht dagewesenen Silben oder Wörter zur Anwendung bringen; und wenn immer wieder die alten gebraucht werden, so thut das der Neuheit in der Poesie und anderswo keinen Abbruch. Ebenso verhält es sich mit den sachlichen Elementen in Form der Wortbedeutungen, welche Elemente in *śleṣa*'s etc. bestehen. Darum:

16. Wenn bei irgend einem entzückenden Gegenstande der Leser denkt, dass das ein origineller Einfall sei, so gereicht ein jeder derartige Gegenstand, auch wenn er einem früheren ähnlich ist, in der Darstellung eines guten Dichters demselben nicht zum Vorwurf.

Wenn bei irgend einem entzückenden (Gegenstande, der gewissermaassen) den Leib eines Gedichtes bildet, die Leute die Idee haben, dass das ein origineller Einfall sei, d. h. wenn die Gebildeten
246 es als einen originellen Einfall bewundern, so gereicht ein derartiger Gegenstand, auch wenn er einem früheren ähnlich ist, in der Darstellung eines guten Dichters, welcher die Wörter zum Ausdruck des beabsichtigten, unausgesprochenen und ausgesprochenen Sinnes passend wählt, demselben nicht zum Vorwurf.

17. Es fliessen die Reden gewürzt mit dem Nektar reichen Inhaltes! Nicht hadere mit den Dichtern ob ihres preiswürdigen Stoffes! Dem Dichter, der nicht fremdes Gut sich anzueignen strebt, bereitet die erhabene Muse selbst in gewünschter Weise den Stoff.

Dem guten Dichter, der nicht fremdes Gut sich anzueignen sucht, weil er weiss, dass es noch neue poetische Stoffe giebt, und

1) Ānandavardhana löst das *anyasya* aus seiner im Text gegebenen Verbindung mit *tattvasya* und zieht es zu *pūrvasthiti*.

dass es kein Lob für den Dichter ist, einen von anderen dargestellten Stoff zu behandeln, bereitet in gewünschter Weise die erhabene Muse selbst den Stoff. Bei denjenigen wahren Dichtern, welche ihre Kunst ausüben kraft ihres Verdienstes in früheren Existenzen, ihrer Übung und ihrer künstlerischen Reife, und welche kein Verlangen tragen, von anderen dargestellte Stoffe sich anzueignen, genügt nicht die Annahme eigener Anstrengung, sondern die erhabene Muse selbst giebt ihnen die nötigen Gedanken ein. Darin eben besteht das Wesen der grossen Dichter, Amen!

In dem Poesie genannten, alle Wonnen bergenden Göttergarten möge der von uns gelehrte „Ton", dem Wunschbaum ähnlich an Herrlichkeit, welchen die durch Anwendung stets reiner Stimmung passende Charakterarten (*guṇa*) und poetische Figuren schmücken, und von welchem wahre Dichter jeden erwünschten Stoff erhalten: dieser möge sein zum Genusse lauterer Seelen.

Das Wesen wahrer Poesie, dessen Erkenntnis im Geiste tiefer Denker aufblitzte und wieder erlosch, habe ich klar dargelegt zum Nutz und Frommen der Leute von Geschmack, ich Ā n a n d a v a r d h a n a gepriesenen Namens.

Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben.

(Schluss.)

Von

J. W. Rothstein.

Das Verhältnis des vom alexandrinischen Übersetzer gelesenen hebräischen Textes zum MT ist unseren früheren Beobachtungen entsprechend auch hier wieder ein ziemlich nahes; aber es fehlt doch auch nicht an beachtenswerten Differenzen. In Cod. B lesen wir folgendes: *οὐχ εὑρήσουσιν αὐτὸν διαμερίζοντα σκῦλα; οἰκτείρμων οἰκτειρήσει εἰς κεφαλὴν ἀνδρός· σκῦλα βαμμάτων τῷ Σεισαρά, σκῦλα βαμμάτων ποικιλίας, βάμματα ποικιλτῶν αὐτά, τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκῦλα.* — Der Anfang dieser Übersetzung stimmt zu der Lesart des MT, nur kann man zweifeln, ob *αὐτὸν* einem auch im hebräischen Texte vorliegenden Pronomen (Suffix) entspricht; notwendig ist die Annahme nicht. Von Wert, weil an die syrische Lesart erinnernd, ist dagegen das singularische *διαμερίζοντα*, denn dies zeigt (eventuell mit *αὐτὸν* zusammen), dass der Grieche die Form יְחַלֵּק las. Der Plural *σκῦλα* entspricht dem griechischen Sprachgebrauch, der diesen Plural dem Singular *σκῦλον* vorzieht, gemäss dem hebräischen שָׁלָל. Die Worte *οἰκτείρμων οἰκτειρήσει εἰς κτλ.* setzen zwar in ihrem Kerne die Konsonantenlesart des MT voraus, im übrigen aber muss der Text, den der Übersetzer las, vielleicht infolge besonderer Verderbnis innerhalb der ägyptischen handschriftlichen Überlieferung, doch etwas anders ausgesehen haben als der, welchen die Masoreten festgelegt haben. Das erste Wort רחם hat er wohl gelesen, aber als adverbialen Infinitiv רַחֵם ausgesprochen, denn es ist kaum anzunehmen, dass er ein allerdings dem *οἰκτείρμων* mehr entsprechendes מְרַחֵם las. Dagegen kann das, was er danach geschrieben fand, nicht die vom MT gebotene Gestalt רחמתים gehabt haben. Auch ist die Vermutung vielleicht nicht zu kühn, dass sein *εἰς* nicht das Äquivalent von לְ, sondern einem begrifflich ja nicht wesentlich verschiedenen אל ist. Wenigstens liesse sich mittels dieser Vermutung einer der drei letzten Konsonanten von רחמתים als vom Übersetzer vorgefunden erweisen. Dabei müsste allerdings unentschieden bleiben,

welcher von ihnen, ob ם oder ח, da wir (vgl. S. 102) ja zunächst ohne Schwierigkeit von dem י absehen können. Auch können wir nur feststellen, dass der Übersetzer geglaubt hat, *οἰκτειρήσει* übersetzen zu sollen; ob in seinem Texte wirklich יְרַחֵם gestanden hat, ist damit noch nicht über allen Zweifel sicher. Dagegen steht die kritisch in hohem Maasse beachtenswerte doppelte Thatsache unanfechtbar fest, e r s t e n s dass die vom masoretischen Texte fixierte konsonantische Lesart im allgemeinen, wenigstens die Buchstaben רחמ · רחמ · · ·, auch auf ägyptisch-alexandrinischem Boden im Umlauf war, — sie ist also wahrscheinlich schon auf palästinensischem Boden hergestellt und schon vor der Abzweigung der ägyptisch-alexandrinischen Texttradition in wichtigen, an maassgebenden Stellen gebrauchten Handschriften fortgepflanzt worden; die Textverderbnis, die die Zwiespältigkeit der einerseits vom MT, andererseits von der vom Targum und von Syr.-Peš. anscheinend vorausgesetzten Lesart herbeigeführt hat, müsste demnach ihrem Ursprunge nach in eine noch weiter rückwärts liegende Zeit hinaufführen —; z w e i t e n s steht ebenso fest, dass die vom MT festgelegte exegetische Auffassung nicht die gewesen ist, welche auf alexandrinischem Boden anscheinend die herrschende war, denn die von Cod. B bezeugte Auffassung, die an sich kaum recht verständlich ist, sich auch nur schwer in den Zusammenhang schickt, darum aber, wie ich meine, das Präjudiz, wirklich die echte LXX zu bieten, beanspruchen darf, liegt sehr weit ab von der von den Masoreten dargebotenen, wie immer sie ihr רַחַם רחמ״ auch verstanden haben mögen.

Im folgenden herrscht genaue Übereinstimmung zwischen Cod. B und MT, nur im Schlusssatz gehen beide wieder auseinander. *Βάμματα ποικιλτῶν αὐτά* ist hebräisch = צִבְעֵי רִקְמִים הֵם. Ich halte es aber nicht für richtig, was uns der griechische Text jetzt bietet; er weicht zu weit vom MT ab. Statt *ποικιλτῶν* wird wohl richtiger nach dem *ποικιλίας* für רקמה am Ende des vorausgehenden Versteiles *ποικιλιῶν* gelesen; dann würde jener Satz hebräisch lauten: צבעי רקמת הם, und הם den beiden letzten Konsonanten des masoretischen רקמ֗תים entsprechen. Ob der Grieche in seinem hebräischen Texte wirklich צבעי gelesen hat, ob sein *βάμματα* nicht vielmehr irrtümlich aus dem zweimaligen Plural im Vorausgehenden entstanden ist? Eine sichere Antwort lässt sich auf diese Fragen auch nicht erteilen. Die Loslösung der letzten beiden Konsonanten von רקמתים und ihre Lesung הם dürfte eine Textveränderung sein, die lediglich der ägyptisch-alexandrinischen handschriftlichen Überlieferung eigen war. Als der Text nach Ägypten übersiedelte, stimmte er anscheinend auch hier noch mit der von MT bezeugten Lesart überein. Allerdings könnte man zu jenem pluralischen צבעי (möglicherweise sogar צבעים) auch auf die Lesart des Targum und Syr.-Peš. hinweisen.

Von grösserem Interesse ist, dass auch Cod. B לְצַוָּארוֹ voraus-

setzt, wie Targum. Demnach müsste man annehmen, dass die Lesart לצוארי, die MT und anscheinend auch Syr.-Peš. bietet, erst dann in einen Teil der handschriftlichen Überlieferung eingedrungen ist, nachdem sich die ägyptische Texttradition abgezweigt hatte. Und das ist natürlich durchaus möglich. — Auch Cod. B zeigt, ein wie alter Bestandteil des Textes das zweifellos nicht ursprüngliche שָׁלָל am Ende des Verses ist.

Die griechische Textgestalt, welche Cod. A, Luc. u. a. bieten, stimmt in v. 30 a *α* genau mit Cod. B, dann aber lautet sie folgendermaassen: *φιλιάζων* (ed. Ald. grammatisch allerdings richtiger *φιλιάζοντα*) *φίλοις εἰς κεφαλὴν δυνατοῦ* (A: *δυνατοί*, sicher Schreibfehler: ed. Ald. und einige Codd. *ἀνδρὸς δυνάστου*, ebenso fehlerhafte Doppelübersetzung). Das ist wieder keine blosse Variante der von Cod. B bezeugten Lesart, sondern unzweifelhaft eine unmittelbar auf hebräischer Textgrundlage ruhende eigentümliche Übersetzung, und nach unserer bisherigen Erfahrung dürfen wir darin, auch wenn uns jedes direkte Zeugnis dafür gebricht, die Übersetzung *Θ*'s erblicken. Der Übersetzer scheint (oder רחמם) רחם רחמים vor sich gehabt zu haben. Zu der in seiner Übersetzung wiedergegebenen Auffassung konnte er dann aber nur von neuhebräischem oder aramäischem Sprachgebrauche aus gelangen, indem er den Konsonantentext so las: רָחֵם רְחֵמִים. Nach seinem Anfang wenigstens steht dieser Text dem des MT sehr nahe. Jedenfalls fand der Übersetzer nichts, das ihn hätte veranlassen können, an zweiter Stelle eine Verbalform zu lesen, wie Cod. B voraussetzt. Ob er nun aber von dem im MT stehenden ת gar nichts vorgefunden, oder ob dies ihm infolge Verderbnis als י, oder infolge undeutlicher Schreibung als מ (bei vorausgesetzter Schreibung רחמם) erschien, — zwei paläographisch durchaus haltbare Möglichkeiten — wer will das entscheiden? Ebenso lässt sich schwerlich mit Bestimmtheit sagen, ob sein *εἰς κεφ.* nur auf Festhaltung der LXX-Übersetzung beruht, oder ob er (vielleicht auch unter suggestiver Einwirkung der LXX, was ja bei *Θ* besonders leicht möglich wäre) ein אל zu lesen gemeint hat. Dass er im übrigen dem Texte selbständig gegenüberstand, lässt sich allenfalls auch aus dem schliessenden *δυνατοῦ* entnehmen, denn dies scheint die Aussprache גִּבֹּר (oder aram.: גְּבַר) vorauszusetzen. Lassen wir die vorgeführten Möglichkeiten gelten, so würde sich daraus ergeben, dass es zwar zweifelhaft ist, aber nicht ausser dem Bereiche des Möglichen liegt, dass der Text, auf den Cod. A u. s. w. zurückweisen, also wahrscheinlich der von *Θ* benutzte Text, hier im wesentlichen mit dem übereinstimmte, welchen die Masoreten festgelegt haben.

Im folgenden stimmen Cod. A, Luc. u. a. im wesentlichen auch mit MT und zum Teil auch mit Cod. B. Man liest dort: *σκῦλα βαμμάτων τῷ Σισαρὰ* (A ohne Artikel, Luc.: *τὸν Σ.*, vgl. ed. de Lag., natürlich fehlerhaft), *σκῦλα βαμμάτων ποικιλίας· βαφὴ* (A

falsch *βαϑη*) *ποικίλων περὶ τράχηλον αὐτοῦ σκῦλον* (Luc. ohne *σκῦλον*, das Syr.-Hex. bezeugt). Hier ist deutlich an der Spitze des letzten Satzes die masoretische Lesart צבע. Von nicht geringem textkritischen Interesse ist das darauf folgende. Zunächst wird auch hier צוארי bezeugt und nicht die Lesart des MT. Dann aber zeigt *ποικίλων περὶ* ebenso bestimmt und deutlich, dass der Übersetzer auch noch einen oder zwei Konsonanten hinter רקמת (das kann = *ποικίλων* sein) gelesen, sie aber weder wie LXX Cod. B noch entsprechend der im MT festgelegten exegetischen Auffassung deuten zu sollen geglaubt hat. Es mag sein, dass auch hier die von Cod. B bezeugte griechische Lesart von Einfluss auf die Wortabteilung und Deutung des dem Übersetzer vorliegenden Textes gewesen ist, aber sein *περὶ* spricht doch auch für seine Selbständigkeit. Aber was er statt der masoretischen Konsonanten ים gelesen hat oder lesen zu müssen gemeint hat, ist nicht leicht zu erkennen (man könnte versucht sein, an das ܠܘܬ in Syr.-Peš. zu denken). Für uns genügt es auch festgestellt zu haben, dass auch diese Übersetzung eine Textauffassung bezeugt, die von der im MT kanonisierten abweicht und sich der des Targum und des Syrers nähert, zugleich aber auch, dass die diesem Übersetzer (Θ) vorliegende handschriftliche Textüberlieferung hinter רקמת noch Konsonanten las, die anderwärts auch die vom MT gebotene Gestalt annehmen konnten. Ob man das Fehlen des *σκῦλον* am Ende des Satzes bei Luc. auf die zu Grunde liegende hebräische Handschrift zurückführen darf, wollen wir dahingestellt sein lassen. Vor allem aber müssen wir nun die hier bezeugte Linie der palästinensischen handschriftlichen Textüberlieferung mit Rücksicht auf ihr ר״ רחם näher zu MT als zu der vom Targum und Syr.-Peš. bezeugten stellen. Es drängt sich dabei wiederum das Bedauern auf, dass wir von *'A* nichts wissen.

Beachtenswert ist auch die Übersetzung der Vulgata. Sie lautet: forsitan nunc dividit spolia, et pulcherrima feminarum eligitur ei: vestes diversorum colorum Sisarae traduntur in praedam et supellex varia ad ornanda colla congeritur. Die grosse Freiheit, mit der die lateinische Übersetzung den Text behandelt, ist uns ja schon zur Genüge bekannt. Auch dieser Vers ist wieder ein Beweis dafür. Es ist darum an sich nicht leicht, sie kritisch recht zu verwerten. Aber das, was sie an Material zur Bildung eines Urteils über die ihr zu Grunde liegende hebräische Textgestalt darbietet, ist immerhin wertvoll genug, um es so bestimmt wie möglich ans Licht zu stellen.

Zunächst fällt auf, dass hier das hebräische ימצאו kein Äquivalent hat. In dem Adverb nunc kann es nicht wohl stecken. Diesem würde hebräisches עתה entsprechen, aber schwerlich hat Hieronymus dies in seinem Text gelesen. Wir dürfen dies nunc wohl als freien, dem Sinne und Zusammenhange ja trefflich angepassten Zusatz des Übersetzers ansehen. Dass ימצאו nicht übersetzt ist, scheint thatsächlich nicht anders als durch die Annahme

erklärt werden zu können, dass es in dem zu Grunde liegenden hebräischen Texte fehlte. Aber die Singularität dieser Thatsache gegenüber dem Zeugnis aller übrigen Versionen auf beiden Traditionsgebieten hindert uns, dieselbe ohne weiteres textkritisch auszunutzen. Es liegt vielmehr nahe zu vermuten, dass in dem von Hieronymus benutzten handschriftlichen Texte das Wort irrtümlich ausgefallen war, oder auch, was allerdings weniger wahrscheinlich ist, dass es vom Übersetzer übersehen worden ist. Eher zu verwerten scheint mir dagegen sein singularisches dividit, denn dies hat einerseits in Syr.-Peš., andererseits in der alexandrinischen Tradition seine Analogie. Hier ist es erlaubt zu schliessen, dass die Lesart יחלק (Syr.-Peš. וחלק, das ja ohne Schwierigkeit in יחלק verwandelt werden kann) gegenüber der vom MT, auch Targum, bezeugten יחלקו die ältere ist, ja, dass sie die allgemeingültige war, ehe sich die ägyptisch-alexandrinische Textüberlieferung abzweigte. Die pluralische Schreibung konnte natürlich leicht von dem vorausgehenden ימצאו aus eindringen, und sie wird erst nach jener Spaltung der Textüberlieferung durch einen Schreibfehler in einen Teil der Handschriften auf palästinensischem Boden hineingekommen sein. Dass die singularische Lesart auch von dem Zusammenhang der letzten Strophen als ursprüngliche empfohlen wird, darüber werden wir zuletzt noch zu reden haben.

Höchst auffällig ist aber, was wir nun weiter lesen. Zunächst muss allerdings festgestellt werden, dass Vulg. von allen von uns herangezogenen Versionen die einzige ist, die sichtlich in der Deutung der Worte "רחם רח der gleichen Auffassung folgt, die von den Masoreten vertreten wird. Wir haben hier also ausser MT das einzige Zeugnis dafür, dass diese Auffassung einer auf palästinensischem Boden (neben anderen) vertretenen Exegese entspricht. Der leider unbekannte *'A* würde uns sagen können, ob es sich dabei um eine wirklich alte jüdische Textauffassung handelte. Aber fragen wir nun nach der hebräischen Grundlage des lateinischen Satzes: et pulcherrima feminarum eligitur ei, so ist jedenfalls zunächst ganz deutlich, dass Hieronymus einen teilweise sehr undeutlichen oder verderbten Text gehabt haben muss, um so übersetzen zu können. Von dem et können wir absehen, da sich ja im hebräischen Text leicht ein ו einschleichen konnte; aber möglicherweise handelt es sich dabei auch nur um einen freien stilistischen Zusatz des Übersetzers. Kritisch interessanter sind aber die Worte pulcherrima feminarum. Dieser Superlativ scheint durch die Auffassung von "רחם רח nach Analogie von קדשׁ קדשׁים (Ges.-Kautzsch, Gramm. § 133 i) herbeigeführt zu sein, da ja sonst nichts im Konsonantentext vorliegt, das den Schönheitsbegriff ausdrückte. Aber wie sah nun der dem Hieronymus vorliegende hebräische Text aus? Ich glaube es nicht für wahrscheinlich halten zu sollen, dass er genau das las, was im MT steht. M. E. liegt die Vermutung mindestens ebenso nahe, dass er רחם רחמים las, also das, was Θ (vgl. oben

Cod. A, Luc.) in seinem hebräischen Texte gefunden hat. Gesetzt, die Sache verhalte sich so, dann dürften wir uns hier wieder der von LXX Cod. B wahrscheinlich vorausgesetzten Lesart erinnern. Jedenfalls würde sich von hier aus das Maass der Wahrscheinlichkeit steigern, dass der alexandrinische Übersetzer in seinem hebräischen Texte ein ת hinter der zweiten Konsonantengruppe רחמ nicht angetroffen, sondern etwa "רחמ gelesen hat. Und alles in allem würde uns zu dem Schluss führen, dass die von den Masoreten sanktionierte Lesart רחמתים durch ein erst in jüngerer Zeit in einen Teil der palästinensischen handschriftlichen Textüberlieferung eingedrungenes ת entstanden sein müsse. Und das scheint mir auch durchaus möglich zu sein. Denn zunächst ist wohl zu beachten, dass weder im Althebräischen (so weit es uns im alten Testament zugänglich ist), noch im Neuhebräischen, soweit ich sehe, ein רחמה = Mutterschoss (übertragen = Weib, Sklavin) nachweisbar ist[1]). Dass man Jer. 20, 17, wo wir nach der Masora allerdings רחמה lesen sollen, wie das Raphe zeigt, nicht dagegen anführen darf, ist zweifellos. Da unmittelbar vorher und nachher das gewöhnliche רחם vorkommt, versteht es sich ganz von selbst, dass die masoretische Lesart auf einem Irrtum beruht; es ist רחמה zu lesen. Sodann ist es gewiss an sich nicht unmöglich, dass neben die Form רחם, zumal in poetischer Diktion, in rhythmischem Wechsel die Femininform רחמה gesetzt wurde, aber immerhin müsste dazu das Vorkommen dieser Form im Sprachgebrauche vorausgesetzt werden, ja, man könnte thatsächlich erwarten, dass irgendwo an den verhältnismässig zahlreichen Stellen poetischer oder doch poetisch gehobener Prophetenrede, wo רחם gelesen wird, auch einmal רחמה vorkomme. Aber das ist nicht der Fall, und das dürfte auch nicht zufällig sein[2]), der wirkliche Sprachgebrauch kannte die Form רחמה nicht. Es ist daher m. E. auch mit Rücksicht auf das unmittelbar vorhergehende רחם[3]) wahrscheinlicher, dass die Lesart רחמים (oder

---

1) In der Mešainschrift, Zeile 17, scheint רחמת im Sinne von (kriegsgefangener) Sklavin vorzukommen. Aber das würde, wenn es absolut sicher als moabitischer Sprachgebrauch erwiesen wäre, nichts für das Hebräische beweisen können.

2) Vgl. dazu ZatW. XVI, S. 81.

3) Übrigens verdient die Aussprache רַחַם im MT einige Beachtung. Natürlich ist an sich nichts gegen die Annahme zu sagen, רַחַם sei Stat. abs., also biete nur eine andere Aussprache des sonst רֶחֶם gelesenen Wortes. Aber dabei dürfen wir doch auch nicht übersehen, dass an den vier Stellen, wo ausser unserem Verse noch die Aussprache רַחַם vorausgesetzt wird, nämlich Gen. 49, 25; Jes. 46, 3; Ez. 20, 26; Prov. 30, 16, das Wort jedesmal an einer Pausalstelle steht. Da **k a n n** also die überlieferte Aussprache unter Mitwirkung der starken Gutturalis durch die Pausalbetonung herbeigeführt sein, wie man gewiss zugeben wird. Und giebt man dies zu, so liegt die Vermutung auch nicht allzufern, zumal wenn man die von Hieronymus bezeugte exegetische Auffassung der Wortgruppe ins Auge fasst, dass an unserer Stelle der vom MT fixierten Aus-

רחמם) älter ist als die des MT: רחמתים. Das fehlerhafte Eindringen des ת liesse sich auch ohne allzugrosse Schwierigkeiten begreiflich machen. Vielleicht verdankt es seine Herkunft einer Einwirkung des hernach folgenden רקמתים, mit dem es ja im ganzen grosse Ähnlichkeit hat — es unterscheidet sich nur in dem zweiten Konsonanten ח : ק —, und das bei der älteren, von uns vorausgesetzten stichischen Schreibung der Strophe unmittelbar unter ihm stand, in dem ausserdem auch das ת unzweifelhaft ursprünglich ist, während dies von der Endung ים, wie wir sahen, nicht mit gleichem Rechte gesagt werden kann (sie könnte — um das nicht ungesagt sein zu lassen — umgekehrt ganz gut aus dem in stichischer Schreibung über רקמת stehenden רחמים oder auch רחמתים eingedrungen sein). — Schweben alle diese komplicierten Erwägungen nicht völlig in der Luft (was ich allerdings nicht glaube), so hätte uns an diesem Punkte die lateinische Version einen nicht zu unterschätzenden textkritischen Dienst geleistet.

Weniger können wir nun aber mit allem folgenden anfangen. Selbstverständlich ist ausgeschlossen, dass Hieronymus den klaren Wortlaut des MT: לראשׁ גבר vor sich gehabt hat, als er eligitur ei übersetzte. Nur das eine ist sicher, dass er von dem ihm sicher in starker Verderbnis oder Undeutlichkeit vorliegenden Konsonantentexte zunächst ein לו absondern zu müssen geglaubt hat. Sodann hat es den Anschein, als wenn er dahinter eine Form von בחר zu sehen gemeint habe. Wir dürfen daraus keine weiteren textkritischen Schlüsse ziehen. Daran hindert uns das Zeugnis aller übrigen Versionen. Wir können nur feststellen, dass Hieronymus jedenfalls einen recht schlechten handschriftlichen Text benutzt hat. — Was sodann den Satz: vestes . . . . traduntur in praedam anlangt, so fühle ich mich ausser Stande, zu erkennen, ob damit nur in freier, verständlicher Übersetzung die hebräischen Worte שׁלל צבעים לסיסרא wiedergegeben sind, oder ob er das erste שׁלל nicht gelesen, dagegen das hinter לסיסרא stehende שׁלל herangezogen hat (letztere Seite der Alternative halte ich für durchaus möglich). Der Ausdruck vestes diversorum colorum scheint lediglich צבעים zu umschreiben. Für traduntur weiss ich kein Äquivalent im Text zu finden. — Nicht minder frei ist der letzte Satz, aber in Verbindung mit dem Vorausgehenden ist er nicht ganz ohne kritischen Wert. Supellex varia scheint nur רקמת (oder רקמה) zu entsprechen, schwerlich hat er damit eine Wortverbindung, wie wir sie jetzt

---

sprache die Auffassung der Verbindung "רחם רחמ׳ als Konstruktusverbindung zu Grunde liegt, wobei völlig gleichgültig ist, wie die Masoreten selbst die Wortgruppe grammatisch aufgefasst haben. Man könnte dabei sich auch an die einerseits von LXX Cod. B, andererseits von Θ (Cod. A u. a.) vorausgesetzte Auffassung und Aussprache dieses רחם erinnern und zu dem Schlusse führen lassen, die Aussprache der ersten Silbe des Wortes mit dem A-Laut beruhe auf alter Tradition.

im MT finden, also ein "צבע רקמ׳, wiedergeben wollen, denn dagegen spricht der Umstand ganz deutlich, dass er vorher seine Kenntnis der wirklichen Bedeutung von צבע zur Genüge bekundet hat. Ist dem so, und dürfen wir ferner (wie ich oben meinte) voraussetzen, dass der Übersetzer hinter לסיסרא ein שלל las, dann ergiebt sich, dass in seinem Exemplar dies שלל in unmittelbarer Verbindung mit רקמה (oder רקמה) stand, sich also in der von ihm vertretenen handschriftlichen Texttradition ebensowenig wie in der vom Targum und Syr.-Peš. bezeugten die im MT dazwischen stehende Textwucherung צבעים רקמה צבע vorfand. Wir hätten hier also ein mit dem Targum im Einklang stehendes, allerdings von Syr.-Peš. nicht geteiltes, sehr wertvolles Zeugnis dafür, dass in der zweiten Verszeile unserer Strophe der zweite Halbvers wie der erste — für den dies ja nicht bloss durch MT, sondern auch durch den Syrer und Targum wie LXX und Θ (Cod. A u. a.) bestätigt wird — ursprünglich mit einem שלל begonnen hat, und dass dies die ursprüngliche Lesart ist, daran zu zweifeln sehe ich keinen Grund. — Die Worte et supellex varia erinnern übrigens recht lebhaft an die oben (S. 100) besprochene Variante im Text des Targum ומני חמודא. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass Hieronymus von der gleichen Strömung in der jüdischen Exegese der Stelle beeinflusst war, als er jene Worte wählte. — Die letzten Worte ad ornanda colla congeritur lassen nur erkennen, dass auch in seiner Textvorlage צואר stand, im übrigen sieht man nicht, welche Worte er sonst gelesen hat; mindestens aber bedarf es keines Beweises, dass er recht frei nach dem ungefähren Sinn übersetzt hat. Textkritisch Verwertbares ist nicht daraus zu entnehmen.

Ehe wir nun zu dem Versuch übergehen, auf Grund der Ergebnisse unserer kritischen Bearbeitung der Versionen festzustellen, welches etwa die ursprüngliche Textgestalt der beiden Verszeilen unserer Strophe gewesen sein könnte, lenke ich die Aufmerksamkeit noch auf die schon oben (S. 93 f.) zu v. 29 erwähnte und besprochene besondere und eigentümliche griechische Übersetzung unbekannter Herkunft. Dort sahen wir schon, dass der unbekannte Grieche die beiden ersten Worte von v. 30 in der Form: וְלֹא יִמָּצְאוּ (= καὶ οὐχ εὑρέθησαν) zu v. 29 gezogen habe. Es ist — was ich hier noch hinzufügen muss — völlig unklar, wie der Übersetzer diese Worte verstanden, was er als Subjekt dazu genommen hat, — ob das unmittelbar vorhergehende אמריה (= τοὺς λόγους αὐτῆς) oder was sonst? — Und nun die Fortsetzung dieser Version! Sie lautet: διεμερίσθη σκῦλα μήτρας αὐτῆς εἰς κεφαλὴν ἀνδρὸς d. i. (mit möglichster Anlehnung an MT) hebräisch: יְחֻלַּק שְׁלַל רַחְמָהּ לְרֹאשׁ גֶּבֶר, aber was hat sich der Übersetzer unter σκῦλα μήτρας αὐτῆς wohl vorgestellt und auf wen geht das Pronomen αὐτῆς? Kritisch interessant ist diese sonderbare Übersetzung in erster Linie insofern, als ihr Autor in seiner hebräischen Vorlage nur e i n m a l i g e s "רחמ׳

gesehen zu haben scheint, aber ich glaube nicht, dass wir dies textkritisch verwerten dürfen oder können. Es mag sein, dass in der handschriftlichen Vorlage nur רחמה zu lesen war; dann aber ist anzunehmen, dass die Gestalt dieses handschriftlichen Textes die Frucht von vorausgegangener Textverstümmelung oder einer vielleicht mit einer solchen Hand in Hand gehenden Kopistenflüchtigkeit war. Sodann ist die vorauszusetzende Lesart רחמה insofern von Wichtigkeit, als sie imstande ist, unsere Bedenken gegen die Richtigkeit des masoretischen רחמה in רחמתים (vgl. oben S. 349) wesentlich zu stützen. Der Übersetzer lehrt uns, dass ihm ein Nomen רחמה neben רחם fremd war, und auch, dass in dem ihm vertrauten althebräischen (und ich darf hinzusetzen: neuhebräischen und aramäischen) Sprachgebrauch ein רחמה in dem Sinne von „Sklavin“ kein Heimatsrecht besass. Man sollte in Bezug auf den letzteren Fall sonst sagen, er hätte anstatt des wenigstens für unser Verständnis sinnlosen *σκῦλα μήτρας αὐτῆς* einen verständlicheren Ausdruck gewählt. — Im ganzen kann es schwerlich zweifelhaft sein, dass die Handschrift, deren er sich bediente, zu der Familie gehörte, aus der auch der MT erwachsen ist.

Eine höchst sonderbare Gestalt zeigt der nächste Satz. Da lesen wir: *ἐτίτρωσκον δακτύλοις ἐν τῷ Σισάρᾳ*. Das entspricht (ich halte mich selbstverständlich wieder an MT) folgendem hebräischen Satze: (oder בס״) חִלְּל[וּ בְּאֶ]צבעים לסיסרא. Hier ist nun wieder zweierlei ganz deutlich, nämlich erstens, dass der Übersetzer gänzlich unabhängig von jeder anderen semitischen oder griechischen Version aus dem hebräischen Texte übersetzt hat, sodann aber zweitens auch, dass er wirklich — wie ich schon S. 93 vermutete — den Text mit den Augen eines Aramäers gelesen und verstanden hat. Letzteres ergiebt sich eigentlich schon aus seinem *ἐτίτρωσκον*. Dies Wort entspricht im MT: שׁלל, in dem er eine Form von der Wurzel חלל erblickt haben muss. Nun lehrt aber ein Blick auf Eutings Schrifttafel, dass aus einem hebräischen שׁ auch in dem kursiveren Duktus der nachchristlichen Zeit (nur auf diese dürfen wir aus von selbst deutlichen Gründen unsere Aufmerksamkeit richten), selbst unter der Voraussetzung eingetretener teilweiser Verwischung oder Verstümmelung, nicht gerade leicht ein ח herausgelesen werden konnte. Anders liegt die Sache bei der besonderen aramäisch-syrischen Schrift. Man vergleiche Eutings Schrifttafel bei Zimmern (Kol. 12 ff.), oder seine noch reichhaltigere Tafel in Nöldekes Kurzgef. syr. Grammatik(² 1898). Man wird gewiss leicht zugeben, dass hier, zumal wenn wir teilweise Verwischung und Verstümmelung oder auch unsorgfältige Ausführung des Buchstabens voraussetzen, viel leichter ein hebräisches שׁ für das Auge des Lesers die Gestalt eines ח (ܚ) annehmen konnte. Es liegt darum, wie ich meine, die Vermutung recht nahe, der Übersetzer habe, sonst ziemlich gewöhnt an die aramäisch-syrischen Schriftzüge, unter dem Einfluss

dieser Gewöhnung, die hebräischen Buchstaben שׁלל, in denen er das שׁ nicht mehr zu erkennen vermochte, als חלל aufgefasst, zumal er diesem Worte in Verbindung mit dem folgenden Text einen ihm gewiss erträglich erscheinenden Sinn abzugewinnen vermochte. — In m. E. besonders deutlicher Weise giebt sich der Übersetzer als Aramäer, oder als vom aramäischen Sprachgebrauch beeinflusst zu erkennen durch seine Deutung von צבעים, denn auch er wird nur dieses Wort gelesen haben und nicht auch die oben in Klammern beigesetzten Buchstaben. Im alttestamentlichen Hebräisch kann dies Wort niemand mit „Finger“ übersetzen; das bedarf keines weiteren Beweises. Im targumischen Hebräisch findet sich gewöhnlich auch die Form אצבע und zwar (wie das Althebräisch) mit Femininendung im Plural (Levy, Chald. Wb. z. d. Targ., verzeichnet nur diese, aber Buxtorf, Lex. chald. talm. rabb., führt auch אצבעין an, auch bei Dalman, Aram.-neuhebr. Wb., finden wir neben אצבעות die Form אצבעים). Dagegen die Form, die dem Übersetzer vor Augen schwebte, als er צבעים = „Finger“ deutete, ist die im Syrischen gewöhnliche ܨܶܒܥܳܐ (Plur. ܨܶܒ̈ܥܶܐ, allerdings neben ܨܶܒ̈ܥܳܬܳܐ). Die entsprechende aramäisch-neuhebräische Form צִבְעָא wird von Buxtorf gar nicht angeführt, dagegen hat Levy (a. a. O. s. v.) sie verzeichnet, aber mit dem ausdrücklichen Vermerk: „nur in jerus. Trgg. Lev. 11, 13; Deut. 14, 11“, wo es von den Zehen des Geflügels steht. Levy erwähnt auch zwei Stellen mit dem Plural des Wortes, aber beide Male ist es die Femininform, die wir lesen. Ich meine, all' dies mache es sehr wahrscheinlich, dass der Übersetzer den Text mit aramäischen Augen las, um ihn nicht ohne weiteres als einen hellenistischen Syrer zu bezeichnen. Es bedarf wohl für niemanden eines weiteren Beweises, dass der Übersetzer eine handschriftliche Textgestalt vor sich hatte, die ursprünglich mindestens in keinem wesentlichen Zuge von der im MT fixierten Lesart abwich.

Doch nun drängt sich uns die Frage auf, was sich denn der Übersetzer bei dem, was er seinen griechischen Lesern bot, gedacht habe? Vielleicht gelingt es jetzt schon die allerdings ganz singuläre Auffassung zu kennzeichnen, die er mit dem Texte verband. Sichtlich ist er von dem an sich ja auch richtigen Gedanken an die Thatsache beherrscht, dass Sisera getötet worden ist, also vergeblich erwartet wurde. Und der zuletzt besprochene Satz weist mit kaum zu verkennender Deutlichkeit auf die v. 26 geschilderte That der Ja'el zurück. Von hier aus gewinnt dann auch die Übersetzung der weiteren vorausgehenden Sätze, bis zu dem *καὶ οὐχ εὑρέθησαν* zurück, wenigstens etwas an Licht. Für diesen Übersetzer haben die im masoretischen v. 30 stehenden Sätze unter der Hand den Charakter eines geschichtlichen Berichtes empfangen. „Und (oder: aber) sie wurden nicht gefunden“ soll allem Anschein nach sagen: die von Siseras Mutter so sehnlich Erwarteten waren nicht mehr

zu finden; sie waren eben überhaupt nicht mehr. Der Plural *εὑρέθησαν* weist alsdann, wenn die Sache so richtig aufgefasst ist, darauf hin, dass der Übersetzer auch in der Sehnsuchtsfrage der Mutter Siseras nicht von diesem allein geredet sein liess, sondern von einer Mehrzahl. Diese Erwägung führt zu der m. E. ziemlich sicheren Vermutung, dass die früher zu v. 28 b β (S. 85 f.) besprochene Übersetzung *δισσοὶ ἀναβάται αὐτοῦ* der Arbeit unseres unbekannten Autors angehört, — eine Vermutung, die darin eine Stütze finden mag, dass wenigstens einer der Codices, die jene Wiedergabe von v. 28 b β überliefern, auch zu denen gehört, in denen die uns beschäftigende Übersetzung von vv. 29. 30 erhalten ist (vgl. dazu Field). Natürlich wird, wenn wir nicht irren, der Übersetzer auch den Satz *διεμερίσθη κτλ.* auf Sisera und sein Geschick bezogen haben. In *σκῦλα μήτρας αὐτῆς* dürfte das Pronomen auf Siseras Mutter zu beziehen und mit *μήτρα* eben ihr Mutterschoss zu verstehen sein. Was sich der Übersetzer im übrigen bei dem ganzen Satze gedacht hat, wird wohl nicht mir allein verborgen sein.

Der Schluss von v. 30 lautet sodann: *ἐστηλώθη στίγματα* (oder sing. *στίγμα*) *ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ, καὶ ἐσκυλεύθη*. Hier ist die Verbindung *ἐστηλώθη στίγματα* wiederum höchst sonderbar. Die Sonderbarkeit des Ausdruckes wird wohl auch nur die Folge der Bemühung des Übersetzers sein, den ihm vorliegenden hebräischen Text so, wie er ihn lesen zu müssen glaubte, möglichst genau und im Einklang mit der soeben charakterisierten Auffassung des Gesamtinhaltes von v. 30 wiederzugeben, und dass er dabei der griechischen Sprache Gewalt anthat, bemerkte er vielleicht deshalb nicht, weil er von Geburt kein Grieche war. Aber was hat er nun in seiner handschriftlichen Vorlage lesen zu sollen gemeint? Der griechische Wortlaut könnte folgendem hebräischen Satze entsprechen: הֻצְּבוּ (?) נקדת לצוארו וְשָׁלָל. Von kritischer Bedeutung ist hierin vor allem, dass dieser Übersetzer in seinem Texte auch צוארו vorfand im Einklang mit allen anderen Zeugen, ausser MT und anscheinend auch Syr.-Peš. Und sollte die Vermutung, dass er נקדת zu lesen geglaubt hat, richtig sein, so würde auch dies kritisch verwertbar sein. Es könnte dazu an das erinnert werden, was früher zur Lesart des Targum und der Syr.-Peš. bemerkt wurde, aber auch an die Lesart oder Exegese, welche von LXX Cod. B einerseits und von Cod. A u. a. und Vulgata andererseits vertreten wird. Denn נקדת würde auf רקמת zurückschliessen lassen, und nicht auf die Wortform des MT.[1] Ich muss es sodann unentschieden

1) Anmerkungsweise will ich eine andere Möglichkeit wenigstens noch erwähnen. Es wäre nämlich auch möglich, dass in der sicher starker Verderbnis verfallenen handschriftlichen Vorlage des unbekannten Übersetzers die masoretische Lesart רקמתים ursprünglich gestanden hätte. Infolge der Verderbnis könnte sich ר dem Auge des Lesers entweder gänzlich entzogen oder auch in

lassen, ob er wirklich הצבו vor sich zu sehen gemeint hat, oder ob sein ἐστηλώθη (vorausgesetzt, dass dies selbst tadellos überliefert ist) nicht vielmehr einer anderen hebräischen Wortform entspricht. Sollte הצבו eine richtige Vermutung sein, so ergäbe sich, dass der Übersetzer vor רקמת, wie MT in seiner Vorlage, noch die Spuren von צבע vorgefunden habe, aber er müsste vor dem צ auch noch Buchstabentrümmer gesehen haben oder zu sehen gemeint haben. Freilich möglich wäre auch, dass er sich aus den Trümmern von צבע eine nach seiner Überlegung in den Text passende Verbalform aus freier Hand zurechtmachte. Jedenfalls spricht recht viel dafür, dass sein ἐστηλώθη auf jenes צבע hinweist. Sollte dies richtig sein, so bedeutete dies: in dem Texte, der ihm vorlag, fehlten die drei im MT hinter לסיסרא stehenden Worte, im Schlusssatze stimmte derselbe aber abgesehen von den oben genannten Abweichungen mit MT, und es ergäbe sich, dass sein Verhältnis zum MT sehr ähnlich dem wäre, das zwischen der vom Syrer vorausgesetzten Lesart und dem MT besteht, ja, man könnte wenigstens teilweise auch das Targum noch vergleichen. Die hier vertretene handschriftliche Tradition auf palästinensisch-syrischem Boden würde also im grossen und ganzen eine Mittelstellung zwischen Targum und Syrer einerseits und MT andererseits eingenommen haben, immerhin aber im allgemeinen, wenn wir auch auf die früheren Sätze sehen, der vom MT vertretenen Traditionslinie etwas näher stehen als jene beiden. Unzweifelhaft aber liegt auch hier vollkommen deutlich am Tage, dass der Übersetzer unbeeinflusst von irgendwelcher anderen exegetischen, in den überlieferten Versionen und im MT zum Ausdruck gelangenden Auffassung den ihm vorliegenden Text sich zurechtgelegt und danach übersetzt hat. — Schliesslich möchte ich noch die Vermutung aussprechen, dass auch die oben eingehend besprochene, sonderbare Übersetzung in v. 26 a β: τοῦ εἰς τέλος ἀχρειῶσαι, der Arbeit jenes unbekannten Autors entnommen sein dürfte, allerdings ist unter den von Field angegebenen Codices, welche diesen Satz bieten, keiner von den zu v. 29. 30 ausdrücklich angemerkten; ob diese letzteren auch nicht unter den alii, von denen zu v. 26 a β die Rede ist, zu finden sind, das zu untersuchen bin ich jetzt nicht in der Lage.

---

den übrig gebliebenen Spuren mit den wohl auch stark verstümmelten Elementen des vorausgehenden Wortes verbunden haben. Es blieb dann nur קמתים übrig. Wenn nun die oben geäusserte Vermutung begründet sein sollte, dass der Übersetzer ein hellenistischer Syrer gewesen sei, so dürfte die Möglichkeit ins Auge gefasst werden, dass er קמתים im Sinne des aus dem Griechischen (κέντημα) stammenden syrischen ܩܢܛܡܐ auffasste. Aber die Sache ist darum sehr unwahrscheinlich, weil κέντημα vielmehr das Werkzeug bezeichnet, mit dem das στίγμα gemacht werden kann.

Doch wie dem auch sei, es genügt für unsere Zwecke das, was wir hinsichtlich der Grenzen der kritischen Bedeutung der zuletzt besprochenen auffälligen griechischen Version festgestellt haben, vollkommen. Machen wir nunmehr den Versuch, mit Verwertung der allerdings verhältnismässig geringen, aber doch auch nicht zu unterschätzenden Ausbeute unserer kritischen Besprechung der Versionen, soweit als möglich, den, wenn auch nur annähernd ursprünglichen Wortlaut der beiden Verszeilen der Strophe zu rekonstruieren. Vor allem dürfen wir hierbei nun auch das rhythmische Schema ein ernstes Wort mitreden lassen, umso mehr, als sich ja aus allen Zeugen, welche uns ausser MT für die Texttradition auf palästinensischem Boden zu Gebote stehen, ergeben hat, dass in v. 30 thatsächlich nur das Wortmaterial für v i e r Halbverse zu suchen ist, da der Wortwirrwarr, den wir im MT (und LXX Cod. B, auch Cod. A u. s. w.) hinter לסיסרא antreffen, von ihnen nicht geteilt wird, wenigstens soweit die nach jenem Namen zunächst folgenden Worte des MT in Betracht kommen.

Zur Wiederherstellung von v. 30a ist nun zunächst folgendes zu erwägen. Mit Rücksicht auf den Inhalt scheint der erste Halbvers wirklich mit שָׁלָל abgeschlossen werden zu müssen. Aber in der überlieferten Gestalt enthält er eine Hebung zu viel. Auch möchte es rhythmisch besser sein, wenn die beiden Verba so, wie der Syrer den Text auch wirklich gestaltet hat, auf die beiden Halbverse verteilt wären. Aber das Nebeneinander derselben im ersten Satz ist allerseits so fest bezeugt, dass das Zeugnis des Syrers nicht dagegen aufkommen kann. Auch ist der Plural ימצאו mit Ausnahme des Syrers von allen Versionen bezeugt, ebenso auch die Imperfektform. Das bedeutet nun aber nicht ohne weiteres, dass der Plural ימצאו wirklich die von dem Urheber des Wortes gemeinte Lesung darstellt. Der Syrer kann auch hier im Rechte sein, denn es ist nicht ausgeschlossen, dass von dem, der unseren Konsonantentext schuf, die Lesart ימצא ויח״ wollte. Dagegen stehen für die Form יחלקו nur MT und Targum ein, sonst keine Version, selbst nicht der zuletzt besprochene unbekannte Grieche. Es ist darum aus dem Zusammenklang der Mehrzahl der Zeugnisse von palästinensisch-syrischem wie ägyptisch-alexandrinischem Boden wohl zuversichtlich zu schliessen, dass יח׳ק die ältere und bessere Lesart ist. Dabei muss ich es dahingestellt sein lassen, ob das Perfekt des Syrers, das ja mit Rücksicht auf die Perfekte der früheren Strophen Beachtung zu verdienen scheinen könnte, nicht die wirklich ursprüngliche Lesart bewahrt hat. Jedenfalls aber spricht auch die syrische Lesart dafür, dass die Form יחלק vor יחלקו den Vorzug verdient. Ist jedoch ימצאו יחלק oder möglicherweise, wie gesagt: ימצא ויחלק, als die ältere Textgestalt gegenüber der allein vom MT und Targum bezeugten anzusehen, so glaube ich nun aus diesen Lesarten einen sachlichen Grund entnehmen zu dürfen für die Annahme, dass ימצאו oder ימצא ו״ nicht ein Be-

standteil des ursprünglichen Textes ist, sondern sein Dasein einer jüngeren Einarbeitung verdankt. Ich gehe mit Bedacht von der zweiten der beiden möglichen Lesarten aus. Sie ist sachlich beurteilt die natürlichere und darum auch wohl wirklich die ursprüngliche. Sie sagt, Sisera finde Beute und verteile sie und darum verzögere sich seine Heimkehr. Die andere Lesart dagegen sagt, wie LXX Cod. B, auch A, Luc. u. a. richtig übersetzen, man finde ihn die Beute verteilend, und das könnte im Zusammenhang mit dem Vorausgehenden den Sinn haben, die ihn Suchenden würden ihn als Sieger beim Beuteteilen antreffen. Aber wer sind nun diese „Sie", die ihn finden? Auf diese Frage ergiebt sich aus dem Vorausgehenden keine direkte Antwort, es müsste also, was grammatisch ja ohne Schwierigkeit sein würde, der Pluralis das allgemeine Subjekt „man" bezeichnen. Aber diese Wendung des Gedankens scheint mir im Vergleich zu jener so unnatürlich wie nur möglich zu sein. Für die Bevorzugung der Lesart ימצא ויחלק lässt sich auch die vom MT und Targum vertretene exegetische Auffassung geltend machen. Die Lesung beider Verba im Plural geht eben von dem richtigen Gefühl aus, dass das Subjekt in beiden Verben dasselbe sein müsse; etwas anderes erwartet man gar nicht, wenn man von der besorgnisvollen Frage der Mutter Siseras herkommt. Und dass in der tröstlichen Antwort auf diese Frage der Singular des Subjekts vor dem Pluralis das Präjudiz wahrscheinlicher Ursprünglichkeit für sich hat, lässt sich auch aus der Erwägung entnehmen, dass doch wohl der Führer der siegreichen Truppen derjenige ist, dem es zukommt, die Beute zu verteilen. Doch, wenn nun, wie ich meine, ימצא ו ein jüngerer Einschub ist, — was könnte jemanden zu diesem Einschub bewogen haben? M. E. hat der Urheber des Zusatzes das Bedürfnis gehabt, die unerwartet lange Dauer des Ausbleibens Siseras noch besser zu motivieren. Er hat damit angedeutet, dass der vermeintlich siegreiche Heerführer nach der gewonnenen Schlacht auf Beute ausgegangen sei, dass er selbstverständlich solche auch in reichem Maasse gefunden habe und schliesslich auch durch die Verteilung derselben so lange aufgehalten werde. Genau überlegt, ist in der That durch den Zusatz ein durchaus prosaisches Element in den Vers hineingekommen. Das, was in demselben gesagt wird, liegt selbstverständlich der Hauptsache nach auch in der m. E. ursprünglichen Lesart des Halbverses: הלא יחלק שׁלל, nur dass hierin das, was wirklich die Hauptsache ist, ausdrücklich ausgesprochen ist, während die Beifügung der Nebenumstände in poetischer Weise dem Denken des Lesers oder Hörers überlassen wird, ohne dass irgendwie eine Undeutlichkeit im Texte vorhanden ist. Und selbstverständlich genügt der Satz auch vollkommen dem Zweck, den er als Antwort auf die ängstliche Frage der Mutter Siseras erfüllen soll. Dass derselbe den Anforderungen des rhythmischen Schemas genügt, während der überlieferte Text das nicht thut, kann natürlich

nur in der kritischen Beseitigung des ו ימצא oder ימצאו bestärken, während die Lesart der Vulgata, in der es, wie wir sahen, kein Äquivalent für jenes Wort giebt, zwar auch beachtenswert ist, aber doch allein gegenüber den anderen alten Zeugen nichts beweisen könnte.

Sehr viel schwieriger liegt die Sache bei dem zweiten Halbverse. Dass die im MT vorliegende Lesart nicht die ursprüngliche ist, daran kann wohl nach dem, was uns die Versionen und die daran angeschlossenen kritischen Erwägungen gelehrt haben, nicht mehr gezweifelt werden; allerdings ebensowenig daran, dass diese Lesart in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung seit recht alter Zeit verbreitet und fortgepflanzt worden ist, freilich auch hier nicht überall genau in der Form des MT, wenigstens soweit ת in רחמתים in Betracht kommt. Von grösster kritischer Wichtigkeit ist natürlich hier die so auffällig abweichende Lesart, die einerseits Syr.-Peš. und Araber, andererseits das Targum voraussetzen. Diese Lesart liegt inhaltlich so weit von der durch MT, LXX u. s. w. bezeugten ab, dass sie gerade um deswillen schon sorgfältige Beachtung verlangt. Und fragen wir, welche von all' den durch die Versionen und den MT vertretenen Texten bei ruhiger sachlicher Überlegung ihres Inhaltes den Vorzug verdiene, so meine ich, der vom Syrer gebotenen gebühre der Vorzug. Denn, dass die israelitischen Kriegsleute Weiber mit sich geführt hätten, davon ist im vorausgehenden Zusammenhang des Liedes gar nicht die Rede; es ist auch wohl nicht gerade wahrscheinlich, und an einen Beutezug vom Schlachtfeld hinweg ins Land hin, wobei freilich auch Weiber hätten gefangen werden können, zu denken, das wird auch durch nichts im Liede nahegelegt. Dagegen wissen wir, dass, wenn auch die gewöhnlichen Kriegsleute in jenen Zeiten Fusssoldaten waren, so doch die Führer sich vor der Pferde einführenden Zeit Salomos der Esel und Maultiere als Reittiere bedienten (vgl. Nowack. Hebr. Archäologie I, S. 224 f. 366). Und darum wäre es an sich durchaus möglich, dass der Dichter in dem der Mutter Siseras geltenden Trostworte von der Beute an solchen, für Israel wie selbstverständlich auch für die Kana'anäer wertvollen Tieren habe reden lassen. Allerdings eine in einer Dichtung immerhin begreifliche Übertreibung läge darin, dass er jedem einzelnen Manne der vermeintlich siegreichen Truppe ein פרד zuteilen liess. Und dieser Umstand ist, wie ich glaube, wiederum wohl geeignet, Zweifel an der Ursprünglichkeit auch der vom Syrer vertretenen Lesart zu erwecken, und ich stehe auch nicht an, solche Zweifel für durchaus begründet zu halten. Aber damit sage ich keineswegs zugleich, dass ich etwa die von LXX Cod. B oder Θ beziehungsweise Cod. A, Luc. u. a. oder gar die Lesart des MT für eine solche halte, die dem ursprünglichen Texte näher stehe. Im Gegenteil, diese halte ich geradezu für die dem ursprünglichen Texte am fernsten stehende. Eine wie wenig sichere exegetische Tradition sich mit dieser ver-

bindet, ersieht man ja daraus, wie verschieden nach dem, was wir früher besprachen, die Deutung des Textes in LXX Cod. B, auch bei Θ oder Cod. A u. s. w. und die Deutung ist, die wahrscheinlich die Masoreten mit ihrem Texte verknüpften. Allerdings ist es wahrscheinlich, dass das Wort, welches im ursprünglichen Texte stand, wo wir nach Cod. B ירחם oder nach Cod. A u. a. רחמים lesen müssen, mit einem Buchstaben begann, der nach einiger Verderbnis auch als ר gelesen werden konnte. Für nicht minder wahrscheinlich halte ich es, dass dies Wort die Pluralendung ים (oder bloss ם) besass. Die Entstehung eines רחמים (oder רחמם) aus der unbekannten Textgrundlage ist vielleicht einer Einwirkung zu verdanken, die von dem bei der von uns von Anfang an vorausgesetzten stichischen Schreibweise unmittelbar unter jenem Worte stehenden "רקמת ausging. Die grosse formelle Ähnlichkeit von "רחמ und "רקמ ist ja unverkennbar. Und dass solche vertikale Beeinflussung von Lesern und Schreibern sowohl von oben her als von unten her nicht eine Unmöglichkeit war und ist, daran ist m. E. nicht zu zweifeln. Allerdings muss, um die Thatsache eines solchen Einflusses su erweisen, zugleich angenommen werden, dass das verdrängte Wort mit dem den verhängnisvollen Einfluss ausübenden einige formelle Ähnlichkeit, vielleicht auch inhaltliche Verwandtschaft besass. So wäre es denkbar, dass unter der Einwirkung des Wortes "רקמ aus dem in der darüberstehenden Zeile ursprünglichen Worte zunächst רקמים (oder רקמם) wurde und dies dann hernach in רחמים (oder רחמם) umgewandelt wurde, eben weil jenes Wort als Fehler erkannt wurde, denn in der, so viel wir wissen, allein möglichen Aussprache רְקָמִים passte es nicht in den Zusammenhang. Ein weiteres Eindringen des ח auf dem gleichen Wege in noch späterer Zeit und die Überlieferung der dadurch herbeigeführten Lesart in einem noch engeren handschriftlichen Traditionskreise bis auf MT hinab habe ich schon früher als möglich bezeichnet, und daran glaube ich auch festhalten zu dürfen. Die Herkunft des voranstehenden רחם liesse sich auf verschiedenem Wege begreiflich machen. Es könnte zunächst lediglich auf fehlerhafte Doppelschreibung der drei ersten Konsonanten des folgenden Wortes zurückgehen, — ein Schreibfehler also der Art, wie es solcher im alten Testament an nicht wenigen Stellen giebt. Es könnte sodann auch glossatorischen Charakter haben und beigesetzt sein, um anzugeben, wie das vielleicht noch nicht klar ausgeprägte, noch — wie vorhin angenommen — einem "רקמ ähnlicher als einem "רחמ aussehende Wort in Wirklichkeit nach der Meinung des Glossators zu lesen sei. Endlich liesse sich seine Entstehung auch mit Hülfe der früher im Anschluss an die syrische Version und das Targum ausgesprochenen Vermutung begreifen, es habe sich vielleicht schon in einer Abschrift vor aller tiefergreifenden Verderbnis des Textes hinter שׁלל ein רב eingedrängt, und dies könnte sich alsdann unter dem Einflusse der weiteren Verderbnisse des Textes zu רחם fortentwickelt haben, nachdem es vorher

auch nicht ganz unschuldig gewesen war an eben der Verderbnis des nächstfolgenden Wortes. Doch, welche von diesen Möglichkeiten wir auch vorzuziehen haben mögen, auf alle Fälle glaube ich festhalten zu müssen, dass das Wort dem ursprünglichen Texte nicht angehört hat. An seiner Stelle aber hat m. E. — und darin hat auch Budde recht gesehen — ein Wort gestanden, das gänzlich in Verlust geraten ist. Wie beide Halbverse der zweiten Verszeile unserer Strophe, so hat auch diese mit שְׁלַל begonnen und darauf ist ein Genitiv gefolgt, der ähnlich wie im nächsten Halbverse צבעים angab, worin die Beute bestand. Der bei der Abschrift des Textes geschehene Ausfall von שלל lässt sich leicht begreifen, weil unmittelbar vorher am Ende des ersten Halbverses שלל stand, nicht minder leicht aber auch selbst dann, wenn hinter diesem schon das oben vermutete רב zu lesen war.

Aber nun fragt sich, welches Wort hat einst hinter jenem שְׁלַל gestanden? Der Syrer würde nahe legen, an פרדים, womit sich ja auch das targumische "גבר ausgleichen liesse, zu denken. Das glaube ich nun allerdings nicht. M. E. hat hier ursprünglich ein allgemeinerer Ausdruck des gleichen Sinnes gestanden, den in der zweiten Verszeile die beiden Wörter צבעים und רקמת ausdrücken, nur dass sie die gemeinten Gegenstände in zwei verschiedenen Richtungen genauer spezialisierend beschreiben. Ich halte für die ursprüngliche Lesart שְׁלַל בְּגָדִים. Die Entstehung eines "פרד aus "בגד[1]) ist paläographisch unschwer verständlich (man vgl. wieder Kol. 9 bei Zimmern), und unter der Voraussetzung einer durch Kopistenfehler eingedrungenen Umstellung von גב zu בג wäre auch das targumische "גבר an dieser Stelle sofort erklärbar. Allerdings würde ich den Ursprung der Lesart "רחמ mir nur durch die Annahme verständlich machen können, dass sei es infolge von undeutlicher kursiver Schreibung der Konsonanten oder auch infolge Verderbnis einzelner Züge der ursprünglichen Buchstaben die drei Konsonanten בגד für das Auge eines Abschreibers die Gestalt von רק angenommen hatten und es so einen Moment auf das darunter stehende "רקמ ablenkten, und von hier aus dann zunächst die fehlerhafte Schreibung רקמים (oder רקמם) herbeigeführt wurde.

1) Es ist nicht uninteressant, hierzu die Stelle 2 Chron. 20, 25, die wir schon einmal zu einer der Varianten im Targum zum letzten Satze unseres Verses erwähnten, zu vergleichen, eine Stelle, von der man fast glauben könnte, sie habe auch auf den eingewirkt, der ימצא, vielleicht auch רב, in unseren Vers hineinbrachte. Hier findet man unter der Beute seltsamerweise auch פגרים (Leichname). Die LXX hat hier σκῦλα. Aber man hat schon längst — m. E. ganz richtig — vermutet, es habe dort ursprünglich בגדים gestanden. So gut aber פגרים (dass das Wort in v. 24 mit an der Textverderbnis schuld ist, dürfte gewiss anzunehmen sein) aus einem בגדים werden konnte, so gut konnte daraus auch ein פרדים werden.

Ein ב und ר zu verwechseln, war in der alten Schrift (vgl. Kol. 9 bei Zimmern) sehr leicht, und dass גר unter jenen Voraussetzungen für ein nicht gerade scharf zusehendes Auge zu der ungefähren Gestalt eines ק zusammenzuwachsen vermochten, bedarf auch kaum eines Beweises. Man kann sich dies mit Hülfe jener (von Kol. 9 gebotenen) Papyrischrift plausibel machen. Noch leichter kann dies geschehen mit Hülfe noch anderer Formen der gleichen Schrift in Kol. 7 der Euting'schen Schrifttafel in Nöldekes Kurzgef. syr. Gramm. — Dass ich der Überzeugung bin, dass am Ende des Halbverses לכל איש statt לראש zu lesen sei, das habe ich schon früher genügend, wie ich meine, dargethan. Was das im MT und sonst überlieferte גבר anlangt, so kann es, wie ich früher angab, Glosse zu einem vorhergehenden אש sein; aber es ist auch möglich, dass es seine Existenz dem Worte verdankt, das m. E. ursprünglich am Ende der zweiten Verszeile stand. Ich komme darauf hernach noch zurück.

Die erste Verszeile unserer Strophe lautete m. E. nach alledem also ursprünglich folgendermaassen:

30a הֲלֹא יְחַלֵּק שָׁלָל שְׁלַל בְּגָדִים לְכָל אִישׁ

Hierin ist dem Trostbedürfnis von Siseras Mutter völlig genug gethan. Ferner ist die Verszeile nicht bloss formell, sondern auch nach ihrem sachlichen Inhalt von kraftvollem Rhythmus. Dem „Er" in יחלק, auf das der Eingang des ersten Halbverses den Hörer oder Leser nachdrücklich hinweist, entspricht am Ende des zweiten das allgemeine כל איש, dem allgemeinen שלל im ersten Halbverse im zweiten das bestimmtere שלל בגדים (vgl. v. 19a מלכים und מלכי כנען). In hohem Maasse günstig ist unserer Textrekonstruktion sodann der weitere Umstand, dass sie, wie wir sehen werden, auch mit der richtig wiederhergestellten zweiten Verszeile in vortrefflicher rhythmischer Harmonie steht. Wenden wir uns dieser Verszeile zu!

Tadellos ist der ursprüngliche Wortlaut ihres ersten Halbverses überliefert. An שְׁלַל צבעים לסיסרא ist von keinem Gesichtspunkte aus etwas auszusetzen.[1]) Die abweichenden Lesarten im Targum und Syr.-Peš. kommen dagegen nicht in Betracht, wie früher schon zur Genüge festgestellt wurde. Und dass im MT der jetzt auf לסיסרא folgende Wortlaut sehr fehlerhaft ist und Wucherungen am Texte aus jüngerer Zeit enthält, darüber sind wir ja auch aufgeklärt worden. Wir haben hier nur noch das Wortmaterial für einen Halbvers zu suchen. Und wie dieser Halbvers gelautet hat,

1) Die von Budde vorgeschlagene (auch von Marquart, a. a. O., S. 10 und Segond, a. a. O., S. 58f. angenommene) Lesung des Nomens als Dual ist auch nicht mehr nötig; noch weniger aber kann mit Rücksicht auf den Rhythmus seine Lesung: שְׁלַל צֶבַע צְבָעִים לסיסרא und dann ש״ רִקְמָה רִקְמָתַיִם לְצַוָּארָי (צוארו, weil Siseras Mutter redet) richtig sein.

darüber bin ich meinerseits auch nicht mehr im Zweifel. M. E. lautete er so: שְׁלַל רְקָמֹת לְגִבּוֹרָיו. Für רקמת verweise ich auf unsere frühere Untersuchung der Lesart des Targum und des Syrers, wie LXX Cod. B und Cod. A u. s. w. Die Form des Wortes רקמתים beruht auf einem Fehler. Für die Lesart לגבריו kann ich allerdings nur auf die Variante im Targum verweisen. Indes, schon der Parallelismus zur ersten Verszeile der Strophe legt es nahe, in לצוארו (so müsste sicher nach den meisten Versionen, wie wir sahen, gelesen werden) einen Fehler zu erblicken, mögen wir nun das m. E. unmögliche לראש גבר oder das richtige, oder doch richtigere, לכל איש lesen. Hat jedermann einen Anteil an der Beute erhalten, so erwartet man auch in der zweiten, durch den sachlichen Inhalt mit der ersten eng zusammenhängenden Verszeile neben Sisera eine Erwähnung der mit ihm siegreich gewordenen Helden. Die Lesart לצוארו verdankt, wie schon früher bemerkt wurde, lediglich dem fehlerhaften לראש וג״ im vorhergehenden Satze sein Dasein und beruht wahrscheinlich auf bewusster Korrektur. Dass die richtige Lesart doch nicht gänzlich aus der handschriftlichen Überlieferung wenigstens auf asiatischem Boden verschwunden war, dafür würde die Variante im Targum Zeugnis ablegen. Schon früher deutete ich an, dass vielleicht in dem jetzt am Ende der ersten Verszeile stehenden גבר noch eine Spur der richtigen Lesart am Ende der zweiten Verszeile zu erblicken sei. Angesichts des sonderbaren Durcheinanders der thatsächlich dem ursprünglichen Texte zugehörigen Worte, wie es sich uns im MT und in den Versionen darbietet (in letzteren allerdings mit neuen Variationen), wird man zugeben, dass jene Annahme nicht wenig für sich hat. — Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung mehr, dass das schliessende שלל (in welcher Aussprache auch immer; man erinnere sich des Targums, Syr.-Peš. und Vulg.) unzweifelhaft ein fehlerhafter Eindringling ist. Damit fallen natürlich auch alle Versuche, dasselbe so, wie es dasteht, oder nach einer Veränderung (wie von E w a l d u. a., zuletzt auch noch von G r i m m e, N i e b u h r und S t e p h a n in שֵׁגָל) in den Zusammenhang hineinzuzwingen.

Die Verszeile lautet demnach in rhythmisch tadelloser Gestalt so:

30 b שְׁלַ֫ל צְבָעִים לְסִיסְרָ֫א שְׁלַ֫ל רְקָמוֹת לְגִבּוֹרָ֫יו

Hier erhalten also einerseits das ganz allgemeine שלל und das zwar schon bestimmtere, aber immerhin auch noch allgemein gehaltene שלל בגדים der ersten Verszeile ihre ganz spezialisierte Ergänzung in den beiden wiederum in schönem rhythmischen Wechsel einander gegenüberstehenden Worten: ש״ צבעים und ש״ רקמות. Andererseits entspricht לסיסרא in 30 bα dem „Er" in 30 aα und לגבוריו in 30 bβ dem לכל איש in 30 aβ, und zugleich bietet diese persönliche Unterscheidung der Empfänger der Beute eine sachlich durchaus notwendige Ergänzung zu der ersten Verszeile, insonderheit zu dem לכל איש, denn nach dieser Verszeile könnte es scheinen,

als habe Sisera die Beute verteilt und für sich nichts behalten, was ja ganz wider alle Erfahrung gewesen wäre. Wir sehen also, dass nach allen Seiten hin, sowohl rhythmisch wie sachlich, nach unserer Rekonstruktion die die Strophe bildenden Verszeilen eine angemessene, vortreffliche Gestalt gewinnen. Ich glaube daher, in dieser Gestaltung derselben dem ursprünglichen, vom Dichter selbst ausgegangenen Wortlaut mindestens sehr nahe gekommen zu sein, näher jedenfalls, als es bisher der kritischen Untersuchung gelungen war.

Damit sind wir an das Ende des Liedes gelangt. Ich brauche nicht mehr nachzuweisen, dass v. 31 a (von v. 31 b versteht es sich erst recht von selbst) nicht mehr zum Liede gehört. Der Verfasser des Satzes scheint allerdings nach Kräften bestrebt gewesen zu sein, seinem Zusatz rhythmische Gestalt und rhythmischen Schwung zu verleihen, ihn auch einigermaassen dem rhythmischen Schema des Liedes anzugleichen. Dass ihm das nicht besonders gelungen ist, das zu erkennen darf ich getrost dem Leser überlassen. Ich beschränke mich auf den Ausdruck einer Vermutung. Ich halte es durchaus für möglich, dass der Verfasser dieses Gebetswunsches nicht bloss identisch war mit dem Schriftsteller, der das Lied überhaupt in den Zusammenhang des Richterbuches einfügte, sondern auch mit dem, dem die Zusätze v. 27 und v. 29, vielleicht auch der dogmatische Zusatz in v. 23 und die archäologische Glosse in v. 24 zu verdanken sind und von dem vielleicht auch zum Teil die Textrekonstruktionen aus den überlieferten Trümmern herrühren, die wir gelegentlich angetroffen haben.

Nachwort.

Herr Prof. Dr. E. Nestle hat die Freundlichkeit gehabt, durch gütige Vermittelung des früheren Leiters der Zeitschrift mir eine Reihe von Bemerkungen zu meiner Arbeit zur Verfügung zu stellen, die ich ausdrücklich verheissen habe in einem Nachwort zur Kenntnis der Leser zu bringen. Ich komme diesem Versprechen nach, wobei ich mir erlaube zu den oben S. 197 f. abgedruckten, mir vorher nicht bekannt gewordenen Bemerkungen einiges zu sagen.

Was Nestle am meisten und, wie ich selbst am wenigsten leugne, mit Recht rügte, ist der Umstand, dass ich bei der Benutzung der syrischen Version nur den in der Londoner Polyglotte veröffentlichten Text herangezogen hatte. Das hatte aber, wie ich erklären darf, nicht seinen Grund darin, dass ich den fragwürdigen Wert dieses Textes nicht kannte, mir ist vielmehr sehr gut bekannt, wie übel es mit allen dem gewöhnlichen Sterblichen zugänglichen Texten der syrischen Bibel bestellt ist. Der einzige Grund, warum ich mich seiner Zeit, als ich die Arbeit durchführte, lediglich mit

der Polyglotte begnügte und begnügen musste, war ein rein äusserlicher, nämlich der, dass mir eine andere Ausgabe nicht zu Gebote stand. Soweit solche hier überhaupt noch vorhanden sind, waren sie in anderen Händen. Mein Fehler war es nun, und den gestehe ich ohne Rückhalt und mit Bedauern ein, einerseits, dass ich dem Polyglottentext doch mit zu viel Vertrauen gegenübertrat, andererseits, dass ich hernach versäumt habe, eine Nachkontrolle auf Grund anderer Textausgaben vorzunehmen. Dass die Arbeit im Ganzen dadurch sehr wesentlich in ihrem Werte geschädigt worden sei, kann ich nicht zugeben, ebensowenig, wie ich glaube, dass andere Ausstellungen denselben beeinträchtigen, denn da, wo ich Dinge übersehen habe, die ich hätte anderwärts finden können, oder auch wo ich in meiner Urteilsbildung oder mit meinen Vermutungen in die Irre gegangen bin, ist mir das begegnet, was zwar eigentlich nicht vorkommen sollte, aber doch auch sonst wohl vorkommt. Für unfehlbar halte ich mich nicht, das geht, wie ich meine, aus der ganzen Art meiner Arbeit hervor, und gerne lasse ich mich zurecht weisen und belehren und bin dankbar dafür.

Zur möglichsten Wiedergewinnung des ursprünglichen Wortlautes der Verszeile v. 19b habe ich Bd. 56, S. 192 ff. Syr.-Peš. herangezogen. Unglücklicherweise hat die Polyglotte in v. 19a. b einen Textverlust, den ich mir klar zu machen suchte, um dabei zugleich auf den wahrscheinlich ursprünglichen Wortlaut von v. 19b α Schlüsse zu ziehen. In der Voraussetzung, der Textverlust habe schon der hebräischen Vorlage des Syrers angehört, habe ich geirrt. Wir haben es mit einem innersyrischen Abschreibefehler zu thun. Der syrische Text von v. 19a. b α lautet (der Wortstellung der arabischen Tochterversion nicht ganz entsprechend, vgl. S. 200 Anm., für uns aber um so interessanter): ܐܬܘ ܡܠܟܐ ܘܐܬܟܬܫܘ ܘܗܝܕܝܢ ܐܬܟܬܫܘ ܡܠܟܐ ܕܟܢܥܢ ܒܬܥܢܟ ܐܬܟܬܫܘ ܥܠ ܡܝܐ ܕܡܓܕܘ (so in der Urmiaedition; in Cod. Ambros. findet sich der Schreibfehler ܐܬܟܢܫܘ, wie Nestle mitteilt; Ceriani's Ausgabe ist mir hier leider nicht zugänglich). Der syrische Text bestätigt nun aber vollkommen, was ich vermutete, dass vor על מי מגדו eine Verbalform stand, und zwar stand da נלחמו. Ob es zu kühn ist, von dieser Thatsache aus zu vermuten, der Syrer habe in seiner hebräischen Vorlage wirklich letzteres Wort gelesen, habe also eine handschriftliche Überlieferung vor sich gehabt, die an diesem Punkte der ursprünglichen Lesart näher gestanden als MT? Ich meine nicht. Freilich, hätte ich gleich den ganzen Text vor mir gehabt, hätte ich den umständlichen Weg nicht zu gehen nötig gehabt, aber im ganzen darf ich mich doch freuen, dass meine Vermutung in dem wichtigsten Punkte durch den syrischen Text gerechtfertigt worden ist. In Bezug auf בתענך halte ich meine Erwägungen im ganzen auch heute noch für richtig. Es liesse sich ja mit dem syrischen Texte

zu v. 19a ziehen, ist dann aber gegen den Rhythmus. Wie seine Herkunft an seiner jetzigen Stelle zu erklären ist, lasse ich jetzt dahingestellt. Es wäre möglich, dass die Strophe v. 19a. b ursprünglich so lautete:

19a באו מלכים [ו]ערכו אז נלחמו מלכי כנען ?

19b נלחמו על מי מגדו בתענך ערכו מלחמה

So würde auch der vom Syrer in v. 19bα vorausgesetzten Lesart ihr Recht. Der Chiasmus der Verba entspräche auch allen Ansprüchen rhythmischer Schönheit und Kraft. Die Verdrängung des ערכו in v. 19aα durch נלחמו in der auf MT und Peš. führenden Textüberlieferung liesse sich von dem folgenden doppelten נלחמו aus leicht begreifen.

S. 205 (zu v. 20) hat sich unter dem Einfluss von ܘܟܘܟ̈ܒܐ die falsche Pluralform ܘܟܘܒ̈ܫܐ eingeschlichen. Nestle stellt die Gleichung מסלה = ܘܟܘܒܫܐ in Frage, vielleicht mit Recht. Mich hat wahrscheinlich (ich weiss es heute nicht mehr sicher) der Blick auf die im Targum (S. 204) vorkommende Variante כבשי וג׳, vielleicht auch die Erinnerung an hebr. דרך zu der Vermutung geführt, in dem ܘܟܘܟ̈ܒܐ stecke ein verderbtes ܘܟܘܒ̈ܫܐ. Dies syrische Wort heisst gressus, passus, ob es auch ähnlich wie targ. כבשא und hebr. דרך das, worauf man tritt, die Bahn, den Weg bezeichnen kann, vermag ich freilich nicht nachzuweisen. Die überlieferte Lesart mag also bleiben. Nestle erinnert mich an die mir natürlich wohlbekannten „Sternörter“ und meint, der Syrer habe „an die מַזָּלוֹת gedacht und uns damit den richtigen Sinn erhalten“. Das ist an sich gewiss möglich, aber das eine Mal, wo im A. Test. מזלות vorkommt 2 Reg. 23, 5, wird es in der syrischen Bibel mit ܡܘܙܠܬܐ wiedergegeben. Ich meine, es sei darum doch nicht so ganz sicher, ob wir berechtigt sind, ܘܟܘܟ̈ܒܐ = מסלות = מזלות zu setzen.

S. 448 ff. (zu v. 21b) hat der Araber mit seinem نفسى recht; das Suff. II. p., das die Polyglotte bietet, ist ein Schreibfehler; sonst liest man ܢܦܫܝ. Die Sätze, die im Zusammenhang der Erwägungen zu v. 21b die falsche syrische Lesart heranziehen, sind demnach auszuscheiden, dagegen glaube ich das, was ich zu der Lesart des Targum gesagt habe, im wesentlichen festhalten zu dürfen.

S. 454 Anm. (zu v. 22). In ed. Urm. lautet der Text: ܢܦܩܘ ܠܩܪ̈ܒܐ ܘܙܟܘ ܡܢ (Cod. Ambr. liest nach Nestles Mitteilung ܠܩܪܒܐ; ich kann leider nicht feststellen, ob auch ܘܙܟܘ). Da ܥܡܗ ein Kollektivum ist, so ist die pluralische Lesung mindestens

verdächtig (vgl. arab. الْخَيْل). Der Plural ܪ̈ܩܠܐ könnte trotz des sing. ܪܩܠ (Lee hat in seiner Ausgabe schon Perfekt hergestellt) grammatisch richtig sein (zu ܪܩܠ = ܪܩܠܗ vgl. Nöldeke, Kurzgef. syr. Gramm.², § 321, Anm. 1); er ist, wie der Araber zeigt, auch ziemlich alt, aber es ist begreiflich, wenn nach einem ܪܩܠ die singularische Lesung ܪܩܠܐ auch eindrang, und man kann die Möglichkeit nicht ohne weiteres von der Hand weisen, dass die pluralische Auffassung auf einer nachträglichen Einwirkung des MT beruht; dass sie die ursprüngliche, vom Übersetzer selbst gewollte sei, lässt sich angesichts des ܪܩܠ doch nicht ohne weiteres behaupten. Im übrigen werden meine weiteren Ausführungen (S. 455) von alledem nicht erheblich berührt.

Ich bemerke, dass es mir möglich war, zu v. 29. 30 die von der Polyglotte abweichenden Textlesarten der syrischen Bibel nachzutragen. Zu wesentlichen Abänderungen meiner Ausführungen fand ich keine Veranlassung. Bei v. 23—28 fanden sich keine Differenzen. Man lese aber S. 468: ܠܓܢܒܪ̈ܘܗ. Zu S. 475 bemerke ich ausdrücklich, dass auch ed. Urm. den Singular ܡܥܒܪܐ bietet.

Ferner bitte ich, S. 713 Z. 17 v. o. zu lesen „auf sie allein" und S. 716 Z. 6 v. u.: Kolumnenzeile.

Zu S. 471 (oben) vgl. mit S. 469 (unten) habe ich nachzutragen, dass auch Swete in seinem Apparat für A *δυνατοῖς* bezeugt. Nestle hat mich darauf aufmerksam gemacht, wofür ich ihm auch dankbar bin. Dass es sich dabei lediglich um ein unglückliches Versehen handelt, bedarf wohl kaum der Versicherung. Nestle meint nun aber, die ganze Auseinandersetzung auf S. 469—471 sei nach Korrektur dieses Versehens „gegenstandslos". Das kann ich nicht zugeben. Es handelt sich dort doch nicht bloss um Erörterung einer Differenz zwischen Swete und Tischendorf über die Lesart des Cod. A. Wenn S. 470 (Mitte) der Satz: „denn dann sollten . . . . der Fall" und S. 471 der Satz: „Nun glaube ich . . . zu dürfen" gestrichen wird, ist beseitigt, was diese Auffassung, soweit ich sehe, begründen kann. Es handelt sich mir darum, *δυνατός* oder *δυνατοῖς* seiner Herkunft nach möglichst plausibel zu erklären und diese Lesart mit Θ in Verbindung zu bringen. Welches Interesse ich hieran habe, ergiebt sich ja aus der Arbeit.

Zu den oben S. 197 f. gedruckten Bemerkungen sei mir folgendes zu sagen gestattet.

Zu 1. Nestle sagt, ich hätte nicht gesehen, „dass *κατακοπτων* ein ganz gewöhnlicher Schreibfehler für das völlig richtige *κατακόπτων*" sei, und verweist mich auf 2 Makk. 12, 36. Dass es

sich hier um einen „ganz gewöhnlichen“ Schreibfehler handele, daran habe ich allerdings nicht gedacht, vielleicht geht es anderen Sterblichen ebenso. Ich muss annehmen, dass der Fehler an mehr Stellen vorkommt, denn die eine angegebene rechtfertigt das Attribut „ganz gewöhnlich“ jedenfalls nicht. Dazu kommt aber, dass die angegebene Stelle mindestens nicht glücklich ausgewählt ist, falls es noch mehrere giebt. Dort steht *κατακόπων ὄντων* (Gen. abs.), der Schreibfehler *κατακοπτων* ist also unter dem Einfluss des folgenden *ὀντων* leicht begreiflich. In dem Text Jud. 5, 26 Cod. A u. s. w. fehlt bei *κατακόπων* ein Wort der Art, das auf eine Verschreibung desselben hätte hinwirken können. Ich meine, der Vorwurf, den N. mir macht, sei doch nicht ganz begründet. Dass *κατακόπων* = עמלים sei oder sein könne, habe ich nicht bestreiten wollen (vielleicht hätte ich S. 702 das ausdrücklich sagen sollen). Dass ich es aber nicht für die ursprüngliche Lesart im griechischen Texte halte, dazu habe ich das subjektive Recht; ich meine, dies um so mehr, als ich ja nicht ohne Begründung der Lesart *κατακοπτῶν* den Vorzug gegeben habe. Ob ich darin auf rechtem Wege gewesen bin, ist eine andere Frage. Vorläufig kann ich mich auch noch nicht durch das anmerkungsweise beigefügte summarische Urteil, das, was ich über *ἀποτομας* oder *ἀποτομαδας* gesagt, sei „durchaus unwahrscheinlich“, als geschlagen fühlen.

Zu 2. muss ich bemerken: Es wäre eine gänzlich überflüssige Frage der Neugier, ob Jael Kamele gehabt habe, denn sie zu beantworten ist unmöglich. Aber selbst wenn sie keine Kamele gehabt hätte, würde einem Dichter doch nichts im Wege gestanden haben, in dem Verse davon zu reden. Gewichtiger scheint die Frage zu sein, die ich, wie Nestle meint, mir hätte vorhalten sollen, ob man auch Kamele mit dem מלמד angetrieben habe. Dass mir die einzige Stelle, wo מ״ vorkommt, genau vor Augen stand, zeigt die Ausführung S. 706 ff. Ob man damit auch Kamele antrieb, weiss ich nicht; das alte Testament scheint mit dem einen Zeugnis dagegen zu sprechen. Aber absolut sicher ist das auch nicht. Im übrigen möchte ich bitten, auch nicht zu übersehen, dass ich die Lesart מלמד בקרים oder מ״ בקר auch für möglich erklärt und auch paläographisch mit dem überlieferten Texte in Einklang zu bringen wenigstens versucht habe. Ich würde also nicht anstehen, wenn mir jemand nachwiese, dass man den מלמד nicht auch zum Antreiben von Kamelen gebrauchte, diese Lesart einfach vorzuziehen. Ich muss bitten, die nach meinen Kräften eindringenden Erwägungen in ihrem ganzen Zusammenhang aufzufassen. Ich glaube, man wird alsdann vielleicht doch etwas mehr Beweiskraft ihnen zuerkennen, als Nestle zu thun scheint.

Nun muss ich aber noch ein Wort hinzufügen zu der Fussnote Nestles auf S. 197. Er will von תשלחנה das ה zum vorausgehenden יתד ziehen und den Plural יתדה lesen. Aber wie will er das gegenüber der einstimmigen Tradition rechtfertigen, die hier

das singularische יחד fordert? Warum ich es für ausgeschlossen halte, dass im zweiten Halbverse von „Hämmern" überhaupt ursprünglich die Rede war, habe ich, glaube ich, S. 705 f., vgl. dazu auch S. 699 f., ausreichend motiviert.

Zu 3. Ich bekenne, nicht an *διηλοω* gedacht zu haben. Es ist mir leider hier ergangen, wie es vielleicht gelegentlich auch anderen ergehen mag, ich habe den Wald vor Bäumen nicht gesehen, bin in die Weite geschweift, während das Gute so nahe lag. Ich danke Nestle für die Korrektur. Sachlich wird damit freilich an meiner Argumentation nichts geändert.

Zu 4. Die Bedeutung von *ἐξοδευθείς* = verendet, tot ist mir allerdings unbekannt gewesen. Meine griechischen lexikalischen Hülfsmittel wissen von dieser Bedeutung auch nichts. Meine Unwissenheit ist also allenfalls entschuldbar. Schleussner resp. den Thesaurus nachzuschlagen, habe ich freilich versäumt, vielleicht aber wäre ich auch angesichts der mir sonst bezeugten Bedeutung des Wortes an ihrem Zeugnis zweifelhaft geworden.

Zu 5. Dass ich weiss, was *βαρύνω* eigentlich heisst, brauche ich wohl nicht zu versichern. Ich habe zu *βαρυνθείς* nur in einer Klammer „i. S. v. gelähmt, kraftlos" zugefügt; wie das Wort mit כרע in Verbindung zu bringen sei, das nachzuweisen, habe ich allerdings damals, als ich schrieb, nicht das Bedürfnis verspürt. Die Rechtfertigung dafür liegt m. E. in der von mir festgestellten Bedeutungslosigkeit der S. 714 (unten) behandelten Textgestalt für meine Hauptaufgabe. Wie ich zu der Deutung = gelähmt, kraftlos (natürlich = beschwert) gekommen bin, ergiebt sich aus dem übertragenen Gebrauch des Wortes, wie ihn das Lexikon aufweist.

Zu 6. u. 7. Ich danke Nestle für die Mitteilung dieser von mir leider nicht beachteten Thatsachen. Übrigens suche ich in der mir gehörigen Ausgabe von Pape vergebens nach der Bedeutung des *τοξικόν* als Schiessscharte.

Die Bemerkung unter 8. veranlasst mich folgendes hinzuzufügen. In Bezug auf meine Beurteilung des Cod. B der LXX gegenüber den anderen Zeugen für diese Version habe ich mich, wie ich meine, in meinen einleitenden Bemerkungen (Bd. 56 S. 183) mit der nötigen Vorsicht ausgedrückt. Ich bemerke ausdrücklich, dass sich mein von dem geläufigen abweichendes Urteil nicht lediglich auf das kleine Stückchen Text gründet, das ich in der vorstehenden Arbeit behandelt habe; ich bin dazu durch jahrelange Beobachtungen auch anderwärts geführt worden. Gegenüber Moores Ansicht bin ich misstrauisch geworden; ich fühle mich viel eher in Übereinstimmung mit der Ansicht, der Brooke und McLean in ihrer Ausgabe des griechischen Textes des Richterbuches nach Cod. A (Cambridge 1897) Ausdruck verliehen haben, die ich leider nur aus Swetes Introduction to the Old Test. in Greek p. 488 kenne, von der aber Swete als von einer weisen Selbstbescheidung redet und von der er meint, dieselbe sei einer weitergreifenden An-

wendung fähig. Sie sind nämlich der Meinung, the true text of the Septuagint sei probably contained neither in the one nor in the other (d. h. weder in B noch in A) exclusively, but must be sought for by comparing in detail, verse by verse and word by word, the two recensions, in the light of all other available evidence and especially of the extant remains of the Hexapla. Ich meine, gerade diesen Weg hätte ich in meiner Arbeit eingeschlagen, und nicht ohne Erfolg. Wenn ich dabei aber immer und immer wieder den m. E. bestehenden besonderen Wert des Cod. B gegenüber A, Luc. u. s. w. hervorgehoben habe, so verfolgte ich damit zugleich den Zweck, umso schärfer den Nachweis des besonders engen Verhältnisses der mit A, Luc. gemeinten Gruppe von Zeugen zu Θ hervortreten zu lassen. Es hat sich mir daraus eine sehr deutliche Illustration zu dem ergeben, was man als Urteil Swetes in seiner Indroduction (p. 489 f.) über Cod. A lesen kann. Er sagt (489): Cod. A, der grosse Rivale von Cod. B, exhibits a text which has been systematically corrected so as to agree more closely with the Hebrew; etwas später: In fact A is often little more than a transcript of the fourth column of the Hexapla, but without the critical signs, by which Origen's additions were marked off from the rest. In other words, adaptation to the Hebrew has been effected not by direct use of the official Hebrew text, but through the medium of Origen's work. Über theodotionsche Elemente in ihm brauchen wir uns also nicht zu wundern, und dies bestätigt zu haben, das betrachte ich als ein Nebenergebnis auch meiner Arbeit. Nun sagt Swete ferner, gewisse Thatsachen liessen darauf schliessen, dass A ein Text von hohem Alter, vielleicht a pre-Christian recension made in Syria zu Grunde liege; aber er lässt doch dazu in einer Fussnote (freilich nur in einer solchen) auch die Möglichkeit bestehen, dass die Lesarten in B, die fast als einzigartig daständen, to a still earlier text of the LXX gehörten, which had not received Palestinian revision. Jedenfalls urteilt er (p. 490), dass B freeer from Hexaplaric interpolations and offering generally a more neutral text sei; ja, er neigt zu der immerhin interessanten Ansicht (p. 489), B repräsentiere vielleicht in part the text, which lay before Origen, when he began his task, A, at least in the historical books, answers roughly to the result, at which he arrived. Die Bemerkung von Redpath zu Jud. 4. 5, die oben S. 198 Nestle citiert, stört mich nicht, denn, dass dieselben Ausdrücke in LXX und in den anderen Versionen vorkommen, beweist nicht, dass der Text der LXX resp. des fraglichen Cod. an den betreffenden Stellen von diesen Versionen abhängig ist; das Verhältnis kann doch auch das umgekehrte sein. — Natürlich wird das, was Swete über B sagt, und auch das, was ich in dieser Richtung meine als wahrscheinliches Ergebnis meiner Arbeit betrachten zu dürfen, von besonderer Bedeutung, wenn Rahlfs der Nachweis gelingt, dass B die ägyptische (hesychianische) Recension der alten griechischen

Bibel repräsentiere, und so die einst von Grabe vertretene Ansicht wieder zu Ehren bringt (vgl. A. Rahlfs, Alter und Heimat der vaticanischen Bibelhandschrift, in Nachrichten der K. Ges. d. W. zu Göttingen, Phil. hist. Klasse 1899, S. 72 ff.).

Im übrigen muss ich es dem Urteil der Fachgenossen, die es nicht scheuen, mit ruhiger und wohlwollender Prüfung meinen oft komplicierten und vielleicht manchmal bei ihrem Vordringen in minutiöse Verhältnisse der Textentwickelung auch recht gewagten Untersuchungen, Erwägungen und Darlegungen nachzugehen, überlassen, ob es wirklich möglich ist und inwieweit es mir gelungen ist, auf dem von mir eingeschlagenen Wege zu einer Textgestalt zu gelangen, die, wenn auch nicht als die ursprüngliche, so doch als eine solche betrachtet werden darf, aus der sich alle verschiedenen, von den alten Textzeugen vertretenen Lesarten ableiten lassen. Dass eine solche Textgestalt zu finden das Ziel unserer kritischen Bemühungen sein muss, halte ich für selbstverständlich, ebenso aber auch, dass wir uns so lange mit einer auf kritischem Wege gefundenen Lesart nicht begnügen dürfen, als es uns nicht zugleich auch möglich ist, alle vorhandenen Zeugnisse textgeschichtlich, nötigenfalls auch paläographisch, vollkommen bestimmt zu erklären.

Das angebliche Akrostichon *Simon* in Psalm 110
und einige andere Notarika in den Psalmen.

Von

Fr. Baethgen.

Duhm schreibt im Kommentar zu Ps. 110:

„Dass der Angeredete der Hasmonäer Simon ist, geht aus dem Inhalt von v. 1—4, besonders aber auch aus dem durch Bickell entdeckten Umstande hervor, dass diese Verse ein Akrostichon mit dem Namen שִׁמְעֹן sind; das שֵׁב, mit dem das Orakel beginnt, liefert den ersten Buchstaben“.[1])

Duhm hätte mit demselben Mittel den urkundlichen Nachweis führen können, dass Ps. 2 auf Alexander Jannaeus geht oder noch wahrscheinlicher[2]) von ihm gedichtet ist. Er hält es (wie ähnlich schon Hitzig) für sehr wahrscheinlich, dass dieser Psalm bei der Salbung Aristobuls I oder des Alexander Jannaeus entstand. Als ich die Entdeckung Bickells auf Ps. 2 anzuwenden versuchte, war ich in hohem Maasse überrascht, zu sehen, dass die Anfangsbuchstaben der vier ersten Verse des Psalms das Wort לינּי ergeben, das, wie es scheint, kaum anders verstanden werden kann als יַנַּי mit dem לְ auctoris.[3])

Ist dies Zufall oder Absicht? —

Die Bildung eines neuen Wortes aus den Anfangs- oder Endbuchstaben mehrerer Wörter nennen die Kabbalisten *Notarikon*[4]), die Griechen *ἀκρόστιχον*, was Cicero erklärt: *quum deinceps ex*

---

1) Genauer behauptete Bickell, „dass der Psalm akrostichisch die Widmung an den Hasmonäer Simon in den Worten שמען ימלך vor sich hertrage, was Duhm zur Nennung des Namens שמען in V. 1—4 vereinfacht“; Grimme, Psalmenprobleme, S. 103. — Gunkel, Genesis, S. 261 ist mir nicht zugänglich.

2) „Durchweg deutet der akrostichische Name [in syrischen, synagogalen und samaritanischen Liedern] auf den Autor der Lieder, nicht auf andere Persönlichkeiten“; Grimme, a. a. O.

3) Nachträglich habe ich aus zweiter Quelle (die direkte ist mir auf meinem Patmos nicht zugänglich) gesehen, dass bereits Margoliouth u. A. in der Academy 1892 dieselbe Beobachtung gemacht haben; s. E. König, Einleitung in das Alte Testament, S 404, Anm. 1.

4) Siehe P. Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller . . . Secten der Juden und der . . . Kabbalah, Brünn 1823, Bd II, S. 48.

primis versus litteris aliquid connectitur. Ein Notarikon ist z. B. das aus den Endbuchstaben von ברא אלהים לעשות Gen. 2, 3 zusammengestellte Wort אמת, welches beweist, dass Gott die Welt nur um der Wahrheit willen geschaffen hat. Aus den Anfangsbuchstaben der einzelnen Worte von Ps. 96, 11 bildet Bickell (und teilweise Duhm) das doppelte Akrostich [Notarikon] des Tetragrammaton יהוה יהו. Ein weiteres Beispiel bei König, a. a. O., S. 293.[1])

Auch umfangreichere Notarika in den Psalmen zu finden ist nicht so schwer. Ps. 31, 2–12 hat die Anfangsbuchstaben בהכתבשאוחכם, die sich leicht in die Worte zerlegen lassen בְּהִכָּתֵב שְׂאוּ חָכָם, deren Deutung ich freilich den Kabbalisten selbst überlassen möchte.

König, a. a. O., S. 404 hat gegen das Akrostich *Simon* in Ps. 110 eingewendet, ehe man ein Akrostich für einen Teil der Verse eines Gedichtes zugebe, müsse doch ein Beispiel dafür beigebracht werden, dass ein ganzes Gedicht akrostichisch sei (wie etwa die alphabetischen Psalmen). Auch mit solchem Beispiel kann ich dienen. Die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse von Ps. 39 sind אנחההאומנהבשה, die sich bequem folgendermaassen abtrennen und vokalisieren lassen: אֲנָחָה הָאוֹמֶן[2]) הֻבָּשָׁה. Beim Deuten dieser Worte ist freilich auch mein Seufzen in Wahrheit zu Schanden geworden. —

Es verlohnt sich, jetzt noch einmal auf Ps. 2 zurückzukommen. — Vers 5 beginnt mit א, das eine Abkürzung des griechischen Namens Jannais א[לכסנדרוס] sein könnte.[3]) Und nun kommt eine Überraschung. Die Verse 6–10 haben die Anfangsbuchstaben ואשתו.

„Ich bin des trocknen Tons nun satt.“

Es müsste, meine ich, schon ein eingefleischter Weiberfeind sein, der diese fünf Buchstaben anders vokalisieren wollte als וְאִשְׁתּוֹ; also: „von Jannai A[lexander] und seiner Frau“.[4]) Das genügt. Die Deutung der beiden Anfangsbuchstaben von Vers 11. 12 ענ überlasse ich anderen. Die Perspektive, die das Notarikon לינַי א׳ ואשתו in das eheliche Leben des blutdürstigen Tyrannen eröffnet, ist schon interessant genug.

Ich denke, wer in Zukunft in Ps. 110 das Akrostich שִׁמְעֹן findet, wird so höflich sein müssen, auch der begabten Frau Gemahlin des Alexander Jannäus ihre Autorrechte auf Ps. 2 nicht zu verkümmern.

---

1) Auch bei dem von de Lagarde entdeckten Dichter von Ps. 25 *Phadahel* (25, 22) und bei seinem Bruder *Phadayas* (34, 23) hat das Notarikon Gevatter gestanden. In diesen beiden Fällen ist die Methode freilich eine etwas andere.

2) אומן gegen die Regel plene geschrieben wie umgekehrt שמען Ps. 110 gegen die Regel defektiv.

3) Wenn man lieber will, kann man das א auch mit dem Anfangs-ו von Vers 6 zu אוֹ verknüpfen, das dann wohl die Bedeutung „oder vielmehr“ hätte.

4) Eventuell: „Von Jannai, oder vielmehr seiner Frau“.

Eine angebliche Äusserung Abulwalîd Ibn Ganâḥ's über die Ursprache.

Von

W. Bacher.

In seiner Schrift „Hebräisch und Semitisch" (Berlin 1901), S. 114, erwähnt Eduard König die „talmudische Auffassung" von der hebräischen Sprache als der Ursprache, sowie diejenigen jüdischen Gelehrten des Mittelalters, die sich jener Auffassung angeschlossen haben. Zu diesen rechnet König auch Abulwalîd, indem er sagt: „Dies that z. B. Abulwalîd im Riqmah (ed. Goldberg), S. 1, indem er sein Buch mit den Worten „Wisse, dass der Anfang des Redens überhaupt das Hebräische ist" beginnt". Was finden wir aber thatsächlich am Anfange des ס' הרקמה? Das erste Kapitel desselben beginnt mit folgenden Worten: אמר מרון בן גנאח דע כי התחלות הדבור כולו, עברי וערבי וזולתם מן הלשונות. שלש, והם שמות ופעלים ומלות הטעם אין לשון הסר מהם.... Das arabische Original dazu lautet (כתאב אללמע, Le livre des parterres fleuris, ed. J. Derenbourg, Paris 1886, p. 19): קאל אבו אלוליד מרואן בן גנאח אעלם אן מבאדי אלכלאם כלה עבראניה̈ וערביה̈ ואי לגה̈ כאן סוי האתין אללגתין תלתה̈ והי אסמא ואפעאל והרוף מעאן לא יכלו לסאן מנהא... Das heisst: „Wisse, dass die Elemente der gesamten Rede, im Hebräischen und Arabischen und welcher Sprache immer ausser diesen beiden Sprachen, drei sind: Nomina, Verba und Partikeln; sie fehlen in keiner Sprache." In meiner Schrift: Leben und Werke des Abulwalîd Merwân Ibn Ganâḥ und die Quellen seiner Schrifterklärung, S. 38, habe ich darauf hingewiesen, dass dieser erste Satz des Kitâb al-Luma' eine indirekte Polemik gegen den ersten Satz von Sîbaweihi's Kitâb enthält. Dieses beginnt mit den Worten: „Dies ist das Kapitel von der Erkenntnis dessen, welches die Redeteile (eig. Wörter) im Arabischen sind". Abulwalîd, indem er sein erstes Kapitel ebenso beginnt, berichtigt Sîbaweihi, indem er dessen من العربيّة durch عبرانيّة وعربيّة وايّ لغة كان سوى هتين اللغتين ersetzt. König nun, als er die erste Zeile des Riḳma las, kam nicht einmal bis ans Ende der Zeile, übersah

das Komma nach כולו, sah nicht, dass התחלות ein Plural (הַתְּחָלוֹת) und nicht mit תְּחִלַּת identisch ist, las das Wort eventuell הַתְּחָלוֹת und machte so aus dem Anfange eines Satzes über die drei Redeteile eine Äusserung über das Hebräische als Ursprache. Dabei hielt ihn auch nicht die Erwägung zurück, dass der von ihm angenommene Satz: דע כי התחלות הדבור כולו עברי nur auf sehr gezwungene Weise so übersetzt werden kann, wie er es thut. Diesem bedauerlichen Missverständnisse wäre der um die hebräische Sprachforschung so hochverdiente und sonst gerade durch seine Akribie ausgezeichnete Gelehrte entgangen, wenn er das nun schon seit siebzehn Jahren in der oben citierten Ausgabe zugängliche arabische Original der Grammatik Abulwalîd's zu Rate gezogen hätte. Dass die durch nichts entschuldbare Nichtberücksichtigung des arabischen Originals des Riḳma auch in Königs „Stilistik, Rhetorik und Poetik“ manchen unliebsamen Irrtum bewirkt hat, habe ich in meinen Bemerkungen zu diesem Buche in Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Bd. 21, S. 318 ff.) gezeigt.

Auch den Midraschsatz, in dem aus Gen. 2, 23 bewiesen wird, dass das Hebräische die Sprache war, „mit welcher die Welt erschaffen wurde“, giebt König auf ganz unverständliche und unrichtige Weise wieder. Dieser in Genesis rabba c. 18 und c. 31 enthaltene Ausspruch des Agadisten Simon (Ende des 3. Jahrhunderts) lautet: כשם שניתנה תורה בלשון הקדש כך נברא העולם בלשון הקדש שמעת מימיך אומר גיני גיניא אנתרופי אנתרופיא גברא גברתא אלא איש ואשה למה שהלשון הזה נופל על הלשון הזה. König übersetzt das so: „Entsprechend dem, dass die Tora in der heiligen Sprache gegeben ist, so ist auch die Welt durch die heilige Sprache geschaffen worden, man höre ja von jeher [griechisches] *γυνή* (גיני) neben [griechischem] *ἄνθρωπος* (אנתרופי), [aramäisches] *gabrâ gebartâ*, aber *'îš* und *'iššâ*, weil der eine Ausdruck mit dem andern Ausdruck zusammenfällt“. Diese Übersetzung ist geradezu eine Verunstaltung des Originals. Von einzelnen Unebenheiten abgesehen, sowie davon abgesehen, dass König den Fragesatz in שמעת מימיך nicht erkannt hat, beseitigt er stillschweigend die eigentliche Argumentation, mit der der Agadist seine These beweist. Dieser Beweis beruht darauf, dass nur im Hebräischen das Weib mit einem Worte benannt ist, welches aus dem zur Benennung des Mannes dienenden Worte abgeleitet ist (אִשָּׁה von אִישׁ). Hingegen giebt es im Griechischen kein Wort zur Bezeichnung des Mannes, das zu *γυνή*, der Bezeichnung des Weibes, gehört, noch ein Wort zur Bezeichnung des Weibes, das zu *ἄνθρωπος*, der Bezeichnung des Mannes, gehört. Ebenso gehört im Aramäischen zu גברא, Mann, kein גברתא, als Bezeichnung des Weibes. Wenn also die Bibel erzählt, dass Gott das Weib bei der Schöpfung nach dem Manne benannt habe, so kann diese Benennung nur in hebräischer Sprache stattgefunden

haben. In meiner „Agada der palästinischen Amoräer" (II. Bd., S. 445) gebe ich den mittleren Teil des Midraschsatzes frei so wieder: „Hast du je gehört, dass man im Griechischen oder Aramäischen Mann und Frau mit zwei zu einander gehörigen Wörtern bezeichnet, etwa *γυνή* und *γυναῖος* oder *ἄνθρωπος*, *ἀνθρώπη*, גבר und גברתא?" Die zu *γυνή* supponierte männliche Form und die zu *ἄνθρωπος* supponierte weibliche Form kann allerdings aus der Schreibung im Midraschtexte nur erraten werden.

Zu Jesaias 32, 11

(diese Zeitschr. 57, 200; 56, 247 f.).

Nicht um die Priorität zu beanspruchen, sondern lediglich im Interesse der Sache bemerke ich, dass ich zuerst im Winter 1900/1 (und später) in meinen Vorlesungen über „Hebräische Grammatik auf vergleichender Grundlage" (§ 24), ohne von K. Marti's Jesaiaskommentar zu wissen, die bekannten Imperative רגזה, פשטה, וערה, וחגרה als aramäische Formen bezeichnet habe.

K. Vollers.

Anzeigen.

Der Dîwân des ʿUbaid-Allâh ibn Ḳais ar-Ruḳajjât, herausgegeben, übersetzt, mit Noten und einer Einleitung versehen von Dr. N. Rhodokanakis (Sitz.-Ber. der Kais. Akademie d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Cl., Bd. 144). Wien 1902. C. Gerold's Sohn.

Die dichterische Produktion der Omejjadenzeit mit ihren Abspiegelungen des politischen und Stammeslebens gelangt in den letzten Jahren erfreulicherweise in ihren Hauptvertretern vollkommener zu unsrer Kenntnis. Nach den Temîmiten Farazdaq und Ǵerîr[1]), den Taǵlabiten Aḫṭal und Quṭâmî kommt, wie schon früher ʿOmar b. Abî Rabîʿa, jetzt noch ein zweiter Qoreischit, ʿUbeid-Allâh b. Qeis al-Ruqajjât zum Wort, dessen Dîwân N. Rhodokanakis aus zwei ihm von R. Geyer zur Verfügung gestellten Kairiner Abschriften[2]) eines Konstantinopeler Codex — der selbst erst nach dem Druck der Ausgabe aufgefunden ist und nachträglich kollationiert werden konnte — in einer sorgfältigen, mit Übersetzung und kurzen erklärenden Noten versehenen, Ausgabe vorlegt. Die Anlage der Ausgabe ist sehr zweckmässig. Auf derselben Seite findet sich immer Text, kritische Noten mit Angabe der Citate der Verse, die deutsche Übersetzung, deren treffende Form bei einem geborenen Nichtdeutschen auffällt, und kurze erklärende Anmerkungen. Voran geht eine umfassende Einleitung des Herausgebers, welche die geschichtlichen und sonstigen sachlichen Momente gründlich darlegt, die sich aus den arabischen litterar-historischen Darstellungen und diesen Dichtungen selbst ergeben. — Der Dîwân stellt die Rezension Sukkarî's nach Ibn Ḥabîb dar. — Citate meist kleinern Umfangs und Fragmente, die in dieser Rezension fehlen, sind am Schluss als Anhang angefügt.

Ibn Qeis al-Ruq. gehört zum Stamm der B. ʿÂmir b. Luʾejj und ist Qoreischit. Er spricht stolz von seiner Abstammung von

1) Dieser letztere ist allerdings nur in unzureichender Form in Egypten herausgekommen.

2) In der einen von beiden, B, fehlen die Gedichte LIV, 10 bis LXXIV. Die Varianten des guten Konstantinopeler Originals besorgte Giese; sie sind am Schluss nachgetragen.

den reinen Qoreisch (15, 23 f.) und fasst sich wiederholt mit ihnen als „wir" zusammen (z. B. 39, 52 ff.). Seine Trennung von ihnen, während er in Mesopotamien, sie in Syrien weilen, schmerzt ihn tief (46, 8—10. 14. 15 u. ö.) und ebenso die politische Zerklüftung seiner Landsleute in die Anhänger des 'Abdullâh b. al-Zubeir und der Omejjaden (Gedicht 39). Dass er sein Geburtshaus in Mekka gehabt, hat Rhodokanakis nachgewiesen (S. 10) [in späterer Zeit hat er auch ein Haus in Medîna, 6, 6]; dass er sich aber zu Unrecht als Abṭaḥit, d. h. Angehöriger der feinern Bevölkerung der Unterstadt ausgebe, wie Rhodok. annimmt (S. 4), beruht auf einer falschen Deutung der Stelle 42, 6; s. unten z. St. — Zur Zeit der Ḥarra-Schlacht ist er aber in Raqqa in Mesopotamien, wurde alsdann dort in die Kämpfe der B. 'Âmir b. Lu'ejj[1]) bei Marǵ al-Ḍajâzin, wie erzählt wird, mit Suleimiten verwickelt, von dem Führer der letztern, 'Umeir b. al-Ḥubâb, gefangen genommen und schimpflich behandelt[2]), aber durch das Einschreiten der suleimitischen Stämme Ri'l und Ḳunfuḏ befreit[3]). Nach 30jährigem Aufenthalt in Mesopotamien und, wie es scheint, dann einem kurzen in Palästina, wendet er sich nach dem 'Irâq, wo er in dem Kampfe des Muṣ'ab b. al-Zubeir gegen Muḫtâr und später gegen 'Abdulmalik sich auf Muṣ'ab's Seite stellt und ihn mehrfach feiert (z. B. 39. 51)[4]). Als dieser bei Maskin gefallen war, hält er sich ein Jahr verborgen in Kufa bei der von ihm später besungenen Kaṯîra auf, wendet sich dann nach Mekka und Medina, um alsdann durch 'Abdullâh b. Ǵa'far's Fürsprache von 'Abdulmalik etwa vom Jahr 72 an in Gnaden aufgenommen und beschenkt zu werden (s. unten zu Gedicht 2). Später ist er in Egypten bei dem Bruder des Chalifen, 'Abdul-'Azîz, für den er dann auch in den Streitigkeiten zwischen beiden wegen der Thronfolge eifrig Partei nimmt, und den er wiederholt feiert. Seine Anhänglichkeit an 'Abdulmalik hat keine lange Dauer gehabt, wozu wohl die Entziehung seines Jahresgehalts wesentlich beigetragen hat.

Soweit lässt sich der Lebensgang des Dichters verfolgen[5]), der später die Omejjaden, auch den Bišr b. Merwân, ebenso schwungvoll besang, wie früher ihre geschwornen Feinde, die Zubeiriden, und auf den Namen eines politischen Cato ebensowenig, wie z. B. sein Zeitgenosse Farazdaq, Anspruch erheben kann. Die Kränkung

1) Siehe jedoch unten die Bemerkungen zu Gedicht 42.

2) Er wurde als Gefangener wie ein Pferd an der Seite geführt; 43, 20.

3) Dies Schicksal des Dichters bildet ein Seitenstück zu dem des Quṭâmî, der durch Zufar b. al-Ḥâriṯ's Grossmut freikam.

4) Während er die Omejjadentruppen als „Kinder der Nebenfrauen" (بنو العلّات 39, 50) bezeichnet. — Die Anhänglichkeit an 'Abdullâh b. al-Zubeir soll ihm die Ausstattung seiner drei Söhne und Töchter seitens des Ḥamza b. 'Abdullâh b. al-Z. eingetragen haben (Agh. IV, 164 M.).

5) Vgl. Rhodok. S. 12—16.

seiner Ehre durch seine Gefangennehmung und öffentliche Beschämung hat er tief empfunden; sie machte ihm den weitern Aufenthalt in der Ǵezîra unleidlich; wie weit aber sein Anspruch auf Heldenhaftigkeit (14, 12. 14) begründet ist, können wir nicht wissen.

Wer die Ruqejjât sind, die ihm seinen Beinamen eingebracht haben, ist nicht auszumachen. Der Name رُقَيَّة kehrt öfter im Nasîb wieder; angeblich sollen drei Trägerinnen sich in ihn geteilt haben. Daneben erfreuen sich noch 23 Frauen — gewiss z. T. nach poetischer Fiktion — der Ehre, im Nasîb verherrlicht zu sein (s. Einltg. 46 M.), darunter auch verheiratete Prinzessinnen[1]. Dass in Gedicht 48 die Umm al-Banîn Walîd's I. Gattin sei, wie es nach Agh. zu sein scheint, hat Rhodok. (S. 52) schon mit triftigen chronologischen Gründen angezweifelt. Es spricht aber auch ausserhalb dieses Gedichts der Umstand dagegen, dass der Dichter sich 60, 4 ihren Vetter (ابن عمّ) nennt; in andern, wie Nachtr. II, ist wenigstens keine Andeutung davon, dass sie fürstlichen Charakters war. Auch hätte der Dichter es schwerlich wagen können, den Namen der Gattin Walîd's so offen im Nasîb zu gebrauchen, besonders in so cynischer Weise wie in der verfänglichen Traumphantasie Gedicht 48, 10 ff. Im übrigen spricht er ganz unbefangen vom Liebesverkehr mit verheirateten Frauen (48, 5. 6). Auch bei ihm giebt der Ḥaǵǵ einen bequemen Anlass zur Anknüpfung von Liebesabenteuern (46, 3. 4), wie so oft bei ʿOmar bARabîʿa, mit dem er auch die vielen Liebesboten gemein hat; s. 34, 3; 38, 6, 10. — Die Metra seiner leichtgeschürzten Liebeslieder sind öfters sehr graziös, wie z. B. das كامل مجزوء in Gedicht 15 und 22, das kurze رمل in Gedicht 16. Auch an Leichtigkeit und Natürlichkeit des Stils steht er seinem Landsmann ʿOmar bARabîʿa, mit dem er an dichterischer Kunst sich freilich nicht messen kann, nahe und unterscheidet sich darin vorteilhaft von den obengenannten, weit mehr künstelnden, Zeitgenossen.

Es versteht sich, dass die Herausgabe eines Dichters nach zwei modernen Abschriften, die auf einem einzigen Original beruhen, also bestenfalls nach einem Manuskript, immer eine Anzahl Schwierigkeiten und Rätsel übriglässt. Mit der möglichst korrekten Herstellung der handschriftlichen Überlieferung und ihrer Erklärung ist zunächst die Pflicht des Herausgebers erfüllt. Die nachfolgenden Erörterungen sollen z. T. durch Kritik dieser Überlieferung selbst, z. T. durch Vorschläge zu anderer Textgestaltung und Übersetzung weitere Beiträge für das Verständnis der Dichtungen zu der sehr anerkennens- und dankenswerten Arbeit des Herausgebers geben. Es ist natürlich, dass hierbei zumeist nur

---

1) So auch in Gedicht 38, dessen Inhalt sich dadurch gut erklärt.

die Abweichungen davon zum Ausdruck kommen, womit aber dem Danke für das viele treffliche vom Verfasser Gebotene kein Abbruch geschehen soll.

Das Gedicht I gehört wie II der spätern Periode an, in der der Dichter zu den Omejjaden übergegangen ist. Diese haben für die früheren Unbilden an ihren Gegnern, den Zubeiriden, schon Rache genommen, so dass „die Lüge klar herausgekommen ist" (19. 20). — Vs. 8 ما ضَرَّها لو الخ übersetze: „Was hätte es ihr geschadet (oder: es hätte ihr nichts geschadet), wenn mit (der Erfüllung) unseres Anliegens am Morgen (von ihr) weggegangen wäre ein edler morgens Kommender oder abends von weither Einkehrender"[1]) d. h. ich; also „wenn sie mein Anliegen erfüllt hätte"[2]). — Vs. 14 ist zu übersetzen: „Sie (die Gegner) verargten den Omejjaden nichts, als dass sie sich milde zeigen, auch wenn sie zürnen", eine Schmeichelei, die auf ʿAbdulmalik grossen Eindruck gemacht haben soll (Agh. IV 159 M.). — Vs. 23 ist wohl fehlerhaft überliefert.

Später ist Gedicht II entstanden, in dessen Überschrift Rhodok. als Belobten mit Recht ʿAbdulmalik statt ʿAbdul-ʿAzîz eingesetzt hat. Hier hat der Chalif schon den Dichter in Gnaden aufgenommen und ihm in der Ġûṭa zu wohnen verstattet (Vs. 8), ihm auch Geschenke an Kamelinnen und Sklavinnen gemacht, wie aus Vs. 26. 27 zu erschliessen; vgl. auch Agh. IV 159, 22. 23. Der „Bewohner des Ḥaram's", d. h. ʿAbdullâh b. al-Zubeir, ist überwältigt Vs. 20, es ist also nach dem Jahre 73 gedichtet. Die ursprüngliche Versordnung ist aber jetzt z. T. verwirrt: V. 19 ist versprengt, er ist an 9—13 anzuschliessen. — Vs. 30 ist durch die Fassung von Rhodok. nicht erklärbar. Es ist meines Erachtens Vs. 32 zwischen 29 und 30 zu rücken, so dass der Zusammenhang ist: (29 b) „er vermindert seine Wohlthaten nicht (32) in der Härte des Lebens und der Zeitereignisse und in den schweren Geschicken, die unsere Zeit bringt, (30) — ich gebe mich für ihn hin — und in den schweren hereinbrechenden Todesgeschicken und Krankheit". — Vs. 31 ist schwerlich intakt; das ومن عَدَمٍ setzt ein vorausgeganges ... مِن voraus, das jetzt fehlt. Es wäre nichts geholfen, wenn man in *a* نَعِزُّ به läse. — In Vs. 2 bedeutet معارف مُبْدَاكِ „die Stätten, wo du erschienen warst", dich aufgehalten hattest.

1) Die Var. رائحٌ جُنُبُ, giebt einen passenden Gegensatz.

2) Im Schol. zu Vs. 8, ebenso S. 104, Z. 4 ist من عندَها Druckfehler für من عندِها.

— Vs. 7 lies حَدَثُوا; denn حَدُثَ kommt nur neben قَدُمَ vor; Kit. al-Faṣîḥ ٤٧, 15; Muzhir I 161. II 49; Durra ed. Thorb. ٥. u. A. — Vs. 8 ist nicht Wunsch, sondern aoristisch „der Chalif hat dir eine Wohnstätte gegeben". — Vs. 9 فما جارٌ دعا فيهم بمُهْتَضَمِ übers.: „und nicht wird ein Gast, der (sie) anruft, in ihrer Mitte geschädigt". — Vs. 13 الكاشفو غَمْرَةٍ bedeutet „die eine schwere Lage beseitigen" eigtl. wegziehen, s. Sure 10, 13, Ṭarafa 5, 5; so bei IQeis al-Ruq. selbst noch 43, 26 mit dem Objekt يومًا عصيبًا [bei Freytag fehlt seltsamerweise die Bedeutung]. — Vs. 19 übersetze: „Sie sind die Edelsten ihres Volks, wenn dessen Heldentage erwähnt werden, im Genügeleisten und Abwehren"; غَنَاءٌ ist N. verbi zu أَغْنَى, vgl. أَغْنَى عنه غَنَاءَ فلان. — Vs. 20 übers.: „in dem Haus, d. h. Geschlecht, welches dem Bewohner des Ḥarams überlegen war".

Gedicht III ist ein Madḥ auf 'Abdul-'Azîz b. Merwân, zwischen dem Jahre 70, wo dieser nach Ḥulwân übersiedelte, und 85, wo er starb, entstanden. Auf die vergeblichen Versuche 'Abdulmaliks, ihn zum Verzicht auf die Nachfolgerschaft zu bewegen, zielt deutlich des Dichters Wunsch Vs. 9, 'Abdul-'Azîz möge einst die Herrschaft über Miṣr, 'Irâq, Schâm zufallen und seine Söhne ihm darin nachfolgen Vs. 16 (s. Rhodok. S. 40). — Vs. 2. 3 ist als die Traumerscheinung, خيال, zu verstehen. — Vs. 9 ist das plötzliche „es möge ihm Egypten wohl bekommen", ohne dass vorher eine Andeutung über den Gemeinten gemacht ist, unmöglich; es muss ihm Vs. 11 vorangehen „Lobe den Vortrefflichen, Abû Lailâ!" — Zu dem Lob seiner Söhne in 16—18 ist auch wohl V. 10, der jedenfalls an falscher Stelle steht, zu ziehen. — Es folgt Vs. 19. 20 ff. das Treugelöbnis: „Wir bleiben dem 'Abdul-'Azîz treu". Das rätselhafte[1]) نحنُ على بيعة الرسول in 19 erklärt sich m. E. befriedigend nur so, wenn man الرسول auf den präsumptiven Chalifen bezieht; sonst bliebe auch das Suffix ـهُ in 20b und das يَهْدِى Vs. 22 ohne vorangehende Beziehung. — Wegen des engen Anschlusses dieses يَهْدِى an 19. 20b ist auch weiter Vs. 22 vor 21 zu setzen. — In Vs. 21 lies يَأْتِى statt نَأْتِى; das Wort bezieht sich auf

1) Siehe Rhodok. S. 40 unt.

أَرْعَنِ in Vs. 22; sonst hinge der Plur. أَبْدانُه 21 b in der Luft. Der so entstehende Zusammenhang ist: (19) „Wir bleiben unserer Huldigung an den dereinstigen Chalifen treu; (20) dadurch ward uns bisher gegen die Feinde der Sieg, und wir hüten das Geheime (dieses Chalifen), ob er nun nahe oder fern ist. (22) Er führt Reiterscharen an vor einem mächtigen Heer, . . . (21) welches, wenn du es rufst, in Panzern mit glatten Rumpfen und in seinen Waffenröcken einherkommt".

Die Lobgedichte IV und V auf den in Siǵistân gestorbenen Ṭalḥa drücken in Bezug auf dessen Sohn 'Abdullâh und dessen Brüder die starke Erwartung fortgesetzter Wohlthätigkeit an den Dichter aus. Schwierigkeit bereitet der Vers V, 16 a: ولقد تَنَبُّتُ الأُرومةُ فى المَجْدِ, dem ein Sinn schwer abzugewinnen ist. Aber unter Vergleichung von XII, 17, wo von 'Abdullâh b. Ǵa'far gesagt ist ثابِتُ البيتِ فى الارومةِ والمجدِ, dürfte hier herzustellen sein:

ولقد تَثْبُتُ الارومةُ والمجدُ وتَنْمِى العروقُ بالثابتاتِ[1]

„Sein alter Ursprung und Ruhm steht fest, und die Zweige gedeihen weiter durch (diese) feststehenden (Grundlagen, Wurzeln)".

Gedicht VI ist nur ein Nasîb mit Kaṯîra. Vs. 6 übersetze: „Dies ist ein Feuer von ihr, dessen Glanz einem Geliebten erstrahlt, der in Jaṯrib ein Haus hat. (7) Sie (die Stadt Jaṯrib) erinnert mich an das Bündnis (ihrer Einwohner) mit Muḥammed; es kennen aber auch das Bündnis zwischen mir und ihr (der Geliebten) die Anṣârer".

Gedicht VII stammt aus der späteren Zeit des Dichters; denn Merwân ist Vs. 3 ein Muster der Lebensführung. Es ist ein Madḥ auf einen 'Abdullâh Vs. 4, der wohl mit al-Aṣamm Vs. 1 identisch ist. Er hat den „Abkömmling der 'Abd Schams aus dem Verderben und Elend der Krankheiten gerettet" (Vs. 2), wohl durch reiche Gaben. — Vs. 3 ist hinter Vs. 4 zu setzen; denn er schildert offenbar den Belobten, würde aber in seiner jetzigen Stellung auf den Geretteten, Vs. 2, sich beziehen. — Die Anspielung von Vs. 1 b ist wegen des unbekannten ابن قرم unklar; es kann bedeuten: „Du, al-Aṣamm, bist ganz anders als (der hartherzige) Ibn Ḳarm".

Ein sehr hübsches Liebesgedichtchen ist Nr. VIII, die Reize der verschiedenen Geliebten kurz schildernd. — 2 b übersetze: „es ist ja auch der Edle oft von Gefühlen erregt und bewegt"; هفا ist ungefähr synonym mit طَرِبَ, nicht Gegensatz dazu. — Vs. 3

1) Beachte dieses auf *a* sich zurückbeziehende Wort. Die Var. بالنابتات (s. S. 327) ist durch die jetzige Überlieferung bedingt.

مهاة غريرة „eine herrliche Antilope“; vgl. Nâbiġa VI 4. 11; Ḥuṭ. 31, 5; sowie اغرّ; — غرير „good disposition or nature“ (Lane nach Ǵauh. u. A.).

Fast nur Nasîb ist Gedicht IX. In Vs. 1 kann man Ṣan'â wegen des angeschlossenen فمارب nur mit Jâqût IV 383 auf das jemenische — gegen Rhodok. — beziehen. — Vs. 3 من هزيم übersetze: „aus einer donnernden (Wolke)“, wie Huḏ. 250, 36, Ǵerîr II 85, 3 v. unt. (der Regen ist Vs. 2 durch بـ, nicht durch من eingeführt). — Vs. 6 يرتعى بالذنائب (von e. Gazelle) übers.: „die in den Thaltiefen weidet“, Plur. von ذناب Ḥuṭ. 16, 9 oder ذنابة (s. Lane). — Vs. 7 lies غائب und in *b* شاهد „deren Liebe dir ferne ist, der anwesenden so gut, wie der fernen“.

X, 4. Die Wendung: Sie erscheint keinem Gemahl am Morgen الّا غدا بكواكب الطّلّق fasse ich: „ohne dass er die Sterne der kühlen (Nacht) am Morgen, d. h. Wunderbares, erlangt hätte“, wie وتريه النّجم يجرى بالظّهر Ṭarafa 5, 15 und der Vers des Farazdaḳ bei Tebr. 189, 2; ähnlich Mufḍḍl. 13, 4. Vgl. ليلة طلّق Aus b. Ḥ. 15, 2.

XI, 2. Der Textlesart وما استعبد ist m. E. kein Sinn abzugewinnen; aber sehr passend ist das استعذر des Schol.: „Die Mönche im Kloster brauchten sich wegen (der Liebe zu) ihnen Beiden nicht zu entschuldigen“.

XII, 17. Im Madḥ auf 'Abdullâh b. Ǵa'far. Statt رحيب البناء للاضياف lies رحيب الفناء, wie z. B. V, 17 [1]) „dessen Hofraum weit war für d. Gäste“.

XIII, 4. لكم اللّه والامانة الخ übers.: „Euch ist Gott und die Treue und das Bündnis (Bürge dafür, dass) ich nicht lüge in dem, was ich sage“.

1) So ist auch bei IAth. IV 109, 3 statt قناء انتم اعرضكم فناء zu lesen فناءا.

XIV, 1. ولقد تكون لنا أميرة übers.: „einst war sie mir eine Gebieterin". — Vs. 3. 4. Besser حال als بيضاء سابغة .. غادة. — Vs. 24. „Manchen weltlichen Besitz sah ich كبيرة حقًّا مزيرة in Wahrheit bedeutend und stark".

XV, 4. فانعم راغب ist schwerlich richtig. Man kann nicht etwa الحى aus dem 1. Hvs. als Objekt ergänzen, weil أنعم nicht „angenehm finden" bedeutet. Es wird فأنعم gelesen werden müssen „und Annehmlichkeit fand (durch den Tausch) ein Begehrender". — Vs. 5. Statt فى البلاد lies من البلاد; „in den Gegenden, worin sie sich aufhalten, sind Orte, wo man sich frei hin und her bewegen (wo es Einem gefallen) kann".

XVII. Liebeslied auf Umm al-banîn. — In Vs. 4 ist مختلقا wegen des parallelen عبقا von خلوق abzuleiten „wohl parfümiert" und als act. Particip. zu lesen = متخلقا. — In V. 7 giebt am Schluss nur die Variante C لَهَقًا einen guten Sinn: „wie eine Wildkuh ein weisses (ihr Junges) im Stiche lässt". — Die Verse 7. 8 hinken etwas nach; Vs. 8 schliesst eher an Vs. 3 als an das Vorhergehende an; Vs. 7 läuft mit 3 parallel.

XXIV, 3. Lies mit C فيمن تقسّما „und meine (andere) Hälfte ist im Ġaur bei Dem (d. h. bei der Geliebten), der einen Teil davon an sich genommen hat".

XXIX. Kleines Liebesgedicht. Vor Vs. 2 fehlt etwas, worin die Geliebte zuerst erwähnt wurde. Vs. 2a ist صورتُها zu lesen und zu übersetzen: „Ihre (der Geliebten) Gestalt ist so, wie wenn der Mond strahlt". — Vs. 4. In a lies mit C فتعتبه, in b ebenfalls mit C ما خرِقا „wenn er aber am Abend käme, so wäre er auch nicht thöricht".

Gedicht XXXII ist ein Madḥ auf die B. Omejja, die der von der Heimat ferne und bedrängte Dichter (9. 10) hier als seine Verwandten beansprucht (9. 24; s. Rhodok. S. 36). Der Zusammenhang ist teils durch fehlende Glieder, teils durch falsche Versfolge

gestört. Vs. 18, mit 12 parallel, konnte ursprünglich nicht, wie jetzt, durch Fremdes, wie z. B. durch Vs. 17, davon getrennt sein. Vs. 19 gehört vor 17. — Vs. 14 ist wohl zweiter Nachsatz zu 11a. Da Vs. 12 Dublette zu I, 22 ist (s. Rhodok. Anm. 2) und den Vs. 13 mit sich zieht, so ist deren Zugehörigkeit hierher wenigstens zweifelhaft. — Der Gedankengang von Vs. 11 ab ist demnach nach den notwendigen Herstellungen: (11) „Wären die B. Omejja um mich, so würden nicht Leute reden, die ich jetzt reden sehe; (14) Dann wäre ich in einem Stamm, durch den ich in Ehren stünde u. s. w. Nun folgt ihre Schilderung [Vs. 12. 13, wenn diese hier echt sind, dann] Vs. 18. 15. 16. 19, sodann der Hinweis auf eine Affaire mit Muṣ'ab 17, wohl die bei Maskin (s. Rhodok. S. 36); in Vs. 17b scheinen Ortsnamen dieses Ereignisses vorzuliegen; auch Vs. 20 mag einst diesem Zusammenhang angehört haben; Rhodok. a. a. O.

XXXIII. Liebeslied, an Ruqajja gerichtet. In Vs. 3 lies وَالنَّوَى ومضرب . ., weil noch von غَيْرِ in Vs. 2 abhängig. — Im Nasib Vs. 2b bezeichnet وهَابٍ كالفَرْخِ مُلْتَبِدْ hinter den Heerdsteinen „und aufsteigende Asche, aneinanderhängende, (schwarz) wie junge Vögel"; vgl. Zoh. 3, 3 وهابٍ مُحِيلٍ هامدٍ مُتَلَبِّدِ und in a daselbst كالحمام; weitere Beispiele in den Noten zu Quṭâmî XXIX, 8. — Vs. 5 العقائل الخُرُد ist kein Bild von Perlen her, sondern „edle züchtige (Mädchen)"; vgl. Ṭab. II 213, 2 u. s. — Vs. 8b فموعدٌ لغدٍ ist Nachsatz zu إلّا „dann (wenigstens) ein Versprechen für morgen". — 11. وأيدى الركابِ ist Schwur „bei den Füssen der Reitkamele", wie oft bei den Opfertieren, die nach Mekka ziehen, geschworen wird. — Vs. 13b. لم يمُتْ ولم يَكَدْ „der nicht gestorben und auch nicht nahe daran ist"; (لم يكد, wenn zum folgenden Verse gezogen, ergäbe ja das Umgekehrte „der beinahe nicht gesund aussieht"). — Vs. 17. Für فى عَدَدِى lies فى عُدَدِى „in die von mir angesammelten (Eigentümer)".

XXXIV. Torso eines Liebeslieds mit Liebesboten, im Stil des 'Omar b. Abî Rabî'a. Auch hier geht die Liebelei beim Ḥaǵǵ vor; so auch XLVI, 4. — Vs. 6 lies تَسْفِرُ عن mit Agh., „sie entschleiert", 'Omar b. ARab. 32 unten (Cair. Ausg.) und oft, während تشف diese Bedeutung und Rektion nicht hat.

XXXVI, 12 ist nicht der Dichter, sondern das Ross gemeint, das seine Waffen trägt; . . لَدَيْهِ الخ bedeutet „neben oder in Vergleich mit dem die anderen Renner abgehetzt sind“.

XXXVIII hat m. E. (gegen Agh.; s. Rh.'s Einleitung S. 43) die Liebe zu einer hochstehenden Frau, hier سُعْدَى genannt, wohl einer Prinzessin, zum Anlass, bei deren Gatten der Dichter durch einen Frömmler denunziert worden sein muss. Für den hohen Stand der Frau zeugt كَرَمًا 13, die شُرْطَة, die sie bewacht 6, dass sie von „Burgen und Schlössern“ umgeben ist 3. 5 [Vs. 4: die Burg الذى لا تنالُهُ الأسبابُ „zu der keine Leitern hinaufreichen“, vgl. Sure 38, 9]. — Treffend scheint mir Rhodok. den dunkeln Vs. 13 zu erklären; der Dichter entschuldigt sich demnach damit, dass er nur platonisch liebe, sich mit dem Anschauen begnüge. — Vs. 17 wohl Druckfehler für المُسْتَحِلّ.

XXXIX. Ein weit ausgesponnener Madḥ auf Muṣ'ab b. al-Zubeir, seine Bekämpfung Muḫtâr's u. s. w., dessen Inhalt Rhodok. S. 21 ff. klar entwickelt. — Vs. 7. Übersetze: „Sie verkaufen keine Kleiderkoffer auf den Messen“, sind zu vornehm für Krämerinnen. — Vs. 15. „wahrlich morgen wird der Tod sein“. — 29. Statt نَزْلُ lies تَزُلْ „wenn Du umkommst, wirst Du weggehen, wie die Wolke weggeht“ (als ein so Freigebiger). — 40 b مما يُحِبّ. Lies besser mit Ǵamh. تُحِبُّ „auf ihm war ihre (der Mekkaner) Liebe ein Mantel“, mit dem مِنَ التجريد. — Vs. 33 Druckfehler für قَوْمِ.

XL, 2. وقد غَنِيَتْ كرائمُها يُطِفْنَ بِيَهْ. Übersetze: „während ihre Edeln mich umgaben“; غَنِيَ ist hier اخَتْ كان, wie LIV, 10, LVI, 4, Ṭab. I 1134, 13 = Bekrî I, 14. — Vs. 15 ist بِنِسْوَتِيَهْ gewiss „für meine Frauen“, wie Rhodok. in der Anmerkung zur Wahl stellt.

Gedicht XLII, dem Schol. zufolge[1]) nach der Niederlage der Banû 'Âmir, des Stammes unserer Dichters, im Wâdi 'l-Aḥrâr und

1) Aus dem Gedicht selbst ist aber nicht zu entnehmen, dass ein Kampf gegen die B. 'Âmir den Dichter in die schimpfliche Gefangenschaft gebracht

der Gefangennahme des Dichters entstanden, giebt nach der Überlieferung in dem aktuellen Teil Vs. 6 keinen befriedigenden Sinn. Nach dem aus gleicher Veranlassung stammenden Gedicht XLIII, 5. 6 lag es dem Dichter sehr am Herzen, aus Mesopotamien, wo ihm der schwere Schimpf widerfahren war, zu seinen Stammesgenossen in Syrien und Palästina wegzuziehen und dadurch das Erlebnis vergessen zu machen. In unserm Gedicht XLII ist m. E. erst die ursprüngliche Versfolge aus der verdorbenen Überlieferung herzustellen. Die ursprüngliche Folge ist demnach: Vs. 9. 8. 6. 7 und die Verse besagen:

„(9) Willst Du hiervon sprechen[1]) oder von Deinem Aufenthalt[2]) unter den Qeis und Taġlib, während sie Blut untereinander vergiessen? (8) Und Du warst[3]) dort ratloser als eine schwerfällige Kamelin, auf deren beide Seiten das Gerümpel der Hirten herunterhängt? (6) Wärest Du aber ein Abṭaḥit (ein Abkömmling der edeln Einwohner des T h a l s in Mekka) gewesen,[4]) der abwehrt u. s. w., (7) so hättest Du der Ǵazîra adieu gesagt vor einem Tage, der die Männer die reinen Frauen vergessen liess.“

So ist der Gedankengang klar und mit XLIII, 5. 6 in Übereinstimmung. — Vs. 4 übersetze: „So manche Verpflichtung habe ich auf mich genommen, die ein anderer verschuldet (eigentlich: gefrevelt) hatte“.

In Gedicht XLIII ist nun ersichtlich, dass diese Gefangennahme bei مَرْج الصيازن (s. auch 44, 23) stattgehabt und dass der Dichter durch die Stämme Ri‘l und Ḳunfuḏ aus der Haft des

---

hat Vs. 9 weist eher darauf hin, dass er in die Kämpfe der B. Qeis und Taġlib verwickelt worden (s. unten meine Übersetzung) und dabei dasselbe Schicksal wie Quṭâmî gehabt habe. Auch XLVI, 10, derselben Zeit angehörend, klagt er gerade, von den ‘Âmir b. Lu'ejj fern zu sein; in XLIV, 15 ist nach der Lesart der Ḥamâsa Buḥt.'s von Kämpfen der Nizâr, d. h. der Qeis und Taġlib, nicht von solchen der Qureiš untereinander, die Rede, die des Dichters „Scheitel gebleicht haben“, und Rhodok. S. 201 Anm. 1 hat dort mit Recht diese Überlieferung bevorzugt.

1) Eine in Übergängen bekannte Ellipse.

2) Lies مُقامُك.

3) Lies فكنتَ wegen كَ in V. 9.

4) Das ما in وَلَوْما ist das indefinite, nicht das negative, sonst müsste es ja auch notwendig ولوما ان كنتَ heissen. Er schmeichelt mit diesem Vers seinen nunmehrigen Gönnern, den Omejjaden, die Abṭaḥiten waren und als solche für edler galten. Durch die richtige Fassung des لَوْما fällt zugleich die an sich schon unwahrscheinliche Annahme fort (Rhodok., Einleitung S. 4), dass der Dichter sich lügnerischerweise vor Denen, die es doch wissen mussten, als Abṭaḥit bezeichnet habe.

ʻUmeir b. al-Ḥubâb befreit worden ist, während die gleichfalls suleimitischen Ḏakwân nicht mithalfen. Zu Vs. 3 vermutet Rhodok. einleuchtend, dass Ibn Ḥaida der Führer der Ḏakwân war. Statt دَعْوَهَا ist aber m. E. دُعُوهَا zu lesen: „die Ḏakwân haben kein Vergehen begangen bei einem Rufe, der an sie ergangen war". — Ebenso ist Vs. 4 أُسْمِعَ الْجَحَّافُ einzusetzen: „wäre Ǵaḥḥâf angerufen worden" (sonst wäre ja, da die ظعائن in *b* gerufen haben [cf. نال صوتُها], أَسْمَعْتُ notwendig gewesen). Natürlich ist dies der suleimitische Führer in der Schlacht bei Raḥûb oder Bischr im Jahre 73, wie auch Rhodok. annimmt. — Vs. 2 b lies يومَ تُبْلَى البواطِنُ „am Tage, wo die innersten Gedanken erprobt werden".

Gedicht XLIV gehört derselben Zeit und Lage an. In dem Nasîb 1—13 ist 10. 11 m. E. unecht, weil sie sich syntaktisch nicht einfügen, und vor allem, weil der Dichter sich Vs. 10 jenseits des Darb al-Rûm auf oströmischem Gebiet befindet, sonst aber im Gedicht in Mesopotamien, s. Vs. 23, nach 27 am Balîḫ. Von hier aus will er mit seiner Gattin nach Filasṭîn zu seinem Stamme ziehen, wo er und sie vor Demütigungen, wie der soeben erfahrenen (23), sicher sind. — Vs. 2. Statt وُلُوبًا lies وَلُوبًا „und in steinigen Gegenden". — Vs. 4 رجعوا منك لائمين würde heissen „als Tadelnde", nicht „wie Schwächlinge", wäre daher unpassend. Lies لِلْيَمِينِ „nach Rechts", wie der nächste Vers auch durch sein باليمين bestätigt. — In 4 a vokalisiere مِنْكِ; der Dichter redet noch immer sich selbst an, wie in Vs. 1. 2 und nachher in 5; dagegen عندكم 4 b geht auf den Stamm der Geliebten. — 7 b übersetze: „eine mit den Mädchen (Zofen; s. 8 a) auferzogene Antilope". — 11 b besagt „für eine Unterhaltung, in welche ich heimlich Wunderbares hineingelegt hatte". — 12 b. فانتمت geht noch auf das Junge (خِشْف), das hier feminin ist, vgl. عليها 13 a. Erst mit فهى 13 a wird auf die Mutter übergegangen. — 14. عِرْس ist die Frau, vgl. 16. 17. — In Vs. 16 ist im 1. und 2. Hvs. offenbar ein Gegensatz zwischen dem Stamm des Dichters, zu dem die Gattin (mit ihm) nun ziehen solle, den B. Kinâna (17), und dem der Frau

(فيكم), in welchem sie jetzt weilen, vorausgesetzt. Statt بقومكى 16a dürfte بقومى wegen des Gegensatzes von فيكم zu lesen sein; vgl. das منّا Vs. 19. — Vs. 18 verstehe ich: „Wo Du, wenn das Schwert Deines Herrn (Gatten) zu Boden fällt [wie soeben, wo er gefangen war], keinen Menschen zu fürchten hast, der Verbrechen begeht". — Vs. 21: (Als wir noch glücklich waren) ولم تُجْعِل الخُطوبُ خُطوبا; hier ist ein جعل sowohl in I. wie IV. Konjug. inhaltslos; lies wohl تُعْجِل „und nicht ein schweres Ereignis schnell ein anderes nach sich zog". — 26b. كشفوا „beseitigen, drängen zurück", s. zu II, 13.

Gedicht XLVI, zufolge Vs. 14—16 später als die vorangehenden entstanden, ist ein Faḫr auf Grund von siegreichen Rachekämpfen der B. ʻÂmir b. Luʼejj (20. 31. 32) gegen die „Söhne der Nebenfrauen" (30—38), d. h. — s. Rhodok. S. 17 — die Omejjaden für die in der Ḥarra-Schlacht gefallenen Stammesgenossen. — Vs. 1 ist m. E. nicht die ursprüngliche Voraussetzung von 2; als Subjekt von ذَكَّرَتْنِى hat der Name einer Frau ehemals im Nasîb Vs. 1 gestanden; Weinzechen hat zu Vs. 2 keine Beziehung. — V. 7 lies مكّةَ الحرامِ, wie البلدُ الحرامُ; s. auch بأرضٍ حَرَمٍ Vs. 12. — In b عَدَتْنِى „es haben mich die Wechselfälle abgelenkt, in Anspruch genommen", vgl. Ṭarafa 5, 32, ʻAntara 21, 80; Nâbiġa 20, 9. — 18b bedeutet „und das Böse bei ihnen noch nicht bedeutend geworden".

XLVIII, 5. Statt تَمامُ الحُسْنِ أعيُنُها lies تمامِ . . أعيُنُها „deren Augen von vollendeter Schönheit waren". — Vs. 8 übersetze „ich weilte auf ihren Kissen"; نَمارِق sind auch Nachtr. IV, 3, IHišâm 562, 8 v. u. Schlafkissen. — Vor Vs. 22 muss ein Vers ausgefallen sein, der von den Führern der Partei handelte; auf sie geht das هم 22. 23, das jetzt beziehungslos ist.

XLIX, 6 kann nicht an diese Stelle gehören, da Vs. 7 unmittelbar den Vs. 5 fortsetzt. Jetzt hat er auch an keiner anderen Stelle Platz; doch kann ehemals hinter Vs. 7 auch von anderen Helden die Rede gewesen sein.

LI. Elegie auf den Tod Muṣ'ab's. — Vs. 18 („er sah weidendes Vieh hinter einer Höhe") تَرَى قِطَعَ السَّحَابِ بِهَا يَزُولُ; übersetze: „welches die Wolkenfetzen wegzutragen schienen" (so sehr verlor es sich darin).

LII. Liebesgedichtchen an Ruqejja, nicht vollständig; der überschüssige Vers in Agh. (bei Rhodok. Anm. zu Vs. 8) sieht echt aus. — Vs. 5 b. Das unvermittelte وبِيَوْمٍ, auch durch die Parallele 8 a geschützt, lässt vermuten, dass etwas vorher ausgefallen ist. — Unmöglich scheint mir die La. des Diwans in 8 b („Gedenkt, wie ich Euch folgte und meine Leute verlassen hatte") عَجِيجَ العَوْدِ يَتْبَعُ القَرِينَا; es passt nur das حَنِينَ العَوْدِ von Agh. „wie ein altes Kamel sich sehnt (nach dem Jungen), das dem Angeseilten folgt". Dadurch, dass nun حَنَّ in anderen Fällen „schreien" bedeuten kann, kam wohl die an unserer Stelle unpassende Variante عَجِيج zu stande.

LIII enthält in Vs. 1—4 den Nasîb mit einer Geliebten Asmâ. Der verbleibende Vs. 5 spricht aber unvermittelt von zwei ungenannten. Es fehlt entweder einiges, oder Vs. 5 ist unecht.

LIV. Erinnerung an den Wegzug der Ruqejja mit ihrem Stamm[1]) vom Dichter (9) über Wâdi'l-Qurâ und Ḥaibar (7) nach Syrien. Der Wegzug scheint ein erzwungener gewesen zu sein; vgl. سُيِّرُوا 1 mit غَرِيبًا مُسَيَّرًا 12. — Vs. 1. Statt اللهِ قَطِينَ ist wohl mit Jâqût الحَيِّ 'ق zu lesen, weil hier von einem Verhältnis zum Ḥaram keine Rede ist. — Vs. 6. حِينَ أَعْرَضُوا „als sie sich abwandten, wegzogen"; vgl. 3 b. — Vs. 10 lies بِلَادًا. — Vs. 11 stösst sich im Inhalt mit 10 a, hat keinen rechten Anschluss und ist hier störend.

LVI, 8. وضِنْءُ نِسَائِهِمْ نُجُبُ bedeutet wegen des Plurals im Prädikat „die Nachkommenschaft, Sprösslinge i. Fr. sind edel"; so erklärt auch C النَّسْل; vgl. IHiš. 539 M = Ḥam. 437, 6; ISikk., Tahḏ. 2, 1 v. u.

1) Vgl. ebenso LVI, 1. 4.

LVII, 6. Für قَدَاهُنَّ lies قَدَاهُنَّ „welche (quas) dem Ibn Qeis ein Wegweisender zugeführt hatte".

LVIII. Letzte Ermahnungen, wohl an zwei Söhne. — Vs. 2. لِلْجَارِ „der Gast". In b ist وبالحليف noch von أَوْصِى regiert: „und den durch Eidesschwur Verbündeten".

LIX. Eine warmgehaltene Elegie auf ʿAbdullâh b. ʿAbbâs. — Vs. 4—6 bieten starke Schwierigkeiten in Bezug auf den Zusammenhang, die Rhodok. dadurch zu lösen sucht, dass er 4b als Frage an den Boten fasst. Aber aus Vs. 6 ergiebt sich, dass dieser vorher den Tod des ʿAbdullâh ausdrücklich gemeldet hat, nicht aber darnach von einem Zweiten gefragt wird. Die Schwierigkeiten heben sich m. E., wenn Vs. 5 vor 4 gesetzt wird; der Dialog geht folgendermaassen: (5) „Er (der Bote) sprach, er (ʿAbdullâh) hat Kopfschmerz und ist krank". „Du (erwiderte ich), nicht Der, den Du meinst, hat Kopfschmerz." (4) Da sprach er, was er sprach [d. h. das Schreckliche], und ging schnell bei Seite, (nämlich): „ein schneller Tod hat ihn erreicht!" (6) „Meinst Du den Ibn Asmâ [antwortete ich]? Er kann nicht umkommen, er, der so vielen Nutzen schuf."

LX, 6. Das وَجِلًا مُوزَرَهُ مِنَ اللَّخْمِ ist mir unverständlich; die Parallele XVII, 4 وَجِلًا فِى البَهْمِ مُتَّزِرَهُ, wo die Variante des Schol. فى اللخم durch unseren Text sich mehr empfiehlt, macht es auch nicht klarer.

LXI. Lobgedicht auf ʿAbdul-ʿAzîz b. Marwân, den Statthalter Ägyptens, von dem Ibn Qeis reiche Gaben empfangen hat (34 f.). Da der Dichter klagt, dass die edlen Omejjaden hingestorben seien (10), den ʿAbdulmelik aber, der doch noch lebt, in Vs. 17 neben Marwân und al-Ḥakam nicht erwähnt, so bestätigt auch dies die Bemerkung Rhodok.'s, dass er sich mit dem Chalifen nicht gut vertragen hat. — Vs. 6. كما أَقْبَسَ. Das „Darreichen" von Scheiten ist kein passendes Vergleichsbild zu dem Blitz, es ist daher كما اقْتَبَسَ „wie anzünden" zu lesen. — Vs. 18 b. والمُغْنُونَ عند الشدائد البهما übersetze: „und die in schweren Lagen die Katastrophen abwenden"; vgl. أَغْنِ عَنِّى شَرَّكَ (Lane), und zu بُهْمَة Imrlq. 63, 4. — 23 übersetze: „Sie ist von den Nachkommen al-Aṣbaġ's" [ein Wortspiel mit Stuten anzunehmen, ist durch b ausgeschlossen], „welche auf ihren Schultern keine Holzbündel tragen", wie es niedrige Frauen und Sklavinnen thun, Nâbiġa

XXIII 19, Ṭarafa XIX 7, Quṭâmî XX 3. So rühmt er ja auch Gedicht XIV, 9, dass Kaṯîra Städterin sei, die sich nicht an den Ġaḍâ-Kohlen wärmt und dem Vieh keinen Pferch errichtet. — Vs. 24 b. تَمْنَعُ الذِّمَمَا „schützen die Klienten". — Vs. 30 gehört wegen des خميس und ندما nicht in diese Schilderung des Löwen hinein, sondern neben Vs. 25. — Vs. 32. Lies قد جَرَّبَتْ وَقْعَهُ السباعُ „seinen Anfall haben die wilden Tiere erprobt". — Vs. 36 sind wegen des Attributs „schöne" die وُصَفَاء Dienerinnen. — Vs. 38 b. Lies مُحَالِفًا. Sinn: „das „Nein" ist aus seinem Munde verwiesen, ausser wenn es mit „Ja" verbündet ist"; er lässt jeder anfänglichen Versagung eine Gewährung folgen.

LXV, 2. صُوحِبْتَ „mögest Du (jetzt beim Wegzug) gutes Geleite finden!" — Vs. 3 b übersetze: „bist Du ja nach meiner Ansicht einer, der (meine) Geheimnisse nicht preisgiebt". — In 4 b ist سلعة Ḥâl zu هو.

LXVII. Ein kleines Liebesgedicht. — Vs. 3. („Wenn jene freigebig mit ihrer Gabe ist") فَابنُ قيسٍ قَلْبُهُ ثَلِجُ „so ist IQeis' Herz erfreut", vgl. Agh. III 79, 15 (wie قَرَّتْ عينُهُ u. s. w.).

Anhang I. سُخْنَةٌ في الشتاء übersetze: „(sie ist) warm im Winter, kühl im Sommer", gewährt in beiden Labung. Vgl. Ḥam. 383, 4 شامسٌ في القُرِّ. — سُخُنٌ ist = سَخِينٌ; s. Lane.

Anhang II, 2 b: „als ein Mann, der doch einst ihre treue Freundschaft nicht verschmähte". — Vs. 6. Statt عَلْوائها lies وَمَضَتْ على غُلَوائِها „sie ging ihres Weges (eigentlich in ihrer Lebhaftigkeit) weiter"; vgl. Quṭ. III 40 und Schol. z. St.

Anhang XX, 2. Lies ثلاثًا جُثُومَا.

Anhang XXVIII. In diesen öfter citierten Versen befriedigt die Auffassung von V. 7 nicht. Guidi hat Ṭab. II 813 die Vorsicht geübt, يبقوا vokallos zu geben. Es ist wohl يُبْقُوا . . . حريمًا gemeint und in der Reimsilbe entweder der seltene إقواء, der Reim

von *a* auf *u* (s. Freytag, Darstellung 329), oder die Reime im ganzen Gedicht ohne Endvokal anzunehmen. Übersetze: „Wenn wir zu Grunde gehen, so werden Diese nach uns Keinem, der Geheiligtes besitzt, (sein) Geheiligtes schonen“.

Die obigen Bemerkungen, von denen sich ein wesentlicher Teil auf die Recension der Handschriften bezieht, können die wertvolle Leistung des Herausgebers nicht vermindern. Es sei ihm zum Schluss nochmals für die treffliche Erstlingsschrift wärmster Dank ausgesprochen.

Berlin, Nov. 1902. J. Barth.

A. de Vlieger, Kitâb al Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Leyde (Brill) 1902. XI und 213 S. 8⁰.

Unter den dogmatischen Oppositionslehren, die später im System der Mu'taziliten sich vereinigt finden, ist der Versuch den Glauben an die Prädestination (*ḳadar*) zu gunsten des liberum arbitrium des Menschen zu mildern, am frühesten hervorgetreten. Die theologische Überlieferung des Islam versetzt die Anfänge dieser dogmatischen Bestrebungen, gegen welche sie Muhammed selbst streitend auftreten lässt, sogar in die ersten Anfänge des Islam. Thatsächlich werden ihre Anhänger vom Ende des VII. Jahrh.'s an (Regierung des 'Abdalmalik) bemerkbar, und die späteren Omajjadenchalifen mussten Stellung zu ihnen nehmen.[1]) Nach einem Berichte des Mâlik b. Anas, dessen Authentie anzuzweifeln wir keine Ursache haben, befragte 'Omar II (wohl noch in seiner medinensischen Zeit) den Onkel des Mâlik um seine Ansicht über die Ḳadarijja. „Ich glaube — so belehrte ihn der fromme Medinenser — du müssest vorerst versuchen, diese Leute zu bekehren; wenn dies nichts nützt, musst du sie dem Schwerte preisgeben.“ „So denke auch ich“ meinte 'Omar.[2]) Die Formulierung dieser Lehre scheint schon um diese Zeit über die These hinausgehend, dass der Mensch selbst seine Handlungen hervorruft, allgemeinere Gesichtspunkte ins Auge gefasst zu haben. Der mit der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit (العدل) streng zusammenhängende Lehrsatz, dass Gott dem Menschen nichts zur Pflicht machen kann, was das Können des Menschen überragt إنّ الله لم يكلّف العباد ما لا يطيقون[3]), ein in den dogmatischen Schulstreitigkeiten der folgenden Generationen viel umstrittener Lehrsatz, wird von Abû Ḥajja al-Numejrî (Muchaḍ-

---

1) Vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz 217 oben, 235.

2) Muwaṭṭa' IV 83 unten.

3) Auch in einer chârigitischen Predigt 130 d. H. Ağ. XX 104, 16.

rim der beiden Dynastien) als die meist charakteristische Lehre der Ḳadariten erwähnt.[1]) In der That hängt die Voraussetzung der Bestrafung für vorherbestimmte Handlungen, deren Unterlassung nicht in der Macht des Menschen liegt, mit der Zulassung des Grundsatzes تكليف ما لا يطاق zusammen; Sure II v. 6 ist der hauptsächlichste Schriftbeweis der Verteidiger dieser These.[2])

Es muss wohl zur Zeit ihres ersten Auftauchens sehr viel Disputation und Gezänke unter den Theologen, sehr viel Hin- und Herfragen unter den Jüngern über diese dogmatische Streitfrage gegeben haben. Alte Ḥadîṯsprüche polemisieren in auffällig eifriger Weise gegen solche Vorgänge und warnen vor den Gefahren, die das Disputieren und Fragen zur Folge hat. „Das viele Fragen" (كثرة المسائل) hasst Gott,[3]) wie der Prophet;[4]) es hat die alten Religionen zugrunde gerichtet.[5]) „Die Menschen werden nicht aufhören Fragen zu stellen, bis sie auch noch die folgende aufstellen werden: Gott hat die Welt erschaffen; wer aber hat Gott selbst erschaffen?"[6]) Dass man unter solchen Disputationen vornehmlich die Streitigkeiten über die Ḳadar-Frage versteht, verrät sich durch die Erzählung, dass einst der Prophet unter die Leute trat und hörte wie sie über die Vorherbestimmung disputierten. Da ward er zornig, sein Antlitz wurde rot und er rief: „Hat man euch denn solches befohlen; hat mich Gott solcher Dinge wegen gesandt? Die vor euch waren, sind nur deshalb zugrunde gegangen, weil sie über derlei Dinge stritten; ich aber befehle solche Streiterei zu unterlassen."[7]) Es ist natürlich ausgeschlossen, in solchen Erzählungen richtige Situationsbilder aus der Zeit des Propheten zu erblicken;[8]) vielmehr sind sie Ausdrücke des Missbehagens der Gesetzestheologen an den ersten Versuchen, zu den Glaubenslehren des Islam definierte Stellung zu nehmen, eine ausgleichende dogmatische Formel zu finden für eine Religionsvorstellung, die sich im Koran selbst in widerspruchsvoller Weise[9]) reflektiert.

1) Aġ. XV 64, 20.

2) Ṭabari, Tafsîr I 87, 5: وهذه الآية من اوضح الأدلّة على فساد قول المنكرين تكليف ما لا يطاق.

3) Buch. Zakât nr. 53. Riḳâḳ nr. 29. Istiḳrâḍ nr. 19. Ein reiches Material verwandter Sprüche ist bei Ġazâlî, Iḥjâ III 370 zu finden.

4) Muwaṭṭa' III 49.

5) Dieser durch Muslim verzeichnete Spruch ist in die Arba'în des Nawawî nr. 9 aufgenommen; es wird auch Sure 43, 58 darauf angewandt, Maṣâbiḥ al-sunna I 15.

6) Abû Dâwûd II 178 unten.

7) Maṣâbiḥ al-sunna I 9.

8) Wie z. B. Henry P. Smith, The Bible and Islam 141.

9) Dass in den ḳadaritischen Disputationen die Aufweisung der schwankenden Stellung des Korans zu dieser Frage ein wichtiges Argument bildete, scheint daraus zu folgen, dass Muḥammed in einer Strafrede, die er Leuten hält, die

Den Höhepunkt des Verdrusses stellt das summarische Urteil dar, das man durch Muhammed über die Stellung der Ḳadarijja in der religiösen Gesellschaft fällen lässt: „Die Kadarijja sind die *Maǵûs* dieser Gemeinde; ihre Kranken sollt ihr nicht besuchen und über ihre Toten sollt ihr kein Gebet verrichten.“ [1]) „Zwei Kategorien haben keinen Anteil am Islam: die Murǵi'a [2]) und die *Ḳadarijja*.“ [3]) Die Echtheit des ersteren Spruches wird nicht wegen des Anachronismus, den er als Ḥadîṯ des Propheten birgt, angegriffen, sondern wegen einer Schwäche seines Isnâd: ʻAbd al-ʻAzîz b. Abî Ḥâzim, von seinem Vater, von Ibn ʻOmar; nun wurde es als chronologische Ungereimtheit festgestellt, den Abû Ḥâzim (st. 140) mit Ibn ʻOmar zusammenzubringen. [4]) Diese fanatischen Verdammungsurteile klingen allerdings sehr streng und schonungslos. Wir finden aber nicht, dass sie in der religiösen Gesellschaft der älteren Zeit auch in Wirklichkeit bethätigt worden seien. Die omajjadischen Machthaber verhängen wohl Tod und Qual über einen und den anderen ḳadaritischen Dissenter; dabei wird wohl nicht in hervorragendster Weise das Interesse dogmatischer Korrektheit vorgeschwebt haben. Vielmehr wird den Mächtigen jener Zeit die Verbreitung von Lehren nicht gut gepasst haben, die den fatalistischen Glauben der Menge durch Zweifel an der vorherbestimmten Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit alles menschlichen Thuns beeinträchtigten. Die Regierung des Chalifen selbst ist ja durch das Ḳadar bestimmt [5]) und der gehorsame Unterthanenverstand betrachtet „den Emîr al-mu'minîn und die Wunden, die er schlägt, wie das Fatum, dessen Wirkung niemand bemängeln möge“. [6]) Hingegen lassen die religiösen

---

er eben bei einem Streite über die Ḳadar-Frage antrifft, u. A. den Vorwurf macht: تضربون القرآن بعضه ببعض. Ibn Mâǵa 9 penult., vgl. Maṣâbîḥ al-sunna I 17.

1) Musnad Aḥmed II 86, Abû Dâwûd II 175, Ibn al-Aṯîr, bei de Vlieger 200—1.

2) Als Analogie zu dem Maǵûs-Charakter der Ḳadarijja hat man sie „die Juden des Islam“ genannt: لكلّ امّة يهود ويهود هذه الامّة المرجئة Mîzân al-iʻtidâl I 379.

3) Tirmiḏî II 22, Ibn Mâǵa 8.

4) Erst Sirâǵ al-dîn al-Ḳazwînî (st. 750) hat dies verbreitete Ḥadîṯ als unecht erklärt; Abû Ḥâzim war ein Ḳâṣṣ und solche Erdichtungen seien ihm wohl zuzutrauen. Baǵama'wi, Glossen zu Abû Dâwûd 208.

5) Ǵerîr, Diwân (ed. Kairo 1896) I 114, 11 مثبّتٌ بكتاب الله; ibid. 125, 19 نال الخلافة اذ كانت له قدَرًا; ibid. II 84, 3 v. u. ذو العرش قدّر ان تكون خليفة

6) Aʻšâ Taǵlib, Aǵ. X 99, 10; vgl. zum Gedanken Nâb. 17, 31; ʻAntara 19, 20; App. 17, 1. Als bemerkenswerte Parallele darf erwähnt werden, dass

Lehrer jener Zeiten in den wirklichen Beziehungen zu ḳadaritisch gesinnten Leuten jene verdammende Gesinnung nicht hervortreten.[1]) Es wäre sonst unbegreiflich, von sehr angesehenen Männern der religiösen Gemeinde erfahren zu können, dass sie Ḳadariten gewesen seien.[2]) Noch von Saʻîd b. Abî ʻArûba (st. 156 im ʻIrâḳ), der in der orthodoxen Gesetzwissenschaft eine sehr geachtete Stellung einnahm, hören wir, dass er Ḳadarit war, mindestens im Verdacht stand, es zu sein.[3]) Diese Thatsachen vertragen sich nicht mit der Voraussetzung der bedingungslosen Verketzerung jener, die das servum arbitrium ablehnten. Noch in späterer Zeit gab es ja orthodoxe Theologen, die trotz der Erstarrung der sunnitischen Dogmatik in die Verketzerung des Glaubens an die freie Selbstbestimmung nicht willigten, da ja dieser Glaube — so sagen sie — in der löblichen Bestrebung wurzelt, die Gerechtigkeit Gottes zu erhöhen, von ihm den Schein der Ungerechtigkeit fernzuhalten.[4]) Eher waren es noch die Muʻtaziliten, die auf die Verketzerung jener verfielen, die das Dogma vom Ḳadar in seiner absoluten Grausamkeit bekannten.[5]) Abu-l-Hudejl al-ʻAllâf belegt den Dichter al-ʻAbbâs b. al-Aḥnaf mit Flüchen und zeiht ihn des *Kufr* wegen eines die Idee des servum arbitrium ausdrückenden Epigrammes.[6])

Die Abwehr, welche die Anhänger der Lehre von der freien Wahl den Verdammungsurteilen entgegensetzten, die ihre Gegner in die oben angeführte Ḥadîṯform gefasst hatten, bestand darin, dass sie der Erklärung jenes allgemein anerkannten Satzes die

---

man auch unter den Epitheten der chinesischen Kaiser findet: „imitant le Ciel et répondant au destin", „aidant le Ciel et assistant au destin" (Journ. asiat 1901, II 371).

1) Mâlik b. Anas billigt, wie aus Muw. IV 83 (s. oben) ersichtlich ist, die strengere Auffassung; vgl. auch Marçais, Le Taqrîb de en-Nawawî traduit et annoté (Paris 1902) 90 Anm. 3.

2) Vgl. die Liste bei Ibn Ḳutejba, Maʻârif 301.

3) Mîzân al-iʻtidâl I 346; vgl. Muh. Stud. I 142 Anm. 2; II 212 Anm. 1.

4) al-Nisâbûri, Ġarâ'ib al-Ḳur'ân wa-raġâ'ib al-Furḳân (a. R. des Tafsîr al-Ṭabari ed. Kairo) I 144: ويحكى انّ الامام ابا القاسم الانصارىّ سئل عن تكفير المعتزلة فى هذه المسئلة (مسئلة القدر) فقال لا لانّهم نزّهوه عمّا يشبه الظلم والقبيح ولا يليق بالحكمة. Bei dieser Gelegenheit möchte ich daran erinnern, dass der Verf. dieses Tafsîrwerkes am Anfang des VIII. Jahrh. d. H. schrieb; er benutzt und citiert die Werke von Fachr al-din al-Râzî und Zamachśarî. Das Todesjahr 406 bei Brockelmann I 131 und 191 (Doublette) beruht demnach auf Irrtum und die richtige Stelle des Werkes wäre erst Bd. II 200. Vgl. noch die Hschrr. India Office nr. 94 (Loth), Kairo I² 183. Im Index s. v. Niẓâm al-din al-Nisâbûrî bei Brockelmann fehlt der Hinweis auf jene beiden Stellen des Werkes.

5) Über den Dogmenfanatismus der Muʻtaziliten vgl. Zeitschr. 52, 158 Anm. 1.

6) Aġ. VIII 16, 12 ff., vgl. Abulḳâsim, ein Bagdader Sittenbild ed. A. Mez 82.

Wendung gaben, dass in demselben unter *Kadarijja* eben die Vertreter des unbeugsamen Fatalismus zu verstehen seien (de V. 114). Diese Erklärung wird auf 'Alî zurückgeführt,[1] den die der mu'tazilitischen Dogmatik anhängenden Schî'iten als Begründer dieser Lehren betrachten[2] und dem die Sunniten eben dieser Ursache wegen Sprüche zuschreiben, in welchen vor Spekulationen über dies Gebiet gewarnt wird. Einem Mann gegenüber, der ihn über die Kadarfrage konsultiert, kennzeichnet er dieselbe „als finsteren Weg, den man nicht beschreiten möge" (طريق مظلم لا تسلكه), „als tiefes Meer, auf das man sich nicht wagen möge" (بحر عميق لا تلجه), „als Geheimnis Gottes, das dem Menschen verborgen ist und dem er nicht nachgrübeln möge" (سرّ الله قد خفى عليك فلا تفتّشه). „O Fragender, hat dich Gott dazu erschaffen, was dein Wille ist, oder dazu, was sein Wille ist?" Als der Fragende dies letztere zugab, lehrte 'Alî: „So veranlasst er dich auch zu handeln nach seinem Willen" (فيستعملك لما شاء).[3] In dieser Weise lässt die sunnitische Darstellung 'Alî selbst als Gegner jener Lehrrichtung eintreten, als deren Autorität ihn die schî'itische Dogmatik gebraucht hatte.

Vom Anbeginn hat sich im Islam eine sinnliche Vorstellung von der Kundgebung des durch Gott prädestinierten Geschickes festgesetzt. Sowie das göttliche Gesetz als etwas Geschriebenes gilt,[4] wird auch das vorherbestimmte unabänderliche Geschick als schriftlich Festgelegtes vorgestellt.[5] Es ist niedergeschrieben mit dem himmlischen Kalam[6] auf die himmlische Tafel (*lauḥ*)

---

1) Murtaḍâ, Ġurar al-fawâ'id 58 unten, in einer Rede 'Alî's, von der ein Auszug im Nahǵ al-balâġa (ed. Muḥammed 'Abduh) II 84 zu finden ist, als Antwort auf die an ihn gerichtete Frage: اكان مسيرنا الى الشام بقضاء من اللّه وقدر. Von der fatalistischen Lehre heisst es da: تلك مقالة عبدة الاوثان وحزب الشيطان وخُصماء الرحمٰن وشُهداء الزور وقدريّة هذه الامّة ومجوسها.

2) Zeitschr. 53, 382. Nichtsdestoweniger konstatiert Ġâḥiẓ die Antipathie der Mu'tazila gegen die Schî'iten, Buchalâ 95, 4.

3) Bei Sujûṭî, Ta'rich al-chulafâ (Kairo, Mejmenijja, 1305) 70.

4) z. B. Sure 2, 173. 176. 179 كُتِبَ عليكم u. a. m.

5) كُتب عليهم Sure 3, 148; 22, 4; vgl. Aṣma'ijjât ed. Ahlwardt 3, 24: ويؤتيك الذى كتب; daher المكتوب das Schicksal, مكتوبى mein Schicksal.

6) Tirmiḏî II 232 unten: „'Abd al-Wâḥid b. Sulejm erzählt: Ich kam nach Mekka und sagte zu 'Aṭâ b. Abî Rabâḥ (st. Anf. des II. Jahrh.): Weisst

oder in ein Buch (de V. 153)[1]); die beiden werden von den Kommentatoren identificiert. Das Wort الكتاب wird dann auch synonym für القدر gebraucht.[2]) Darauf bezieht man auch das mehrdeutige *umm al-kitâb* (Sure 13, 39), das sich bei Allâh befinde. „Es sei identisch mit der „behüteten Tafel"; es ereigne sich nichts, was nicht in demselben aufgeschrieben ist" (Bejḍ: ما من كائن الا وهو مكتوب فيه). Vgl. die Anwendung desselben im Gebet für die Mitternacht des Śa'bân bei Lane, Manners and Customs (1871) II 200 (Kap. 25; deutsche Übersetzung von Zenker III, 273).

An diese unbestimmte Anschauung haben sich bald genauere Einzelheiten angeknüpft, welche die Vorstellung von diesem schriftlichen Bestimmungsvorgang, zumal in Bezug auf die individuelle Schicksalsbestimmung, vervollständigen. Die hervorragendste Stelle unter diesen Ausbildungen beansprucht die, sicherlich auf jüdische Informationen[3]) gegründete, Darstellung von dem Engel, der auf Befehl Gottes sich zu dem im Mutterleib befindlichen Embryo

du wohl, dass es Leute giebt, die die Ḳadarlehre bekennen? Da sagte 'Aṭâ: Ich habe den Walid b. 'Ubâda b. al-Ṣâmit getroffen, der hörte von seinem Vater, dass der Prophet folgendes gesagt hat: Das erste, was Gott schuf, war die Feder, er befahl ihr zu schreiben und sie schrieb alles auf, was in aller Ewigkeit geschehen wird" (vgl. de V. 95). S. auch Ṭab. I, 29, 15. Die Ḳalamtraditionen sind besprochen in Ibn Ḥagar, al-Fatâwî al-ḥadîṯijja (Kairo 1307) 118.

1) Tamim ibn Muḳbil in Chiz. ad. II 309 von Tod und Leben: وكلتاهما قد خطّ له في صحيفة; 'Ubejdallâh al-fâtik in einem Klagegedicht gegen Muṣ'ab b. Zubejr: وما لامرئ الا الذى الله سائق ✡ اليه وما قد خطّ في الزبر كاتبه Ṭirâz al-magâlis 95. Späteres Produkt ist das vom älteren Murakkiś citierte Wort (Dam. s. v. واق II 458): قد خطّ ذلك في السطور الاوّليات القدام; mit der Var. في الزبور wird es LA. s. v. حتم XV 3 dem vorislamischen Chuzaz b. Laudân zugeschrieben.

2) 'Iḳd[1], I 252: al-Aṣma'î: سألت اعرابيا فقلت ما فضل بنى فلان على بنى فلان قال الكتاب (يعنى القدر). Vgl. Ag. XXI 270, 14 في كتاب وفي قدر.

3) Die bekannte Agâdâ, b. Niddâ 16 b, die dann später auch weitere Ausschmückung erfahren hat im Midrâsch über die 10 Gebote (zum 6. Gebot), Bêth-hammidrâsch ed. Jellinek I 79 und im סדר יצירת הולד, ibid. 153. Dabei ist besonders zu beachten der Spruch des jüdischen Dichters Samau'al b. 'Âdijâ in Aṣma'ijjât ed. Ahlwardt 20, 1 نطفة ما منيت يوم منيت الخ.

herablässt und dort sein zukünftiges Schicksal aufschreibt. Sie ist bei Buchârî und in anderen kanonischen Sammelwerken als Ḥadîṯ des Propheten beglaubigt (de V. 40 ff., vgl. 102). Jedenfalls hat sie sich sehr früh in den Kreisen des Islam eingebürgert und eine Ahnung davon muss auch bei einigen älteren Dichterstellen vorausgesetzt werden, z. B. bei einer Sentenz (die keinesfalls dem vorislamischen al-Mutanachchil al Huḏalî angehören kann, unter dessen Namen sie citiert wird)[1]), nach welcher man sich vergebens bestrebt, sich vor dem Tode zu schützen, „da doch das Lebensziel des Menschen im Uterus aufgeschrieben ward“: خُطَّ لَهُ ذَلِكَ فِى الْمَهْبِلِ. Demselben Gedankenkreis gehört auch ein Vers des Ḳajs b. al-Chaṭîm an, in welchem der Dichter von seiner Schönen sagt „dass Gott, der Schöpfer, als er sie bildete, über sie beschlossen hatte, dass sie keine Muschel verbergen werde“.[2]) Dies ist mit dem Terminus der Prädestination ausgedrückt (قَضَى), ebenso wie in einem ähnlichen Vers von einer physischen Beschaffenheit das Wort كُتِبَ البياض لها gebraucht wird.[3])

Jedoch diese allgemeine Lokalisierung befriedigte die Phantasie des Volkes nicht ganz. Man will noch genauer darüber unterrichtet sein: an welche Stelle der Engel das ihm anvertraute decretum divinum schreibt? Am nächsten scheint die Vorstellung gelegen zu haben, dass es auf einer Stelle des Körpers selbst verzeichnet ist.[4]) In muhammedanischen Volkserzählungen wird die Stirne als der Ort bestimmt, auf welcher noch vor Geburt des Menschen sein Schicksal aufgeschrieben wird; ich habe bei anderer Gelegenheit[5]) hierfür eine Reihe von Beispielen aus Tausend und Einer Nacht zusammengetragen.[6]) Zur selben können jedoch Aus-

1) LA. s. v. هبل XVI 211, s. v. وقى, XX 282; TA. VIII 172; X 397. Ǵauh. und Firûz s. v. haben diesen Šahidvers nicht.

2) Aǵ. II 168, 4 v. u., d. h. sie werde sein دُرَّةٌ لا يوارى ضوءها الصدف Ǵerîr, Diwân (ed. Kairo) II 14 penult.

3) Huḏ. 116, 15.

4) Im מדרש ר׳ יצחק בן פרנך (Jewish Quarterly Rev. XIV 795): כל שנותיו של אדם חקוקים לו על אחד מאיבריו „Alle Jahre des Menschen (d. h. sein ganzes Lebensschicksal) sind auf eins seiner Glieder eingegraben“.

5) Zeitschr. 33, 623 Anm. 1.

6) Vgl. auch Sîrat Sejf IV 34, 13 وذلك لاجل الكائن بعلم الله من القدم وما خُطَّ على الجبين بالقلم; Geschichte von Sul und Schumul,

sprüche nicht gerechnet werden, in welchen gesagt wird, dass gewisse (in der Regel böse) Charaktereigentümlichkeiten des Menschen zwischen seine Augen, auf die Haut zwischen den Augenbrauen eingeschrieben sind, wie wir dies häufig in der arabischen Hiǵâ'-Poesie finden. Mit letzterem Typus verwandt ist auch folgender Spruch in einem jungen Ḥadîṯ: قال النبىّ مَن هداهُ الله للاسلام وعلّمه القرآن ثمّ شكا الفاقة كُتِبَ الفقر بين عينيه الى يوم القيامة „Wenn Gott jemand zum Islam geleitet und ihm den Koran gelehrt hat, und er beklagte sich über Dürftigkeit, so wird die Armut zwischen seine Augen geschrieben bis zum Tag der Auferstehung",[1]) d. h. es wird ihm die Armut als unauslöschliches Charakterzeichen eingeprägt, das er zur Schau tragen muss.[2])

Es ist wohl nicht zufälliges Zusammentreffen, dass — wie dies unlängst M. Winternitz[3]) in einem überaus lehrreichen Aufsatze auseinandergesetzt hat — das Aufschreiben des Schicksals auf die Stirn eine der indischen Litteratur charakteristische Anschauung ist. „Der Beschluss des Schicksals ist demjenigen, den er angeht, natürlich unbekannt .... obgleich er ihm auf die Stirne geschrieben ist........ es ist eine Aufschrift verstanden in Buchstaben und Worten, unleserlich für das menschliche Auge, der Titel oder die Inschrift, welche die Bestimmung des Trägers unter den vielen gleichgearteten Individuen angiebt".[4]) Aus indischer Quelle wird wohl diese Vorstellung in die populären Erzählungen der Muhammedaner eingedrungen sein. In den älteren Ḳadar-Sprüchen des Islam finden wir sie noch nicht; wohl aber in den späteren Kommentaren des Ḥadîṯ, wo sie den Textworten „und der Engel schreibt" als Erklärung hinzugefügt wird. Zu den Worten bei Buchârî (ed. Krehl II 333, K. al-ḳadar nr. 1) فيكتب كذلك فى بطن امّه setzt Ḳasṭallânî (IX 373, 6 der Ausgabe v. J. 1285) er-

ed. Seybold (Text) 11 penult. — In einem der Chansons populaires arabes en dialecte du Caire ed. Bouriant (Paris 1893) 103, 6 sagt der Patron des Kaffeehauses zu seinem Gast, der sich über ein erlittenes Unrecht beklagt: مقدّر على الجبين وجرى „es war auf der Stirn vorherbestimmt und musste eintreffen". Vgl. auch Littmann, Neuarab. Volkspoesie, B. I 57, c.

1) Muḥâḍarât al-udabâ I 328 unten.

2) Unter denselben Gesichtspunkt gehören natürlich Ezech. 9, 4; Apoc. 7, 3 und die Ḥadîṯ-Sprüche, Zeitschr. 50, 501 (vgl. Ibn Ḥaǵar, Iṣâba III 382); an denselben ist nicht von Schicksalsbeschluss sondern von Erkennungszeichen die Rede.

3) Das Schicksal im Glauben und Denken der Inder, Beil. zur Münchener Allg. Zeit. 1902 nr. 103.

4) R. Roth, Über die Vorstellung vom Schicksal in der indischen Spruchweisheit (Festschrift für Franz Bopp, Tübingen 1866). 8.

klärend hinzu: على جبهته او رأسه مثلا, was der Verfasser der im Titel genannten Schrift (S. 45 penult.) „*sur sa robe* (des Embryo!) ou sur sa tête“ übersetzt; es ist wohl جبهته mit جُبّته verwechselt worden.

Eine ausführliche Darstellung des Standes der Lehre von der Vorherbestimmung in der Theologie, ein Thema, das Averroes[1]) als „eine der subtilsten religiösen Fragen“ bezeichnet, hat Herr de Vlieger zum Gegenstand seiner Lausanner Dissertation gewählt. Er hat sich mit den orientalischen und europäischen Materialien für die Bearbeitung seiner Frage tüchtig ausgerüstet und hat dieselben in dieser Erstlingsarbeit mit gehöriger Gewissenhaftigkeit vereinigt. Nach einer Einleitung (1—9) über einige Elemente der Glaubenslehre, wo er freilich nichts neues bieten kann, geht er auf die Prädestinationslehre des Koran (10—34), dann auf die Lehren des Ḥadîṯ über (35—81). Er giebt hier eine Übersetzung der entscheidenden Stelle des Buchârî mit der des dazu gehörigen Kommentars von Ḳasṭallânî, der vielfach die Materialien der Grundschrift ergänzt. Es war naheliegend, das *Kitâb al-ḳadar* zu wählen; aber nützlich wäre es in diesem Zusammenhange gewesen, zur Orientierung der Leser auch die wichtige Stelle Kitâb al-ṭibb nr. 30 (باب ما يُذْكَرُ فى الطاعون) heranzuziehen. Auf die Ḥadîṯsprüche folgt die Entwickelung des Praedestinationsdogmas in der späteren theologischen Litteratur (83 ff.) und im Anschluss daran macht uns de V. mit einigen bisher wenig beachteten orthodoxen Traktaten über die Ḳadarlehre bekannt: mit den bezüglichen Abschnitten aus dem *Ǵâmiʿ al-uṣûl* des *Maǵd al-dîn ibn al-Aṯîr al-Ǵazarî*, das er nach einer Kairoer Handschrift im Text mitteilt und durch Übersetzung erläutert; mit einem Werke des Ḥanbaliten *Ibn Ḳajjim al-Ǵauzijja* über die Ḳadarfrage, dessen Analyse der Verf. die Übersetzung der Abschnitte 7—17 folgen lässt; endlich mit einer Diatribe des *Ḳâḍîzâdeh Muḥammed al-Isbirî* über die Lehrdifferenzen zwischen Aśʿariten, Mâturîditen und Muʿtaziliten in der Ḳadarfrage (nach einer Berliner Handschrift bloss in Übersetzung). Das Material des Verf. wäre vollständiger gewesen, wenn er auch der dogmatischen Litteratur der Schîʿiten, in welcher der muʿtazilitische Standpunkt zu Tage tritt, näher getreten wäre. Die hierauf bezüglichen Quellen werden in neuerer Zeit nicht nur durch die an unsere europäischen Bibliotheken gelangten Handschriften, sondern auch durch die in Persien und Indien zahlreich erscheinenden lithographischen Ausgaben solcher Werke immer mehr zugänglich.

---

1) Kitâb al-falsafa (Kairo 1313) 86: وهذه المسئلة من اعوص المسائل الشرعية.

Zu manchen Bemerkungen giebt hier und da die Art der Textbehandlung und -erklärung des Verfassers Veranlassung.

S. 97, 12 يختم له بعمل اهل الجنّة (193, 1) bedeutet nicht: „fera nécessairement les œuvres des gens destinés au paradis", sondern: am Ende seines Lebens wird er ein Werk üben, das ihn des Paradieses würdig macht. — 98, 15 „ou bien l'intention de l'homme, confirmée par le raisonnement, y est-elle pour quelque chose?" stellt die vergebliche Bemühung des Verf. dar, seinem unrichtigen Text: اتاهم به نيّتهم ein Verständnis abzugewinnen. Man muss jedoch نبيّهم lesen und der Sinn ist (wörtlich): „Ist das, was die Menschen (an Gesetzübungen) thun und womit sie sich so viel Mühe geben, etwas, was vorhergehend über sie verhängt worden ist, oder ist es vielmehr etwas, dem sie sich (aus eigenem Entschluss) zuwenden, von dem, was ihnen ihr Prophet gebracht und wovon (von dessen Wahrheit) sie durch ein Argument überführt worden sind" (vgl. Sure 4, 163), d. h. ist die Annahme des Islams durch die Bekenner desselben im ewigen Ratschluss vorher bestimmt gewesen, oder war die Verkündigung des Propheten und die Überzeugung von ihrer Wahrhaftigkeit die causa efficiens dieser Wandlung? — 103, 13 „A'râby demanda" richtig: „ein Beduine fragte". — 104, 3 v. u. sind in der Übersetzung die Textworte (197, 6 v. u.) تركه استخارة الله übergangen. — 105, 4 „Si tu parles autrement, tu ouvres la porte à Satan". Der Sinn dieser im Ṣaḥîḥ Muslim (ed. Castelli in 5 Bänden, V 282) zu findenden Worte (وإنّ لو تفتح عمل الشيطان) ist: (Sage nicht: würde - لو - ich so und so gethan haben, wäre es anders geworden) „denn das Wörtchen لَوْ leitet das Handeln (im Sinne) des Satan ein". Es ist eine unter den Theologen des Islam viel besprochene Frage, ob sich der Gläubige überhaupt der mit لو und لولا eingeleiteten Redewendungen bedienen und unter welchen Umständen er dies thun dürfe (Unterschied zwischen الممتنع من فعله لامتناع غيره und الممتنع من فعله لوجود غيره). Diese Partikeln leiten nämlich Sätze ein, durch welche das Eintreffen oder die Abwendung eines Ereignisses von anderen Umständen als dem Willen Gottes abhängig gemacht würde. Die vielen Aussprüche des Propheten, die mit jenen Partikeln beginnen, bereiten den Dialektikern nicht wenige Schwierigkeiten. Man findet das ganze Material bei Nawawî zu Muslim IV 108. — 110, 5 „Il y aura parmi ce peuple, ou parmi mon peuple, des sceptiques". — Die Worte الشكّ منه (201, 6)

bedeuten, dass der Zweifel, ob der Prophet في هذه الأمّة oder في أمّتي gesagt habe, vom ersten Tradenten herrührt. — 111, 11 „Iyâs voulut illustrer par là l'insuffisance de la raison humaine pour comprendre la doctrine“, Missverständnis der Worte وبه كان يضرب المثل في الفهم (102, 6). — 111, 19 „la foi dans la tradition“ lies: „Wahrhaftigkeit in der Mitteilung“ صدق الحديث. — 197, 1 ومحبّاته, das der Verf. (103, 18) mit „leurs plaisirs“ übersetzt, ist in ومخبّاته (als Synonym von مصائبه) zu ändern. An der Stelle, auf die sich Ibn al-Aṯîr als Quelle beruft (= Tirmiḏî II 21, 13) fehlt das Wort, ebenso in den Parallelstellen, die mir augenblicklich zu Gebote stehen, Buch. Ṭibb nr. 53, Muslim V 53—56, Ibn Mâǵa 9. Auf derselben Seite ist Z. 2. 9 das erste إن richtig عن.

Druckfehler sind wohl 194, 3, l. فسنبيسّره; 198, 4 l. وروايته. — 202, 11 ist nach اخرجه ein Wort ausgefallen. — 206, 16 l. الخلاق. — Der Verfasser wird in Zukunft auch auf die richtige Form der Eigennamen genauer achten müssen. Der Seite 95, 11 angeführte Mann ist nicht Hadîgha sondern حُذَيفة; 96, 10 ʿUbâda; der Stamm Maznîja 98, 11 ist natürlich مُزَيْنة; al-Duʾalî für das schlechte *al-Dawla* 97 ult. und der Vater des ʿÂmir 102, 9 ist nicht Wâʾila sondern واثلة.

I. Goldziher.

Der Sprachgebrauch des Maimonides. Ein lexikalischer und grammatischer Beitrag zur Kenntnis des Mittelarabischen. I. Lexikalischer Teil von Dr. I. Friedlaender. XXI u. 119 S. Frankfurt a/M. 1902. J. Kauffmann.

Der erste Eindruck, den das Buch auf den Leser macht, ist ein entschieden günstiger. Der Verfasser hat seinen Stoff mit Fleiss und Belesenheit gesammelt und mit Sachkenntnis verarbeitet. Das Hauptverdienst seines Buches besteht darin, dass es einen Teil des jüdisch-arabischen Sprachgutes zur Verwertung für die allgemeine arabische Sprachforschung zusammengestellt darbietet.

Dass Verf. sich bei diesem Verfahren auf Maimonides beschränkt hat, ist wohl hauptsächlich dem Umstande zu danken, dass derselbe unter allen jüdischen Schriftstellern sich des grössten Ansehens erfreut. Lediglich aus diesem Grunde gilt er dem Verf.

auch in sprachlicher Hinsicht als Hauptvertreter einer ganzen Klasse von Schriftstellern. Dies Anrecht ist indessen bestreitbar. Einen eigenen Sprachgebrauch kann man einem Schriftsteller nur dann zuerkennen, wenn derselbe Ausdrücke und Wendungen einführt, die vor ihm nicht gebräuchlich waren. Aus der Einleitung zu obigem Werke kann man jedoch nicht erkennen, ob und wie weit das bei Maimonides der Fall war. Als einzige Begründung führt Verf. an, dass Maimonides der fruchtbarste Schriftsteller der spanisch-[1]) arabischen Judenheit war. Allein er ist nicht nur nicht der fruchtbarste Autor der jüdisch-arabischen Litteratur überhaupt — und darauf kommt es schliesslich doch an —, sondern auch einer der spätesten. Infolge der sich häufenden Funde aus der Cairo-Genizah verschiebt sich das Bild dieses Litteraturzweiges immer mehr. Angesichts dieser Fülle kommt Maimonides in quantitativer Beziehung kaum in Betracht. Er ist wie ein Tropfen im Meere.

Um jedoch bei den eigentlichen Schriftstellern zu bleiben, braucht man nur die Liste der vormaimonidischen durchzugehen, um weitere Bedenken zu finden. Da Juden bereits im 9. Jahrhundert arabisch zu schreiben anfingen, Maimonides aber erst 1205 starb, folgt, dass ihm eine mehr als 300jährige Epoche vorausging, in welcher das Arabische den meisten Juden des südlichen Europa, Asiens und Afrikas als Umgangs- und Schriftsprache diente. Will man den Einfluss eines Schriftstellers vor der Zeit des Buchdruckes bestimmen, so wird man wohl am besten die Häufigkeit nachweisbarer Abschriften zum Maassstabe nehmen. In diesem Punkte kann aber Maimonides sich nicht mit Sa'adyāh messen. Er ist ihm, wie man jetzt mit Bestimmtheit sagen kann, auch nicht an Fruchtbarkeit über. Sa'adyāh ist ausserdem sowohl wegen seines bedeutend höheren Alters, als der unleugbaren Originalität des Ausdrucks mehr zum Gegenstande sprachlicher Untersuchungen geeignet als irgend ein späterer. Andere, aus der Fülle gegriffene, Beispiele bieten die Gaonen Hāi und Samuel b. Ḥofni, deren juridische Schriften sich weiter Verbreitung erfreuten, wie die für ein so enges geographisches Gebiet überraschend zahlreichen Abschriften bezeugen. Beiläufig bemerkt, bieten sie in diesen Werken auch einiges Material zur vergleichenden jüdischen und muhammedanischen Rechtsgeschichte.

Die gebildeten Juden in den Ländern des Islām waren mit der arabischen Sprache und Litteratur so vertraut, dass ihre Ausdrucksweise sich von der ihrer muhammedanischen Landsleute wenig unterschied. Sie studierten den Qorān, kopierten Stücke aus demselben in hebräischer Schrift und benutzten sogar das Wort אלקראן als Bezeichnung für das A. T. Auf der anderen Seite sind die Einflüsse der rabbinischen Sprache auf ihr Arabisch, zumal ihre Orthographie, stärker, als gemeinhin angenommen wird. Namentlich hat der Gebrauch der hebräischen Schrift nach dieser Richtung

1) Von mir gesperrt.

eine Wirkung ausgeübt. Verf. hat diesen Umständen durchweg nicht genügend Rechnung getragen und sich dadurch manche unnötige Schwierigkeit gemacht. Auf den orthographischen Punkt kommen wir noch später zurück, während wir zunächst zu den von ihm angeführten Beispielen von Hebraismen noch die folgenden hinzufügen: الْجالوت „Diaspora", schon al Ǧāhiẓ bekannt (vgl. Maḥāsin ed. van Vloten p. 362). In Genizah-Fragmenten finden sich die Bildungen גלותנא; דראשאת „homiletische Erläuterungen (דרשות)"; אלחזאן „Vorbeter" (חזן); אפסוק (neben פאסוק) „Bibelvers"; פראריש „Wochenabschnitte" (פרשיות); קדוס „Trauungsceremonie" (קדושין); קשי und אקשי „Einwände machen"; שטאר „Dokument" (שטר); פלית „Flüchtling" (hebr. פליט, im arabischen Megillath Antiochus, vgl. meine Arabic Chrestom. p. 5, 16).

Verf. hat seinen Untersuchungen die gedruckten Ausgaben maimonidischer Werke untergelegt. Wie wenig die meisten derselben die Texte in ihrer originalen Gestalt wiedergeben, macht selbst oberflächliche Vergleichung klar. Es wäre demnach zweckmässiger gewesen, auf die HSS. zurückzugreifen, zumal in vielen Fällen Sprachgebrauch und Orthographie sich nicht gut von einander trennen lassen. Verf. würde auch Gelegenheit gehabt haben über die Wege und Eigentümlichkeiten jüdisch-arabischer Autoren und Kopisten diejenige Erfahrung zu sammeln, die man in seinem Buche vermisst. Insbesondere Maimonides gewährt im bequemen Hausrock der HS. ein ganz anderes Bild als z. B. in der klassisch zurechtgestutzten Ausgabe des Dalālat al Ḥāirīn durch Munk. Dabei fehlt dieses Zurechtstutzen häufig da, wo es konsequenterweise hätte dasein sollen. Die vorhandenen autographischen Stücke Maimonides' zeigen deutlich, dass auch er sich in orthographischer Beziehung gelegentlich gehen liess. Um sich maghrebinische Eigenarten anzugewöhnen, brauchte er, wie Verf. annimmt, nicht erst lange Reisen zu machen. Er war darin grossgezogen. Denn die arabischen Schriften der Juden Spaniens zum mindestens vom 12. bis 14. Jahrhundert sind voll maghrebinischer Formen. Dahin gehören Bildungen wie אלמשריניה Dal. II fol. 4ʳ Z. 1 (von Munk verbessert) und sonst in Maimonides' Schriften. Dahin gehört ferner die ausgedehnteste Anwendung der Vokalbuchstaben אוי zur Bezeichnung kurzer Vokale (vgl. JRAS. 1891 p. 306). Verf. hat diese Erscheinung häufig missverstanden. Dies ist z. B. der Fall mit בקאת, welches durchaus keine „Femininform mit langem *ā*" ist. Ähnlich ist תבאין zu beurteilen, wo statt VI (mit Recht von Nöldeke beanstandet) V zu lesen ist. Hier noch ein paar Beispiele: s. v. عزى ist II statt III zu lesen; Dal. I fol. 32ʳ Z. 10 ואנעזאל, aber Cod. Loewe (den Schreiber dieser Zeilen seinen „Kritischen Bemerkungen etc." ausschliesslich zu Grunde gelegt hat) ואנעזל. Dal. II fol. 59ᵛ Z. 7 v. u. zu lesen כצץ. Munk fand כציץ, woraus

er unter Hinzufügung von א einen Accusativ machte. Genau dasselbe ist der Fall mit Formen wie תגּריה̈, welche in HSS. zuweilen mit יי geschrieben, während die beiden Punkte über ה fortgelassen sind. Das eine י ist aber nichts als mater lectionis. Eine Form תגריּה̈ kommt nicht, wie Verf. irrtümlich meint, „unzählige Mal“ bei Maimonides vor, sondern nur in mehreren HSS. und Munks Ausgabe, und er rügt daher mit Unrecht die von mir verlangte Streichung des Tašdīd. In Cod. Loewe sind sämtliche Stellen dieser Art mit nur einem י (also תסריה̈, תעזיה̈ u. s. w.) geschrieben. Verf. hat auch die von ihm angeführte Bemerkung Spitta's missverstanden; denn von einem Tašdīd ist dort gar keine Rede. — Für מכּאלה̈ (p. 39) liest Cod. Loewe מכּלאה̈, was sehr gut zu hebr. המסורים passt (bereits verbessert in „Krit. Bem. z. St.“, vgl. auch Chazari 192, 24 und Arab. Chrestom. 78, 17). סלביּה̈ „negative (Attribute)“ Chazari 70, 13. סקף VII „unter demselben Dache weilen“ Chrestom. 81, 17. Der Paragraph סמח VI ist zu streichen, da א *m. l.* ist. Cod. Loewe hat in allen Fällen תסמח. Zum Hebraismus טבל cf. Chrestom. 18, 24. Zu קטעיה̈ (p. 94) lies „das Ms.“ statt „ein“. ענד III hat in der angezogenen Stelle die gewöhnliche Bedeutung „bestreiten“, cf. J. T. חלקו, Al Ḥarizi חולקים.

H. Hirschfeld.

Geschichte von Sul und Schumul, unbekannte Erzählung aus Tausend und einer Nacht. Nach dem Tübinger Unikum herausgegeben von Dr. C. F. Seybold. XVII u. 104 S. in 4⁰; dazu: *dasselbe aus dem Arabischen übersetzt von demselben.* VII u. 94 S. in 4⁰. Leipzig (M. Spirgatis) 1902; in 2 Teilen.

Wir müssen dem Verf. aufrichtig dankbar dafür sein, dass er uns eine genaue Kenntnis einiger bisher nicht gewürdigter Stücke der seit 1864 für die Tübinger Universitätsbibliothek erworbenen Wetzsteinschen Sammlung arabischer Handschriften ermöglicht und die wichtigsten derselben durch Textausgabe und Übersetzung allgemein zugänglich macht. Auf die Herausgabe der Drusenschrift *Kitâb al-nuḳaṭ wal-dawâ'ir* (1902) hat der emsige Eifer des Verf. noch im selben Jahre die im Titel dieses Aufsatzes verzeichnete verdienstliche Arbeit in 2 Teilen rasch folgen lassen. Das Gerippe der ihren Gegenstand bildenden Erzählung lässt sich ungefähr in folgendem kurz darstellen. Dem jemenischen Jüngling Sûl wird seine Braut durch Dämonen entführt. Er sieht im Traum, dass sie als Nonne eingekleidet verborgen gehalten wird und macht sich, durch diesen Wink geleitet, auf, in den Klöstern im 'Irâḳ, Syrien und Ägypten nach ihr zu forschen. Überall beschwört er, der

Muhammedaner, die Oberen der Klöster mit Schwüren bei heiligen Personen der christlichen Kirche, ihm Kunde vom Aufenthalt der Geliebten Šumûl (69, 7 شمولة) zu geben. Nach langer vergeblicher Fahrt trifft er, im Zusammenhang mit einigen ritterlichen Episoden, welche dem schwermütigen Liebhaber Gelegenheit bieten, sich als tapferen Helden zu erweisen, in Ägypten mit dem Exmuslim Nabhân zusammen, der infolge einer romantischen Liebesaffaire erfolglos zum Christentum übergetreten war und nun seinen jugendlichen Leichtsinn als Mönch verbüsst. Durch ihn wird Sûl mit dem machtvollen Scheich Abû Falâḥ bekannt, durch dessen Hilfe er ins Land Hind und Sind gelangt und in die (auch aus anderen Volkserzählungen sattsam bekannte) *madînat al-saḥara* geleitet wird, bei deren König er durch seine schönen Gedichte Beifall findet. Der König des Zauberlandes erkundet mit Hilfe seiner ʿAfârît den Aufenthalt der Šumûl, die im Reiche des Iblîs bewacht wird, wohin sie das für Sûl in Liebe entbrannte Ǵinnmädchen Nahhâda aus Eifersucht entführt hatte. Die Reise nach und in diesem Reiche sowie alle Erlebnisse in demselben geschehen mit Anwendung der in solchen Erzählungen häufig geschilderten Zauberwerke[1]). Auch Iblîs selbst wird durch die schönen Gedichte des Sûl günstig für ihn gestimmt und auf seinen Befehl muss Nahhâda die Braut herausgeben. Die Liebenden werden nun endlich vereinigt; auch Nahhâda geht nicht ganz leer aus.

Ich kann Seybold nicht beistimmen, wenn er dies bisher völlig unbekannte Märchen, das er auf Grund einer Tübinger HS. aus dem XIV. Jahrh. hier zuerst veröffentlicht, als eine dem Rahmen der 1001-Nacht zugehörende Erzählung betrachtet. Die Einteilung in Erzählungsabende, mit der Einführung der Šahrazâd als Erzählerin und des Königs als Zuhörer, erscheint — wie Seybold selbst im Vorwort hervorhebt — bloss ungefähr im ersten Drittel der Erzählung (auch hier ist die Übergangsformel stets in verkürzter reimloser Form angewandt وادركت شهرزاد الصبح فسكتت عن الحديث, vgl. auch die schroffe Abbrechung mitten im Satze bei

1) Bei dieser Gelegenheit finden wir die Beschreibung eines *ḍarb al-mandal*-Zaubers (89, 10); durch Räucherung aus talismanischen Gefässen und das durch einen Zauberstab verursachte Sieden des Wassers im Teich werden für Sûl die heimatlichen Stätten und Personen vorgezaubert. Über Mandal-Zauber vgl. Lane, Manners and Customs (5. ed. 1871) I, 338; Abbate Pascha: Le Fataa(!) el Mandel en Egypte (Bulletin de l'Institut égyptien 1885, 370): „un cercle tracé par un magicien ou sorcier, à l'intérieur duquel il reste pour prier et appeler les esprits, pour leur domander des questions, par lesquelles on découvre des personnes, des objects, des événements inconnus". In einer jüdischen Stelle, bei Harkavy, Zeitschr. für hebr. Bibliographie 1897, 182, werden اصحاب المندل (d. h. בעלי הפתוך) genannt „Leute, die vorgeben, hinter einem Vorhang mit Todten zu sprechen". Wir ersehen hieraus, dass man mancherlei Zauberübungen mit dem Worte *mandal* bezeichnet. Vgl. Vollers, ZDMG. 50, 651.

dem Worte مِن 18, 7); sie macht den Eindruck späterer Auftragung, die der Redaktor nicht über die ganze Erzählung durchgeführt hat; erst ganz zum Schluss besinnt er sich wieder auf die Śahrazâd und den König. Von S. 39 an ist wieder durchgängig der Râwî in Thätigkeit (قال صاحب الحديث 39, 20; 67, 4. قال الراوى 45, 15; 46, 13; 47, 8; 66, 14 u. a. m.), der die Geschichte nicht mehr einem König (ايّها الملك السعيد), wie in TEN., sondern einem grösseren Zuhörerkreis erzählt, den er gewohnheitsgemäss auch von Zeit zu Zeit apostrophiert (يا سادة 30, 13; 78, 5. 18; 87, 8; 88, 18 u. a. m.) und der sich bei längerer Unterbrechung des Hauptthemas auf die Aufnahme des Fadens der Grunderzählung besinnt (وعُدنا الى سياقة الحديث 67, 11). Diese ursprüngliche Form scheint im ersten Drittel erst später zu gunsten des Śahrazâd-Motivs getilgt worden zu sein.

Seybold hält mit vollem Recht Syrien für die Heimat der Erzählung; er folgert diese Annahme neben anderen Zeichen zumeist aus den geographischen Gebieten, innerhalb deren sich der Erzähler mit grösserer Sicherheit bewegt. Er ist in der That in syrischer Topographie besser orientiert als in der mesopotamischen, dem Schauplatz des ersten Teiles seiner Erzählung. Freilich zeigt er sich auch in der nächsten Umgebung Kairos als gut unterrichtet (70); aber es sind da nur ganz wenige Punkte, die er nennt. Die kirchlichen Momente, die er erwähnt, müssen nicht gerade auf Syrien weisen; sie gehören der allgemeinen Nomenklatur des arabischen Christentums an. Ebensowenig möchte ich für die tolerante Gesinnung des Erzählers den Umstand in Anspruch nehmen, dass der „Muslim Sûl sich ganz auf christlichen Standpunkt stellt, wenn er die Mönche ansingt“ (Text, Vorwort VIII). Dies ist gangbare Manier in solcher Erzählungslitteratur, so oft verliebte Leute Anreden an christliche Personen in Form von Schwüren vorbringen. Hingegen kann die vom Erzähler beabsichtigte humoristische Nuance in der oft ganz unsinnigen Häufung christlicher Heiligennamen sowie dogmatischer und liturgischer Termini bei solcher Gelegenheit nicht übersehen werden. In Liebesliedern an christliche Personen finden wir solche Schwurgedichte ungemein häufig. Ein altes Beispiel ist Aġ. XX, 87 Bekr b. Chāriǵa: يتعشّق غلامًا نصرانيًّا يقال له عيسى ابن البراء العباديّ الصيرفيّ وله فيه قصيدة مزدوجة يذكر فيها النصارى وشرائعهم واعيادهم ويسمّى دياراتهم ويفضّلهم (vgl. auch Aġ. XVII, 129). Das in der Litteratur berühmteste Specimen dieser Gattung ist das Liebesgedicht des Mudrik b. ʿAlî al-Śejbânî

an den Christenknaben ʿAmr ibn Juḥannâ (Ibn Ḥaǵǵa, Ṯamarât al-aurâḳ I 324 ff.), zu dem Ṣafî al-dîn al-Ḥillî (Dîwân ed. Damaskus 1300, 308 ff.) ein tachmîs gekünstelt hat, das auch Dâwûd al-Anṭâkî seinem Tazjîn al-aswâḳ (lith. 1279) 325—332 einverleibt und mit einer Erklärung der darin vorkommenden مصطلحات دين النصرانيّة begleitet hat (ibid. 332—339). Ein interessantes Produkt solcher Schwurpoesie bietet auch das dem Abû Nuwâs zugeschriebene كتاب الفكاهة والائتناس (Kairo 1316) 80, 10—32, wo durch 22 Zeilen ähnliche christliche Schwüre gehäuft werden (im Dîwân ed. Âṣâf, 1898 habe ich dies Gedicht nicht gefunden), ebenso wie derselbe Dichter (ibid. 78) in einer Anrede an einen Maǵûsî-Knaben die Terminologie der parsischen Religion aufrollt:

بما يتلون فى البستاق (ed. البسياق) زمرا
كتاب زرود داعية المجوس
بحق المهركان ونوكروز (so) الـخ

Es sind dies ungefähr dieselben Eidesarten, die man in den Erzählungen die Christen selbst schwören lässt; freilich (besonders im ʿAntarroman) nicht ohne die Absicht, die Heiligtümer der Naṣârâ zum Gegenstand des Spottes zu machen. Allerdings ist es auch leicht begreiflich, dass die Namen von christlichen Heiligen unter den Händen von muslimischen Abschreibern, denen diese Specialität nicht eben geläufig ist, nicht wenig Verstümmelung erleiden, und es wird wohl schwer sein, die Korruptelen شمخا und جلمود 24, 9 zu identificieren.

Dass der Sprachcharakter der vorliegenden Recension den Stempel einer bestimmten Dialektprovinz an sich trägt, habe ich nicht herausfühlen können. Die Diktion der Erzählung scheint sich in dem in grammatischer Beziehung ziemlich freien und sorglosen Schriftarabisch dieser Gattung zu bewegen, in dem auch sehr häufig Vulgarismen (ايش u. s. w.) gangbar sind, jedoch ohne eine grelle provinzielle Farbe aufzuweisen, die auch am geschriebenen Text mit dem Auge wahrzunehmen wäre. Ein Kenner der Dialektfeinheiten hat jedoch auch aus der Sprache den Eindruck der specifisch syrischen Herkunft der Erzählung empfangen (briefl. Mitteilung); es wäre interessant, die speciellen Nachweise dafür zu erhalten. Auf einige orthographische, grammatische und lexikalische Eigentümlichkeiten hat Seybold im Anhang zum Textbande XII—XVII hingewiesen. In lexikalischer Beziehung hat mich noch interessiert, dass دين hier (24, 17) in der Bedeutung von Schwur gebraucht wird (vgl. Socin, Dîwân aus Centralarabien, Glossar s. v.) Bemerkenswert scheint mir noch in syntaktischer Beziehung der Ge-

brauch der 3. statt der 1. Person 74, 2 (Übersetzung 67, 9) „bis dass Gott in seinem Ratschluss über mich verfügte und ihn (d. h. mich) von der Religion Muhammeds abbrachte und ihn (d. h. mich) in die christliche Religion einführte“ (وردّه .... وأدخله). Die muhammedanische Feder scheint sich gesträubt zu haben, solche Aussagen in erster Person niederzuschreiben. Aus demselben Grunde wird auch 79, 14 (Übers. 72, 14) von der 1. Person auf die 3. übergesprungen. „Sodann banden sie einen Gürtel um meinen Körper, bekreuzten sein (d. h. mein) Gesicht und es trat der Vater des Mädchens vor und tauchte ihn (d. h. mich) in das Taufwasser“ (an letzterer Stelle hat Seybold in der Übersetzung die 3. Person beibehalten); eine Erscheinung, die Nawawî zu Muslim I 162 mit den Worten charakterisiert: صرف الحاكى الضمير عن نفسه تصاوُنا عن صورة إضافة السّوء الى نفسه, oder bei ähnlicher Gelegenheit Ibn Ḥaǵar al-Hejtamî, Fatâwî ḥadîtijja (Kairo 1307) 101, 9 v. u.: أن يُؤتَى بضمير الغائب لا المتكلّم مباعدةً من النّطق بهذا اللفظ القبيح; vgl. Abhandl. zur arab. Phil. II p. CV. Dadurch ist auch die Bemerkung Seybolds XVII 2 erledigt.

Ich erlaube mir hieran einige Vorschläge zu Text und Übersetzung anzuschliessen:

9 ult. منسوبٌ l. منسوبٍ; danach zu übersetzen (10, 13): „du fragst nach einem Mond .... der in seiner Fülle ist (*ḥâl*)‘ bezogen (nämlich das Attribut des Vollmondes wird bezogen) auf ein menschliches Wesen“. منسوب ist *ṣifa* zu بدرٍ. — 12, 2 Anm. 1. Das natürlichste scheint, in Rücksicht auf die folgende Lokalisierung, مالق in بالس zu emendieren. Seybold meint, dass in diesem Falle bei dem folgenden Ortsnamen eine Verwechslung mit سميساط Samosata anzunehmen wäre. — 13, 8 غدر l. غدْرًا. — ibid. 18 أزعمُ l. أعْزِمُ und zu übersetzen (14, 18): „durch einen Tod, der mich zurückhält von dem, was ich mir fest vorgesetzt habe“. — 19, 16 von Gott: ولا يجاوَز فى عدّ ولا عددٍ „über den nicht geht eine Zahl“ (18, 13); ich glaube: يُحاوَز für يُحاز „der nicht zusammen-

gefasst, begrenzt werden kann durch Zahl". — 37, 14 وكما l. وَلَمّا, zu übersetzen (34, 10 v. u.): „und noch sind seine Wangen unbeschrieben" d. h. bartlos. — 59, 14 فمنع, die Ergänzung zu فما منع scheint passender als die Emendation فمنح. — 63, 10. Nach بعل ist sicherlich das unerlässliche جَعَل wegen graphischer Ähnlichkeit ausgefallen: وإن كانت صاحبة بعل جعل عليها العين. — 65, 1 على l. عليها. — 70, 6 هاجًا l. هائمًا. — 72, 5 وعَوْدُ . . . وِصالى مُوَفَّقٌ رَطْبِى, übersetzt (65, 22): „und meines Zusammenseins Wiederholung war unvorhergesehen, immer neu". Hier stört zunächst مُوَفَّقٌ das Metrum, wo – ⏑ – erfordert wird. Ich lese: وعُودُ وِصالى مُونِقٌ d. h. „das Holz meiner Verbindung (mit der Geliebten) war blühend und frisch". — 75, 2 الفرج l. الفرح. — 77, 10 وغُيَّرْ شانى l. وغَيَّرَ. — Nichtvermerkte Druckfehler: 9, 8 (l. تخبَّر), 14, 8 (l. ويرد), 48, 11 (l. القبائل).

Auch zur Übersetzung erlaube ich mir einige Vorschläge zu machen:

3 ult. „und der Gesetzeskraft des Evangeliums". وأحكما, geht hier vom Begriff des مُحْكَم, des zweifellos Verständlichen in den Offenbarungsschriften aus; daher: „was das Evangelium enthält und in unzweideutigen Ausdrücken ausspricht", vgl. in dem christlichen Schwur Tazjîn al-aswâḳ 331, 2:

بحق ما فى مُحْكَمِ الانجيل من مُحْكَم التحريم والتحليل .

— 11, 22 „und sein verschiedenartiges Verhalten" (وتصرّفه فى خلقه 11, 9); richtiger: „und sein unbeschränktes Schalten über seine Geschöpfe". — 32, 11 v. u. „den pursten Wein aus der Tonne". Der Wein selbst wird بنت الدنان genannt (Ibn al-Aṯîr, Muraṣṣaʿ 99, 10). — 42, 13: „Wandertaube, du seufzst und hast doch niemand, getrennt von dir, den du vergessen müsstest". Ich möchte den Anfang des Gedichtes 46, 6 anders fassen: „O Vogel, singe! (freilich غنّا des Textes im Sinne von غنّى) warum bist du so vereinsamt (ما لك vgl. Jon. 1, 6)? Hast du etwa (das Singen) ver-

gessen, oder hält dich ein anderes Hindernis zurück?" — 46, 7 „Schrecken des Sonnenaufgangs"; هول المُطَّلَع (so zu lesen 51, 9) ist „Schrecken des jüngsten Gerichtes", vgl. LA. s. v. طلع, X 109: وفى حديث عمر أنّه قال عند موته لو أنّ لى ما فى الارض جميعا لافْتديتُ به من هول المُطَّلَع يريد به الموقف يوم القيامة وما يُشْرِف عليه من امر الآخرة عقيب الموت. — 53 penult. sowie 57, 17 statt: „behielt .... im Auge" muss es heissen „stellte Laurer (عين) auf". — 60, 7 (Text 66, 14) „Lass stehn den Grund, worauf wir können bauen". بنائنا ist hier kaum richtig; ich vermute فنائنا: „Lass ab davon, was der Grund unseres Verderbens ist, damit wir wieder u. s. w." — 66, 21 (Text 73, 4 وتحرّم بزادى) ist nicht „beginn meine Kost dir schmecken zu lassen" sondern: „werde mir unverletzlich dadurch, dass du von meiner Nahrung issest". Es ist damit die حُرمة المواكلة gemeint (Ǵâḥiẓ, Buchalâ 155, 5), vgl. تحرّمت بطعامكى (Baihaḳî ed. Schwally 190, 8). — 70, 2 verwundet l. verändert. — ibid. 4 „Reize"; المعانى des Textes muss hier als Gegensatz von صورة, der äusseren Form, verstanden werden; also: die Seelen, das innere Wesen der Menschen. — 75, 20: „Allerdings mein Herr, aber was ich einen Dichter sagen hörte, sollte mir länger nicht gelten". Der Text (83, 5) erfordert m. E. folgende Übersetzung: „Allerdings mein Herr (habe ich Geduld gelobt), doch bis zu einem gewissen Ziel (لانقطاع, endlich muss die Sache ein Ende haben); hast du nicht gehört, was der Dichter sagt ...."

Die Tübinger Bibliothek besitzt noch eine, mit farbigen Illustrationen geschmückte, Sonderrecension, des in die TEN eingefügten Romans ʻOmar al-Noʻmân (ed. Bûlâk 1279, I 194—419), die älteste Handschr. (aus dem XV.—XVI. Jahrh.), die für diesen umfangreichen Teil des Werkes nachgewiesen werden kann. Seybold bereitet nebst der Edition des Stückes eine kritische Untersuchung über diesen wertvollen Schatz seiner Universität vor, wodurch die von Zotenberg auf diesem Gebiet inaugurierten und von Chauvin geförderten vergleichenden Studien weiter geführt werden sollen. Auch dafür kann er des Dankes der Fachgenossen sicher sein.

I. Goldziher.

Die Aramaismen im Alten Testament untersucht von E. **Kautzsch**. *1. Lexikalischer Teil.* Hallisches Osterprogramm. Halle 1902. (V und 111 S. in Octav.)

Bei den mancherlei Berührungen, welche die Israeliten von Alters her mit Aramäern hatten, mögen aramäische oder durchs Aramäische gegangene babylonische Wörter schon früh ins Hebräische gedrungen sein, ohne dass wir sie noch mit einiger Sicherheit als Fremdlinge erkennen könnten. Denn der Fall, dass die Lautgestalt sie als solche kennzeichnet, wie in טען = dem echt hebräischen צען ظعن, ist selten, und den altaramäischen Wortschatz übersehen wir nicht. Die Zahl der aramäischen Wörter nahm im Hebräischen schon gegen das Ende der Königszeit zu, mehr noch in und nach dem Exil und vollends in der Zeit, wo das Aramäische allmählich die lebende Sprache der Juden in Palästina ward, das Hebräische nur heilige und Schriftsprache blieb. Aber im Einzelnen ist auch hier vieles dunkel. Dass ein Wort im Hebräischen[1]) und auch im Aramäischen in derselben Bedeutung vorkommt, entscheidet noch durchaus nicht dafür, dass es erst aus diesem in jenes gekommen sei. Wahrscheinlicher wird das allerdings, wenn es sich nur in notorisch jungen Theilen des A. T. findet. Aber das Alter mancher Schriften oder Abschnitte steht nicht fest, selbst wenn heutzutage darüber unter den kritischen Forschern so ziemlich eine Meinung herrschen sollte. So kann ich mich auch jetzt noch nicht davon überzeugen, dass der s. g. „Priestercodex“ mit dem ganzen genealogischen, chronologischen und erzählenden Gerüste von Gen. 1, 1 an ganz spät sei, halte ihn vielmehr immer noch für eine Vorlage Ezechiels. Übrigens hat auch der, welcher dies ganze Werk ins 5. oder 4. Jahrhundert setzt, zu bedenken, dass der rituelle Ausdruck, der darin herrscht, aus alten Zeiten stammen wird. Ferner scheinen mir wenigstens einige Psalmen älter zu sein, als man jetzt meistens annimmt. Und erst recht kann ich in meinem skeptischen Sinn nicht die vollendete Sicherheit theilen, womit man Schriften, die ohne Zweifel durch manche Hände gegangen sind, ehe sie die uns bekannte Gestalt erhielten, bis ins Kleinste ihren Verfassern zutheilt. Ferner ist es mir nicht so gewiss, dass diese und jene Stelle in den Propheten, die auch ganz prophetischen Stil zeigt, als später Zusatz oder gar als „Glosse“ zu betrachten sei, bloss weil sie der Theorie irgend eine Schwierigkeit macht. Auf alle Fälle muss man sich vor dem Circulus vitiosus hüten: „die Stelle ist jung, denn sie enthält einen oder mehrere Aramaismen“ und „das Wort oder die Wörter sind aramäisch, denn die Stelle ist jung“.

---

1) Unter „hebräisch“ schlechtweg verstehe ich hier immer die Sprache des A. T.

In der sorgfältigen Untersuchung, die uns Kautzsch hier bietet, kommt ein solcher Trugschluss allerdings kaum vor. Aber mit grösserer Bestimmtheit, als ich für zulässig halte, urtheilt er doch oft. So glaubt er auch im Hebräischen die Scheidung zwischen eingebürgerten Lehnwörtern und Fremdwörtern ziemlich weit durchführen zu können. Ist nun aber die Grenze zwischen diesen beiden Classen schon z. B. im Lateinischen und Deutschen fliessend[1]), so ist sie für uns mit unsrer geringen Kenntniss des Hebräischen in sehr vielen Fällen gar nicht mehr zu erkennen, wenn wir auch bei einigen Wörtern wie z. B. פֶּחָה mit Sicherheit annehmen können, dass sich die Schriftsteller, die sie gebrauchen, ihrer Fremdheit bewusst waren.

Bei dem mässigen Umfange der erhaltenen hebräischen Litteratur, von der wieder grosse Stücke ziemlich einartig sind, ist uns jedenfalls ein grosser Theil des althebräischen Wortschatzes unbekannt. Wenn wir nun auch nicht anzunehmen brauchen, dass die Sprache Israels an Synonymen so reich gewesen sei wie die arabische, so ist doch eine ziemliche Fülle solcher vorauszusetzen. Von diesen wird, wie im Arabischen, manches im gemeinen Leben zurückgetreten, in der Poesie aber theils öfter, theils seltener gebraucht worden sein. Ich halte es somit noch immer nicht für ausgeschlossen, dass eine Anzahl von Wörtern im Hiob und in den Proverbien, die als Entlehnungen aus dem Aramäischen gelten, doch gut hebräisch sein mögen. So vielleicht עָרוֹד „Wildesel" als Synonym zu פֶּרֶא, vrgl. عَرْد „(zahmer) Esel" Ǧāḥiẓ, Bajān 1, 130, 16 = Masʿūdī 3, 373, 3 (in dem alten, die Jemenier verhöhnenden Spruch). Ich betone aber, dass ich das nur als eine M ö g l i c h - k e i t hinstelle. Dass im Hiob auch aramäische Wörter vorkommen, ist ja schon durch חקק mit aramäischer Lautform sicher; hebräisch müsste dieses *שׂקק heissen.

Mit grösserer Bestimmtheit erkläre ich das schon aus sehr alter Zeit belegte מִלֵּל Gen. 21, 7 und מִלָּה (2 Sam. 23, 2) für echt hebräisch; cfr. أَمَلَّ und أَمْلَى „dictieren". Es ist Synonym zu דבר wie גבר zu אִישׁ, פעל zu עשׂה[2]). — So auch קרב „Krieg"

1) Dass *philosophus*, *periodus* Fremdwörter waren, musste jeder halbgebildete Römer wissen, während der fremde Ursprung von *trutina*, *lorica* vergessen war. Ob aber z. B. *corona* als „Fremdwort" oder als „Lehnwort" empfunden wurde? — Unter den eingebürgerten deutschen Wörtern, die Kautzsch S. 9 aufführt, sind doch einige, die durch ihre Betonung oder sonst noch einigermaassen den fremden Ursprung kund geben; völlig verwischt sind dessen Spuren u. A. noch in T i s c h, K o p f, S c h ü s s e l, K e s s e l, E s e l, K o h l, K i s s e n, M a u e r, — k o c h e n, d a u e r n, d i c h t e n, s e g n e n — s i c h e r, f e i n.

2) Auch der Plural מִלִּים k a n n echt hebräisch sein. Auf keinen Fall ist von Bedeutung, dass im Hiob mehrmals מִלִּין geschrieben wird; in einem so arg verdorbenen Text wird man doch nicht in solchen Kleinigkeiten genau

2 Sam. 17, 11, bei dem wir natürlich nicht nöthig haben, die überlieferte aramäische Vocalisation für die Aussprache des Verfassers zu halten[1]). — Wem es, wie mir, noch sehr zweifelhaft ist, dass das Lied des Hiskia Jes. 38, 9 ff. aus später Zeit stammt, der wird auch Bedenken tragen, שִׂבֵר als aramäisches Lehnwort anzusehen[2]). — נכסים „Habe" nehme ich wegen Jos. 22, 8 als hebräisch in Anspruch. Da steht בנכסים רבים parallel zu במקנה רב מאד; wer sollte wohl einen solchen Zusatz gemacht und auch das ו vor במקנה hinzugefügt haben? Wenn, wie allerdings wahrscheinlich, נכסים, assyr. *nikāsu*, ܢܶܟܣ̈ܐ ursprünglich „Schlachtvieh" bedeutete, so muss es ein sehr altes Wort sein aus der Nomadenzeit der Völker, die später wesentlich Ackerbauer waren und von Pflanzenkost lebten[3]). — Das mehrfach in wahrscheinlich vorexilischen Stellen vorkommende נחת „absteigen" kann auch althebräisch sein[4]). Jes. 30, 30 lasse ich dabei allerdings aus dem Spiel, nicht weil ich auch die ganze, mich ziemlich alterthümlich anmuthende, Stelle dem Jesaias abspräche, sondern weil ich an der richtigen Überlieferung von נחת זרועו Zweifel habe. — Nicht erwiesen ist mir der aramäische Ursprung von מוך, מכך. Ob die erstere Wurzelform überhaupt im Aramäischen vorkommt, ist nicht sicher; syrisch ist sie nicht. Freilich können wir auch nicht wissen, ob die hebräischen מך, ימך, wie doch wohl ursprünglich geschrieben war, als Formen 'ע״ו gesprochen wurden. — חדה „sich freuen"[5]) kommt an zwei Stellen vor, die ohne einen Gewaltact nicht in späte Zeit gesetzt werden können, Ex. 18, 9 und Ps. 21, 7; dass der Psalm einem wirklichen König von Juda gilt, kann nur Voreingenommen-

---

die Hand des Verfassers sehen wollen. Darauf, dass in der Mesa-Inschrift der Pl. auf ן ausgeht, lege ich in dieser Frage weniger Gewicht.

1) Die jetzt allgemein angenommene Emendation בְּקִרְבָּם kann ich nicht für richtig halten. Ob die LXX wirklich so gelesen haben, steht sehr dahin; sprachen sie בְּקָרָב, so konnten sie ein *αὐτῶν* von sich aus hinzufügen.

2) صبر heisst „binden" und hat wirklich nichts mit שִׂבֵר zu thun. صَبَرَ „ausharren" ist erst Verkürzung aus صَبَرَ نَفْسَهُ, das noch manchmal vorkommt.

3) Dass von נכסין die Bedeutung „Schlachtvieh, Heerden" dem Aramäischen noch „ganz geläufig" sei, nimmt Kautzsch mit Unrecht an. An den beiden Targumstellen, die Levy dafür hat, giebt es מקנה wieder, das der Uebersetzer einfach als „Habe, Besitz" auffasst.

4) Das Arabische hat für die allgemeine Bedeutung „absteigen" نزل, انحدر und حطّ, während ورد (ירד) mehr specielle Bedeutung angenommen hat wie im Hebräischen נזל.

5) Vielleicht = خدى, وخد „rennen", das ursprünglich „hüpfen" bedeuten mochte; cfr. *exultare*.

heit leugnen. Wir dürfen also auch dies Verbum unter die gut hebräischen zählen. — Bei der nahen Berührung von „prüfen" und „erwählen" glaube ich nicht, dass man בחר in jener Bedeutung für aramäisch halten muss, ebenso wenig wie umgekehrt das aramäische בחר ein Hebraismus zu sein braucht; vrgl. Mandäische Gramm. 311 Anm. 1. Bei Beduinen der syrischen Wüste lebt noch بَحَّر „genau betrachten" ZDMG. 22, 75, 9. 83, 9 (122. 148). — קִנְיָן halte ich namentlich wegen Gen. 34, 23 und רגש wegen Ps. 2, 1 für echt hebräisch. — Für „Vollmond" müssen die Israeliten, bei denen die echten Mondmonate eine so grosse Rolle spielten, doch ein Wort gehabt haben. Warum soll das nicht כסא sein, bloss weil das auch aramäisch ist? — גִּיר könnte immerhin von שִׂיד materiell verschieden und also auch so gut althebräisch gewesen sein als wie dieses[1]).

Einige von Kautzsch aus dem Aramäischen abgeleitete Wörter haben in dieser Sprache, soweit wir sie kennen, nicht die hebräische Bedeutung. חַף heisst im Aramäischen nicht „rein" wie Hiob 33, 9. Die Wurzel חוף, חפף „reiben" lässt sich nicht bloss im Aramäischen (ܚܳܦ, ܚܽܘܦܳܐ, ܚܽܦܳܐ) nachweisen, sondern auch im Arabischen (حافّة, حافة) und im Hebräischen (חוף; vrgl. den Stadtnamen חיפא, حَيْفاء[2]). — טפל, dessen Grundbedeutung allerdings „ankleben" sein wird, hat weder im Jüdisch-Aramäischen, noch im Syrischen, noch im nachbiblischen Hebräisch die Bedeutung wie in den Bibelstellen[3]). — כְּתֹבֶת „Tätowierung" kommt im Aramäischen nicht vor; im nachbiblischen Hebräisch ist es dem A. T. entlehnt. — התוה „kränken" kennt das Aramäische nicht. Im Syrischen heisst ܬܘܳܐ

---

1) Das aramäische Wort ist nur in palästinischen Texten nachgewiesen. Für جير hat Dozy eine Anzahl Belege. Der Palästinenser Muqaddasī hat dafür جبل. Das Verbum جَيَّر „mit Kalk bekleiden" Agh. 19, 144, 19; Jāq. 2, 234, 18, aber auch äthiopisch ገየረ. Sollte das Wort am Ende doch gemeinsemitisch sein? Die seltsame Form جَيّار (Kāmil 58, 8) belegt Gauh. aus Achṭal; die Ausgabe hat da freilich 113, 7 وَأَجّار für وَجَيّار.

2) Verhält sich der Vocal der ersten Silbe zu einem ursprünglichen ō wie der in יֵשִׁיב, מישא (wenn diese nachbiblische Namensform direct aus מֹשֶׁה)?

3) Die Wurzel auch in تَطَفَّل „schmarotzen", dessen Herleitung von einem Manne Namens طُفَيْل natürlich keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat.

und im Jüdisch-Aramäischen חתא nur „bereuen“[1]). Woher hat Kautzsch das wunderbare syrische *tuwān* „Bekümmerniss“? — Ebenso wenig sind die hebräischen Bedeutungen von שרירים und שרירית im Aramäischen nachweisbar, so beliebt die Wurzel da ist[2]). — Bei כמן wäre wenigstens zu bedenken, dass das im Aramäischen nur in der Bedeutung „Hinterhalt legen“, nicht vom Verstecken zum Schutz, zur Aufbewahrung steht. Somit könnte מכמנים doch hebräisch sein; aber auch mir ist Browne's Vermuthung wahrscheinlich, dass das aus מטמנים verschrieben sei.

חֹרִים für aramäisch zu halten, verbietet m. E. die völlige Uebereinstimmung mit حُرّ[3]), während das aramäische ܚܐܪܐ abweicht. Das targumische חורין ist Hebraismus.

Dass הֵן „wenn“ eine aramäische Form ist, versteht sich von selbst, aber in der Mehrzahl der von Kautzsch S. 26 angeführten Stellen sehe ich nicht die Conditionalpartikel, sondern die Kurzform von הִנֵּה (wie لَ . . . إِنْ zu إِنَّ).

Sehr vorsichtig muss man mit der Annahme von Aramaismen bloss auf Grund der Punctation sein. Wer sagt uns denn, dass schon die Schriftsteller יְצָק, יְקָר (= وَقَار), כְּתָב, סְפָר gesprochen haben? Als die betreffenden Werke abgefasst wurden, sprachen zudem vielleicht auch die Aramäer den ersten Radical in solchen Bildungen noch mit einem vollen Vocal. So könnte man denn auch das noch nicht angetastete שְׁאָר fürs Aramäische in Anspruch nehmen, wo sein Reflex שְׁאָר, שְׁיָר, ܫܚܪܐ[4]) wenigstens vorkommt, was von יְצָק und סְפָר nicht einmal gilt. — השמעות Ez. 24, 26 wäre dann ein, allerdings starker, Aramaismus, wenn es sicher stände, dass der Vocalbuchstabe vom Propheten selbst herrührte. Schrieb er aber, wie wahrscheinlich, השמעת, dann lag eine Aussprache הַשְׁמָעַת wie הַכָּרַת Jes. 3, 9 nahe. — Möglich ist wenigstens, dass הַחֲנֻיוֹת Jer. 37, 16 mit Rücksicht auf das bekannte חָנוּת ܚܢܘܬܐ

1) Das Targum zu den Proverbien kommt hier nicht in Betracht, da es ja nur eine wenig geänderte Transscription aus der Peschīṭā ist.

2) سَرِير „Gestell“ wird hierzu gehören, und wohl auch سَرَّ „erfreuen“ (resp. سُرَّ „sich freuen“).

3) Adjective dieser Form sind sehr selten. Ich kenne nur noch مُرّ und dessen Gegensatz حُلْو, sowie جُدّ Sib. 2, 213, 20. 343, 8.

4) Das syrische Wort nur durch die Glossare bezeugt; es bedeutet da „Abfall“.

falsch punctiert ist und dass hier eigentlich eine andre Ableitung von חנה vorliegt (cfr. מַחֲנֶה).

Bei einigen Wörtern, deren Gestalt oder Bedeutung ganz unsicher, ist die Annahme aramäischer Herkunft sehr misslich; ich meine יאתה Jer. 10, 7; שגשג Jes. 17, 11; יהב Ps. 55, 23[1]); פסג Ps. 48, 14[2]).

Einen einfachen Schreibfehler sehe ich in חד Ez. 33, 30. Auch ein Glossator hätte doch nicht חד את אחד geschrieben.

Im Anhang giebt Kautzsch eine lange Liste von Wörtern im A. T., die von Andern für aramäisch gehalten worden sind, deren aramäische Herkunft aber nach seiner Ansicht theils unsicher, theils ganz zu verwerfen ist. Darunter sind allerdings einige, von denen man kaum begreifen kann, wie jemand sie als aramäisch ansehen konnte. So namentlich חָזֶה „Brust", dem ja in regelmässiger Lautentsprechung aramäisches חדי (חֲדוֹהִי Dan. 2, 32; ܚܕܝܐ) gegenübersteht. — Eine aramäische Wurzel ערג scheint gar nicht nachweisbar zu sein; also ist es verkehrt, ערוגה „Beet" für aramäisch zu halten. — Eher wäre das bei שתל „pflanzen" denkbar, aber dieses wird durch das punische (Ἄφροι) σιθιλεσαδε Diosc. 3, 66 (= *hieracium minus*) d. i. שתילי שדה auch für Kanaan gesichert. — Dass קָרְבָּן „Opfer", obgleich es im Aramäischen wiederkehrt, doch auch hebräisch ist, wird durch das ohne Zweifel echte הִקְרִיב „als Opfer darbringen" höchst wahrscheinlich.

Sicher aramäisch ist dagegen von den im Anhang angeführten Wörtern בְּרוֹת „Cypresse" (oder sonst eine Conifere), denn das ist ja die regelrechte aramäische Form, die dem hebräischen בְּרוֹשׁ entspricht; syrisch ܒܪܘܬܐ, vrgl. die (zum Theil entstellten) Formen bei Diod. 2, 49; Diosc. 1, 104 (daraus Plin. 24, 102).

Wahrscheinlich aramäisch sind noch u. A. אַבְדָן; קטל; אֱיָל und אֱיָלוּת; בטל; כבל; רַבַּת „sehr"; auch wohl שָׁבִיב; שתק; תאב; תֹּךְ. — זֶרֶת scheint ägyptisch zu sein, s. Bondi in der Ztschr. f. äg. Sprache 32, 132. מִסְכֵּן gilt als babylonisch; ins Hebräische aber jedenfalls aus dem Aramäischen gekommen.

Auch folgende Wörter, die merkwürdigerweise bei Kautzsch gar nicht aufgeführt werden, halte ich für Lehnwörter aus dem Aramäischen: שַׁלְהֶבֶת Ez. 21, 3; Hiob 15, 30; Cant. 8, 6 = שלהוביתא, ܫܠܗܒܝܬܐ. — שַׁרְבִיט „Scepter" Est. 4, 11. 5, 2. 8, 4; targumisch „Stab, Stiel"; im samar. Targum Lev. 27, 32 „Hirtenstab". — יִתְרוֹן „Vortheil" oft im Eccl. und sein Gegentheil חֶסְרוֹן „Mangel"

1) Für den Sinn passt m. E. „Last" recht gut. Kann das Wort zu أهبة gehören?

2) Die Wurzel im Namen des Berges פִּסְגָּה.

Eccl. 1, 15 = ܒܘܨܪܢܐ, ܚܘܣܪܢܐ, vrgl. Targ. Deut. 15, 18 Onk. und Jon., wo aber Sam. חסרן[1]). — קַיֵּם „feststellen, bestätigen", öfter in Esther; Ruth 4, 7; Ps. 119, 28, 106 = targ. קיים, ܩܝܡ. Althebräisch ist קוֹמֵם und הֵקִים. Ebenso חַיֵּב „schuldig machen" Dan. 1, 10 = חייב, ܚܝܒ[2]).

Sehr wohl möglich ist aber, dass noch manches andre Wort im A. T., das uns keinerlei Verdacht einflösst, zu früherer oder späterer Zeit aus dem Aramäischen ins Hebräische aufgenommen worden, in seiner Heimath aber, wenigstens so weit die Litteratur dafür zeugen könnte, verschollen ist.

Ich erlaube mir nun noch, an das von Kautzsch Gebotene eine Anzahl von Bemerkungen verschiedener Art zu knüpfen.

Verstehe ich ihn recht, so möchte er das aramäische כשר lautlich = ישר, אשר setzen (S. 44); das halte ich für durchaus unzulässig.

Für כחלי דחזירי (S. 45 Anm.) scheint קחלי ד״ besser bezeugt zu sein; die von Levy angenommene Bedeutung „Speckseiten" ist sehr unwahrscheinlich.

Den „mahnenden Nasallaut" König's in לָהֵן (S. 47) hätte Kautzsch so wenig erwähnen sollen wie die Ansicht von Franz Delitzsch, dass die beiden חסר auf die Wurzel חס „stringere" zurückgingen (S. 31).

Ein Verbum מְרַע existiert nicht, trotz Levy 3, 31 (S. 51 Anm.).

Das Hiphil יַמְרִיקוּ wird eben durch das christlich Palästinische bestätigt (S. 53).

Zum aramäischen מזג vrgl. Fraenkel S. 172. Das echt arabische Aequivalent dazu und zum hebräischen מסך ist مشج (Sura 76, 2). Vor ج steht so ش, wo man س erwartete, in شجع = שׁגע[3]) (wozu Dillmann mit Recht ዘንገዐ stellt, dessen ዘ aus ሰ erweicht ist) und vielleicht in شجر (mundartlich سَجَر), wenn dazu ጸጕር. „Haar" gehört und nicht ሐሠገረ „umstricken".

Gänzlich fallen die Bildungen von לא' und לי' (לה') im Aramäischen nicht zusammen, nicht einmal im Syrischen, s. meine syr. Gramm. § 172 (S. 55). Unrichtig ist, dass im Syrischen noch

1) Die Formen פְּעָלָן (פַּעְלָן) und פִּעְלוֹן (פֻּעְלוֹן) wechseln im Aramäischen auch sonst. So דכרון nabatäisch neben דִּכְרָן ܘܣܦܢܐ. Wie palmyrenisches דכרן zu vocalisieren, können wir nicht wissen.

2) חוֹב „Schuld" Ez. 18, 7 wäre auch aramäisch, aber das Wort passt da nicht; dafür ist entweder mit Cornill שׁוֹב zu schreiben, oder es ist (wenn ursprünglich חב da stand) als Dittographie von חבלתו zu streichen.

3) Trotz Hoffmann in Stade's Zeitschrift 1883, 89 und Barth, Etymol. Studien 47 f.

מחע neben מחא vorkomme (eb.). Ich muss gestehn, dass mir die Erklärung von מחא aus *מחע und seine Gleichsetzung mit מחץ مَحَصَ jetzt etwas bedenklich geworden ist, da sich eben nirgends מחע zeigt, während doch ohne Erweichung des ע neben einem andern Guttural z. B. עלעין in Dan. 7, 5 und noch im Targum ערע vorkommt, ja im Syr. noch ܡܚܥ.

Im Syrischen, so lange es lebt, ist ܡܚܘܙܐ (mit langem *ā*; so auch die arabische Form des Städtenamens المَاحوزة) wohl immer als ein etwas ungewöhnliches, fremdartiges Wort empfunden worden; daher die gelegentlich ungenaue Verwendung und die falsche Erklärung der Glossatoren als „Kleinstadt“. Dass es „Grossstadt“ ist, ergiebt nicht bloss das assyrische Prototyp *mahāzu*, sondern vor allem ܡܚܘܙܐ = المدائن „Ktesiphon“. Das passt nun durchaus nicht zu מְחוֹז Ps. 107, 30, und man wird dieses von jenem trennen müssen. Dann wohl zu حوز „einen Platz einnehmen“; oder es ist entstellt (S. 55).

Gegen die Zusammenstellung von *malaḫu* מַלָּח mit מֶלַח (S. 57) spricht auch, dass das Wort zuerst doch wohl nicht den Seefahrer, sondern den Stromschiffer bedeutet haben wird.

Merkwürdig ist, dass sich מַעְבָּד, das Dan. 4, 34 noch schlechthin „Werk“ heisst (S. 63), im Syrischen nur in der Bedeutung „Zauberei“ erhalten hat Acta Martyr. 1, 54 paen.; Geop. 101, 30[1]).

سَوْفَ ist nicht „gewiss“ (S. 67), sondern „in Zukunft, dereinst“. Die seltene Nebenform سَيْ muss aus سَيْفَ verkürzt sein. أَسَّفَ „zu Grunde richten“ und „Verlust erleiden“ findet sich öfter; ganz gewöhnlich ist مَسافة „Entfernung“.

Dass יַשִּׂיק Jes. 44, 15 „zündet an“, נִשְּׂקָה Ps. 78, 21 „entzündete sich“ heisst[2]), ergiebt sich aus dem Zusammenhange. Dies zum aramäischen סלק zu stellen ist gar keine Veranlassung. Schon das ס, welches durch das ziemlich häufige und gewiss nicht entlehnte تسلّق gesichert ist, gegenüber dem שׂ des hebräischen Verbums, spricht dagegen. Und אסק heisst nie „anzünden“; wo es vom Opfer steht, giebt es einfach das hebräische העלה „hinaufbringen“ wieder, ganz wie ἀναφέρειν der LXX (und danach im N. T.).

Die mandäische Schreibung von עֲבָדָא ist עובאדא, etwa *ŏvāδā* zu sprechen (S. 70). Wesentlich so wird auch jüdisches עובאדא gelautet haben, so weit da nicht etwa das ע seinen ursprünglichen Laut bewahrt hatte.

1) Nach den Glossaren auch „Zauberer“.

2) והשיקו Ez. 39, 9 ist unklar.

עפי heisst doch wohl nur „Laub", nicht auch Gezweig (S. 71).

Das hebräische פתר ist nicht nur nicht „selbstverständlich" = dem aramäischen פשר (S. 75), sondern die Zusammengehörigkeit beider Wurzeln ist trotz der lautlichen Aehnlichkeit und der Gleichheit der Bedeutung sehr unwahrscheinlich. Man müsste dabei ja annehmen, dass in sehr alter Zeit ein aramäisches Verbum פתר ins Hebräische gedrungen und dann bei den Aramäern verschollen wäre, die dafür ein hebräisches פשר übernommen hätten, das wieder den Hebräern verloren gegangen wäre!

Mit Kautzsch nehme ich an, dass רִבּוֹא „10 000" so schon im Aramäischen lautete (S. 80); aber räthselhaft bleibt diese Form. Als St. abs. zu einem רִבּוֹתָא ist sie nicht anzusehen. Auch im Syrischen dürfte die echte Form ܪ̈ܶܒܘ̇ sein, obgleich die meisten Quellen ܪ̈ܶܒܘ zu haben scheinen.

Zu רעה (S. 81) verweise ich auf Schulthess, Homonyme Wurzeln im Syrischen 69 ff. und meine Ausführung in ZDMG. 54, 154 f.

שן רעה Prov. 18, 24 ist unklar (S. 83). Ist's vielleicht bloss „ein böser Zahn" (רָעָה)? שֵׁן ist zwar 1 Sam. 14, 5 masc., aber im nachbiblischen Hebräisch schwankt sein Geschlecht, und im Syrischen und Arabischen ist es fem.

כנס ist die hebräische Wurzelform (S. 107), die allerdings einzeln auch im palästinischen Aramäisch erscheint, aber auch da ist die echt aramäische כנשׁ häufiger. Lautlich identisch sind diese beiden Formen natürlich nicht, aber gewiss nahe verwandt.

Dass die schwierigen Wörter חָפֵק Jes. 58, 10; Ps. 140, 9; מְפִיקִים Ps. 144, 13 in תַּפֵּק, מַפִּיקִים zu verändern und also vom aramäischen נפק abzuleiten seien (S. 108), bezweifle ich sehr.

Doch genug; ich fürchte, ich habe schon zu viel unzusammenhängende Einzelheiten gegeben. Ich fürchte auch, dass mancher Leser damit unzufrieden sein wird, dass ich vieles, was fest zu stehn scheint, anzweifle, ohne doch Besseres an dessen Stelle zu setzen. Ich bin nun einmal etwas zweiflerisch angelegt. So mag man es denn auch verzeihen, dass ich es nicht für angemessen halten kann, eine nach den verschiedenen Theilen des A. T. geordnete Statistik der aramäischen Lehnwörter zu geben: dafür ist mir hier viel zu vieles unsicher.

Aber ich muss zum Schluss aussprechen, dass die Arbeit von Kautzsch mir manche Belehrung und Anregung geboten hat und dass wir dem verdienten Forscher auch für sie zu grossem Dank verpflichtet sind.

Th. Nöldeke.

Berichtigung.

Für المتوالى in meiner Notiz S. 202 dieses Bandes ist المتولى zu lesen.

Fr. Giese.

Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra.

Von

K. Albrecht.

Bestimmte Eigentümlichkeiten in Bezug auf Inhalt und Form hat jeder Dichter, ja oft kann man aus dem Vorkommen solcher Besonderheiten die Zusammengehörigkeit einer ganzen Dichterschule leicht erkennen, ich erinnere beispielsweise an die Romantik.

Auch Abraham ben Ezra (1092—1167) zeigt in seinen Dichtungen inhaltliche, stilistische und sprachliche Eigentümlichkeiten, wiederkehrende Formeln, Vorliebe für bestimmte Gestalten, oft in Übereinstimmung mit den andern Dichtern jenes Zeitabschnittes, oft aber auch in deutlich umschriebener, nur ihm zukommender Ursprünglichkeit. Diese sollen im folgenden gesammelt werden, einmal um die dichterische Persönlichkeit des bedeutenden Mannes schärfer, als es bisher geschehen, zu umreissen, dann um Beiträge zur Erklärung seiner Werke zu geben. Angeführt wird nach der vorzüglichen Ausgabe Rosins[1]), die neben den Arbeiten Brodys über Gabirol und Jehuda ha-Levi als eine der erfreulichsten Erscheinungen auf diesem Gebiete bezeichnet werden muss, und nach der Ausgabe des Diwans von Egers[2]), die aber im grossen und ganzen nichts weiter ist als der Abdruck der einzigen uns erhaltenen Handschrift mit durchaus nicht immer ausreichenden Anmerkungen und vereinzelten Besserungsvorschlägen[3]).

I. Die Persönlichkeit und das Leben des Dichters.

Die Dichtung Abrahams ben Ezra ist wie die aller seiner Zeitgenossen[4]) durchaus subjektiv gehalten, Angaben über die Zeit-

1) Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra, gesichtet und gesammelt, übersetzt und erläutert von Dr. David Rosin. Aussergottesdienstliche Poesie. 1885—1891. Gottesdienstliche Poesie. 1894. Breslau. Im folgenden angeführt als R I und R II.

2) Diwân des Abraham ibn Esra mit seiner Allegorie Hai ben Mekiz .... herausgegeben von Dr. Jacob Egers. Berlin 1886. (E).

3) Vgl. Berliners Recension: Magazin für die Wissenschaft des Judenthums XIV, 1887, S. 109 ff. und Porges' Recension: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, XXXVI, 1887, S. 238.

4) Vgl. mein Buch: Die im Taḥkemônî vorkommenden Angaben über Ḥarizis Leben, Studien und Reisen. Göttingen 1890.

verhältnisse, über bedeutende Personen seiner Zeit, über seine Lebensschicksale und Werke treffen wir auf Schritt und Tritt; auch wo er sich in herkömmlichen Formen (Gebeten, Klagen) bewegt, hört man seine meist trüben Erfahrungen heraus, sie kehren in den mannigfachsten Melodien als Leitmotive wieder. Zunächst sollen daher seine diesbezüglichen Angaben zusammengestellt werden, eine Arbeit, an deren Vornahme Rosin (R I S. 4) durch seinen Tod[1]) verhindert wurde, zu der vor allem Graetz: Geschichte der Juden VI[2] S. 408 ff. ein wichtiges Hilfsmittel bietet.

Der Dichter nennt seinen Namen in bunter Abwechselung אַבְרָם R I 40, 1 — אַבְרָהָם 13, 3. 20, 13. 31, 4 — אַבְרָהָם הַשָּׂר 15, 10 — אַבְרָהָם הַסְּפָרָדִי oder אַבְרָהָם סְפָרָדִי 9. 32, 1. 85, 45. S. 84, 18 — בֶּן עֶזְרָא 22, 2. 26b = S. 151 — בְּנוֹ מֵאִיר 51 — אַבְרָהָם בַּר מֵאִיר 4 — אַבְרָהָם בְּנוֹ מֵאִיר 8. 12. 27, 3. 33, 5. 54, 9. 34b = S. 151. R II 24a = S. 47, mit dem Zusatze סְפָרָדִי R I 89, 39f. — אַבְרָם בֶּן עֶזְרָא 23a = S. 222 — אַבְרָהָם בֶּן עֶזְרָא 3 — אַבְרָהָם בַּר מֵאִיר הַסְּפָרָדִי 34, 1 — אַבְרָהָם בֶּן מֵאִיר בֶּן עֶזְרָא 15, 4 ff. — אַבְרָהָם סוֹפֵר בְּנוֹ מֵאִיר בֶּן עֶזְרָא 1 — אַבְרָהָם בְּנוֹ מֵאִיר אַבְרָהָם בֶּן רַב מֵאִיר בֶּן עֶזְרָא הַסְּפָרָדִי 10. 28. 49 — סְפָרָדִי בְּנוֹ עֶזְרָא 15, 14. Er stammt aus Toledo. Letzteres ist durchaus sicher, vgl. Steinschneider, Catalogus libr. hebr. in bibliotheca bodleiana 1852 bis 1860 Sp. 1801 und wird auch durch das Akrostichon des Gedichtes E 227 bestätigt, wo es Vers 23 ff. heisst: מן מדנת תלטילה (lies Vers 35 für das unpassende תֹּקֶף „Machtfülle“ תגדל „gross wurden Not und Drangsal“, vgl. Seite 445 dieser Arbeit). Allerdings ist die Form תלטילה für das gewöhnliche טוליטלה z. B. Charisi ed. Lagarde 46, 2, 12 sonst nicht nachweisbar, doch ist der Wechsel von ט und ת nicht ungewöhnlich, vgl. תְּאַטְרוֹן und טִיאַטְרוֹן (Strack-Siegfried: Lehrbuch der nhbr. Spr. § 6) und die Verschiedenheit in Bezug auf Setzung der Vokalbuchstaben nicht auffällig, vgl. das vorhergehende מדנת und אשבלה S. 424. Von einer Verstümmelung der Verse (R I S. 1 Anm. 1) darf nicht gesprochen werden, da der Sinn völlig klar ist und durch Umstellung oder Einschub von Versen gestört werden würde: 35. Gross wurden Not und Drangsal[2]), auf allen Lenden war drückende Last[3]), und der Bund der Väter schrie: Wer hat Jakob der Beraubung preisgegeben?[4]) 37. Der Gute[5]) entfloh aus seinem Lande, in seinem Alter strahlte er auf wie die Sonne. Vom Stamme Levi sprosste er, ein Stern aus Jakob ging auf[6]). 39. Die Hochmütigen wurden mit Plagen hinweggerafft, und wenig fehlte, so wären sie vollständig verschwunden[7]). Die

1) Gestorben 31. Dezember 1894, siehe Nathanael XI, 1895, S. 96.
2) Prov. 1, 27.
3) Ps. 66, 11.
4) Jes. 42, 24.
5) Moses, nach Exod. 2, 2.
6) Num. 24, 17.
7) Jos. 3, 16.

Erstgeborenen[1]) wurden getötet, und Leben kam in Jakob[2]). 41. Bei Nacht gingen sie frei heraus, mit starker Hand gegürtet, Wagen mit Reitern verfolgten die Kinder Jakobs[3]). Die Geehrten waren am Meere bei ihrem Zuge, und siehe, der Feind sah sie. Ich will zücken mein Schwert[4]), sprach er, und Jakob erwürgen[5]). Und Gott führte sie hinüber ins Trockene und stiess die Widerspenstigen ins Meer[6]). Da sang Moses[7]) mit lauter Stimme[8]): Erlöst hat der Herr seinen Knecht Jakob[9]).

Aus seiner Jugend berichtet uns der Dichter nichts, doch scheint er eine sorgfältige Erziehung genossen, also wohl in glücklichen Verhältnissen gelebt zu haben. Seine Dichtungen und seine sonstigen Werke beweisen eingehendes Studium der Dichtung und ihrer Formen, der Bibel- und Talmudexegese und ihrer Geschichte, der hebräischen Grammatik, der Medizin, Philosophie, Theologie, Astronomie, Mathematik, und auf allen diesen Gebieten war er anerkannt als der Meister unter den Zeitgenossen. Von seinen Werken hat er mit Sicherheit nur Teile des Diwans in Spanien verfasst, so zunächst das Gedicht E 165b. Es enthält 22 alphabetisch geordnete Verse, auf die dann noch vier weitere folgen mit dem Akrostichon אַבְרָם. Vers 22 lautet:

תָּם קֵץ נֶחְשָׁב וְעַם אֵל נוֹשָׁב   בַּגָּלוּת וְלֹא שָׁב   חֲרוֹן אַף י״י

„Als vollendet ist das Ende anzusehen, und das Volk Gottes wohnt[10]) noch in der Verbannung, und nicht hat sich die Glut des Zornes des Herrn gewendet“[11]). Unter dem vollendeten Ende kann nur ein Jahrtausend verstanden werden, und da Abraham ben Ezra im zwölften Jahrhunderte lebte, muss als Ausgangspunkt die Zerstörung von ביתר genommen werden, die nach jüdischen Chronisten 120 stattfand. Somit werden wir in die Zeit kurz nach 1120 versetzt. Vgl. Porges in der angeführten Recension S. 283. In dieselbe Zeit versetzen uns die Gedichte E 168, vgl. Anm. zu Vers 31, S. 456 Arbeit, und E 212, vgl. Zunz: Literaturgeschichte der synagogalen Poesie. 1865. S. 213 und besonders Egers S. 169 Anm. zu 212. Nicht so genau zeitlich bestimmbar, aber doch in die spanische Zeit des Dichters gehörend ist das Huldigungslied zur Einsetzung des Arztes שְׁלֹמֹה אֲבוּ אָיּוּב בֶּן אַלְמֻעַלָּם in seine Würde als Wesir (R I 75). Der Besungene erhielt diese Würde nämlich von dem almoravidischen Herrscher Ali ben Jussuf ben Taschfin, der von 1106—1143 regierte, und zwar ungefähr in der Mitte der Re-

1) Ps. 78, 51.
2) Gen. 45, 27.
3) Gen. 35, 5.
4) Exod. 15, 9.
5) Gen. 27, 41.
6) Nach Ps. 136, 14f.
7) Exod. 15, 1.
8) Deut. 27, 14.
9) Jes. 48, 20.
10) Niph'al von יָשַׁב, bibl. bewohnt werden, hier des Reimes wegen gewählt und in der Qalbedeutung verwandt.
11) Jer. 4, 8.

gierungszeit dieses den Juden ausserordentlich geneigten Mannes[1]). Und schliesslich weist uns nach Spanien das Gedicht E 224 mit seinem Akrostichon: אברהם ברבי מאיר עזרה במדינת אליסאנה הקרובה אל אשתלה חזק אמן. Darnach ist dies Gedicht verfasst in אליסאנה = Lucena, einer Stadt in der Nähe von אשתלה. Ein אשתילה findet sich zwar in Neubauers geographischem Index zu seinem Catal. of mss. Bodl. angeführt, doch ist wohl mit Porges Zeile 81 תמו בכורי און umzustellen in בכורי און תמו, und es verwandelt sich אשתלה in אשבלה d. i. אשביליה = Sevilla, eine ähnliche Verkürzung wie oben. Vgl. Porges a. a. O. S. 286. Ungewiss ist es dagegen, ob auch die Gedichte an יִצְחָק גְּבִיר עַמּוֹ וְאוֹת הַזְּמָן[2]), den Dichter בָּרוּךְ בֶּן גֵּר[3]), יְדַעְיָה[4]), den gelehrten und weisen יוֹסֵף בֶּן עַמְרָאן und seinen Sohn שְׁלֹמֹה[5]), den hervorragenden Talmudisten שְׁמוּאֵל בֶּן יַעֲקֹב בֶּן גָּאמִע und seine drei Söhne יַעֲקֹב, יְהוּדָה, מֹשֶׁה[6]) und das merkwürdige Gedicht an den verstorbenen יְהוּדָה הַלֵּוִי[7]) in Spanien entstanden sind.

Bei der Vollendung und Schönheit der sicher in diese Zeit fallenden Gedichte ist es dann selbstverständlich, dass Abraham ben Ezra schon in Spanien eine reiche dichterische Thätigkeit entfaltet hat.

Was ihn aus Spanien vertrieben hat, ist nicht ganz klar, wahrscheinlich waren es Anfeindungen von Seiten missgünstiger Gelehrten, die ihn sogar der Ketzerei beschuldigten[8]), und das Verhältnis zu seinem Sohne Isaak. Dieser, seines Vaters Liebling[9]), selbst ein begabter Dichter[10]), auf den er für sein Alter hoffte[11]), begab sich auf Reisen[12]) und trat im Morgenlande[13]) zum Islam über[14]). Da scheint auch der Vater, der noch drei Jahre nach diesem ihn völlig niederschmetternden Ereignisse seine wehmutsvollen Klagen in er-

1) Vgl. Graetz: Geschichte der Juden VI², S. 109. Charisi, ed. Lagarde, 3, 4, 22: וְלֹא כְשִׁירֵי בֶּן אַלְמְעַלֵּם בְּזָהָב הַחֵשֶׁק מְחוּשָּׁקִים, id. 3, 6, 58: וְשִׁיר ר' שְׁלֹמֹה בֶּן אַלְמְעַלֵּם יִבוֹ יַרְנִין לְשׁוֹן נֶאֱלָם וְאוֹרוֹ מִן הָעִוְּרִים לֹא נֶעֱלָם. Brody: Monatsschrift XL, S. 159 f.

2) R I 69. Porges a. a. O. S. 284 denkt an יִצְחָק בֶּן יְהוּדָה R I 27.

3) R I 70. 4) R I 71. 5) R I 76. 77.

6) R I 80—82. Besonders vgl. über diesen Mann und seine Familie Rosin S. 142 f. Anhang. Brody: Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. I, 1896/97. S. 76.

7) R I 65, wenn anders dies frivole Gedichte wirklich von Abraham ben Ezra herrührt.

8) R I 4, 14. 57. 58. Vgl. die Nachbemerkung Rosins S. 97.

9) R I 55, 21.

10) Charisi, ed. Lagarde, 3, 6, 52. Brody: Zeitschr. f. hebr. Bibliographie III. 1899. S. 124 ff.: Isak Ibn Esra.

11) R I 55, 5. 12) R I 55, 10.

13) Charisi, ed. Lagarde, 3, 6, 53: ארצות מזרח.

14) Charisi 3, 6, 53 f. R I 55. 56.

greifenden Gedichten ausströmt[1]), die Heimat verlassen zu haben, um den Sohn zurückzugewinnen[2]).

Jedenfalls ist Abraham ben Ezra, der schon 1140 in Italien lebte (siehe unten), nicht durch Judenverfolgungen aus Spanien vertrieben, denn diese fanden erst später statt. Er selbst spricht über diese Leiden, indem er nach Angabe der Jahreszahl rückblickend erst die Leiden Spaniens, dann die Afrikas nennt, obwohl in Wirklichkeit zunächst Afrika betroffen wurde, in dem Gedichte R II 19.

Im Jahre 1146 eroberte der Almohade Abdulmumen Marokko und stürzte damit das Reich der Almoraviden. Da er kein anderes Bekenntnis als das seinige in seinem Reiche dulden wollte, begannen nun grausame Verfolgungen der glaubenstreuen Juden, gegen die mit Feuer und Schwert gewütet wurde. Ihre blühenden Gemeinden wurden überall vernichtet, so in סִגִלְמַאסָה Segelmesse[3]), פָאס Fez[4]), תִלִמְסָן Tlemsen[5]), סַבְתָה Ceuta und מִכְנָאסָה Miknasa[6]); דַרְעָה Darah wurde sogar am Sabbat zerstört[7]). Da Abdulmumen Andalusien als Anhängsel seines Reiches betrachtete und dies den almoravidischen Statthaltern und den christlichen Herrschern leicht entreissen zu können vermeinte, so setzte er 1148 nach Spanien über. Die Eroberung des Landes gelang ihm mit leichter Mühe, da verschiedene Parteien einander schwächten, und nun wiederholten sich die Verfolgungsscenen Nordafrikas. Die blühende Gemeinde in אֱלִיסָאנָה, Lucena, wurde vernichtet und ihr Tempel in eine Moschee verwandelt[8]), in אִשְׁבִּילְיָה, Sevilla, wurden die Edlen erschlagen, die Söhne und Töchter weggeführt und zum fremden Glauben gezwungen[9]), קוֹרְטְבָה, Cordova, verödete, die Juden starben unter Hungerqualen[10]), גִּיָאן, Jaën, und אַלְמֶרִיָּה, Almeria, wurden verlassen[11]), in מְיוֹרְקָה, Majorka, und מַאלְקָה, Malaga, wurden die Juden ermordet[12]).

Dass diese Thatsachen in die Jahre 1146—1148 fallen, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel[13]), aber unsers Dichters Angabe scheint nicht dazu zu stimmen, wenn er R II 19, 8—9 sagt: עַד אֶלֶף שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים שָׁנָה „bis zum Jahre 1072“, d. h. da hier von der Zerstörung des Tempels an gerechnet wird, die nach den jüdischen Chronisten ins Jahr 68 fällt, 1140 unserer Zeitrechnung, in welches Jahr Rosin daher II S. 29 Anm. 12 den Beginn der Ver-

1) R I 55. 56.
2) R I 55, 11. 21.
3) R II 19, 44 ff.
4) R II 19, 54 f.
5) R II 19, 56 f.
6) R II 19, 58 f.
7) R II 19, 60 ff.
8) R II 19, 5 ff.
9) R II 19, 25 ff.
10) R II 19, 30 ff.
11) R II 19, 34 ff.
12) R II 19, 36 ff.
13) Vgl. Graetz: Geschichte der Juden VI[2], S. 171 ff., daselbst auch die genauere Angabe der Zeitverhältnisse.

folgungen setzen will. Nun enthält aber das Wort שְׁנַיִם einen groben Verstoss gegen die Grammatik, den wir Abraham ben Ezra nicht zutrauen dürfen. Es muss daher שְׁמֹנָה für שְׁנַיִם gelesen werden, und alles ist in Ordnung, wir erhalten das Jahr 1078, das macht 1146 unserer Zeitrechnung[1]).

Wir wissen bestimmt, dass Abrahams Sohn Isaak im Morgenlande zum Islam übergetreten und dass Abraham ihm nachgereist ist. Ohne Erfolg gehabt zu haben, kehrte er zurück und schrieb nun die Gedichte R I 55. 56, am ehesten doch wohl in Rom, wo wir ihn zuerst in dem uns bekannteren Abschnitte seines Lebens im Jahre 1140 (siehe unten) treffen. Dazu stimmt auch, dass er wiederholt in seinen Gedichten[2]) betont, wie schweres Weh er erlitten, wie sehr seine Seele gequält gewesen, bis er endlich in Rom von seiner Wanderschaft Ruhe gefunden habe. Dann hätte Abraham ben Ezra Spanien 1137 verlassen (R I 55, 9) und wäre 1140 von seiner Orientfahrt nach Rom zurückgekehrt. Von dieser Fahrt ins Morgenland wird in seinen Gedichten nur einmal erzählt, R I 63 erfahren wir, dass der Dichter auf dem Wege nach Palästina (Vers 48) einen schweren Sturm durchgemacht hat[3]).

Dass Abraham ben Ezra 1140 in Rom (רוֹמָה, רוֹמָא, רוֹמִי) war, lehrt das Gedicht R I 2, 11f., und da er immer wieder hier angetroffen wird, wird man nicht fehl gehn, wenn man annimmt, dass Rom überhaupt sein eigentlicher Wohnsitz von nun an gewesen ist, den er nur zeitweise verlassen hat. Hier schrieb er das grammatische Werk מֹאזְנַיִם[4]), einen Kommentar zu Hiob, gewidmet בִּנְיָמִין בְּנוֹ יוֹאָב אֲבִי מַטְרָה[5]), einen Kommentar zum Prediger[6]) und wohl gleichzeitig[7]) zu den übrigen vier Megilloth: zu den Klageliedern[8]), Esther[9]), Ruth[10]) und zum Hohen Liede, letzteren gewidmet בִּנְיָמִין צָעִיר[11]). Höchst wahrscheinlich ist dies dieselbe Person wie der eben genannte בִּנְיָמִין בְּנוֹ יוֹאָב אֲבִי מַטְרָה, dann haben wir einen neuen Beweis, dass dieser Kommentar in Rom

---

1) Dies gilt auch gegen Brüll: Jahrbücher f. jüd. Gesch. & Litt. VIII, 1887, S. 96. 2) R I 1. 3.

3) Fast zu demselben Ergebnisse, dass nämlich die Reise 1138—1140 stattgefunden habe, kommt Graetz a. a. O. VI², S. 421 auf ganz anderm Wege.

4) R I 3, 14. Ausgabe von Heydenheim. Offenbach ה' תקנ"א (1791).

5) R I 10. Vgl. Galliner: Abraham Ibn Esra's Hiobkommentar auf seine Quellen untersucht. Berlin 1901. 6) R I 1. 2.

7) Die Gründe zu dieser Annahme siehe bei Graetz a. a. O. VI², S. 408.

8) R I 4. 5. Steinschneider: Catalog. libr. hebr. in bbl. bodl. Sp. 681: Comm. in Threnos, Lat. per Fr. Taylerum (1651).

9) R I 8. 32. Zwei Recensionen. Abraham Aben Ezra, commentary on the book of Esther (in Hebrew). Ed. by J. Zedner. London 1850.

10) R I 9. Steinschneider a. a. O. Sp. 681: Comm. in Ruth cum Jo. Carpzovii Vers. Lat. (1703 etc.).

11) R I 6. 7. S. 83f. Ausgabe von Mathews, London & Oxford 1874.

geschrieben ist; und auch das an einen רַבִּי אֶלְיָקִים gerichtete Gedicht R I 58, in dem neben Anerkennung eines רַבִּי יִצְחָק (Vers 125 ff.) und schweren Anschuldigungen des רַב שְׁלֹמֹה (Vers 121 ff.), des יְהוּדָה (Vers 205 ff.), des אֶלְעָזָר (Vers 209), des מֹשֶׁה (Vers 210) und eines ungenannten Griechen (Vers 85 ff.) der Tod des בִּנְיָמִין צָעִיר beklagt wird, ist dann in Rom entstanden. Dazu passt auch die Klage über die beschwerliche, eben erst abgeschlossene Wanderung (Vers 1 ff.) und die genaue Kenntnis der Gemeindeverhältnisse[1]). Von kleineren Gedichten sind in Rom entstanden wahrscheinlich R I 78: Der Streit der Sinne, zur Verherrlichung des רַב מְנַחֵם und seines Sohnes רַב מֹשֶׁה vgl. R I S. 126 Anm. 9 und sicher E 226 nach dem Akrostichon אברהם ברבי מאיר עזרה במדינת רומה חברו.

Im Ijjar 4905 = Frühjahr 1145 treffen wir Abraham ben Ezra in Lukka (R I 14, 5: לְקָּא עִיר מוֹשָׁבִי), mit der Vollendung seines Kommentars zum Buche Jesaia beschäftigt[2]). Schon im Tischri desselben Jahres (R I 21, 5) schrieb er in Mantua[3]) sein grammatisches Werk סֵפֶר צחות[4]). Da wir nun aber von zwei andern grammatischen Werken סֵפֶר הַיְסוֹד[5]) und שְׂפַת יֶתֶר, gewidmet seinem Schüler חַיִּים[6]), bestimmt Lukka als ihren Entstehungsort kennen und er sie unmöglich in der kurzen Zeit zwischen Ijjar und Tischri 1145 geschrieben haben kann, so muss er schon längere Zeit vor 1145 in Lukka geweilt haben. Wenn er sich übrigens in dem ebenfalls צחות besprechenden Gedichte R I 20 Vers 13 זָקֵן nennt, so stimmt das zu seiner Auffassung der menschlichen Altersstufen, wie wir sie R II 12, 23 ff. finden. In diese Zeit fallen nun auch seine astrologischen Schriften, wenn wir auch nicht genau wissen, ob sie in Lukka oder Mantua geschrieben sind[7]). Er selber erwähnt: סֵפֶר כְּלִי הַנְּחֹשֶׁת, das Buch vom Astrolab[8]), סֵפֶר הַטְּעָמִים,

---

1) Über diesen Benjamin vgl. R I S. 21 Anm. 1, S. 93 Anm. 4.

2) R I 13. 14. The book of the proph. Isajah by M. Friedländer. London 1873.

3) Mantua wird in den Gedichten nicht genannt, sondern nur die Jahreszahl, doch ist der Ort sicher, siehe Graetz a. a. O. VI², S. 410.

4) Zochot (ספר צחות) ed. Lippmann. Fürth 1827. 5) R I 11.

6) R I 12. Steinschneider a. a. O. Sp. 686: שפת יתר Labium superbum (cf. Prov. XVII, 7) Defensio Saadiae Gaon contra stricturas Dunasch ibn Labrat, acced. Poëma (op. 60 a) et Orat. Bon Senior; ex M. S. M. Bislichis edid. cum praef. M. Letteris, 8. Pressb. 1838. Sp. 687: שפת יתר Textus emendatus cum Comment . . . . ., cum Introd. germ. edid. G. H. Lippmann. praef. est germ. J. M. Jost. 8. F. a. M. 1843. 7) Graetz a. a. O. VI², S. 410 f.

8) R I 22. 23. Steinschneider a. a. O. Sp. 684: כלי נחשת Vas aeneum De astrolabio Capp. 36 ex apogr. M. S. A. 1632 primum edid. צה חט. (H. Edelmann.) 8. Königsberg 1845.

das Buch von den Gründen[1]), gewidmet einem יוֹחָנָן בְּנוֹ דָוִד (R II 24a, 5), סֵפֶר הָעוֹלָם, das Buch der Welt[2]), סֵפֶר הַשְּׁאֵלוֹת, das Buch der Fragen[3]), סֵפֶר הַמְּאוֹרוֹת, das Buch der Himmelslichter[4]), סֵפֶר הַמּוֹלָדוֹת, das Buch der Geburten[5]).

Über Verona, wo er 1147 auf 1148 sein Kalenderbuch סֵפֶר הָעִבּוּר[6]) verfasste, begab sich Abraham ben Ezra nach Südfrankreich. Nach seinen Gedichten hat er sich längere Zeit in בְּדָרֶשׁ, Béziers, und רודוס, Rodez[7]), aufgehalten, und hier ist wieder eine ganze Reihe seiner Werke entstanden, so in Béziers das Buch über den Gottesnamen סֵפֶר הַשֵּׁם, gewidmet den sonst unbekannten אַבְרָהָם יִצְחָק בֶּן יְהוּדָה שַׂר יְהוּדִים und חַיִּים בְּנוֹ גְּבִיר דּוֹר[8]), in Rodez im Marcheschwan 4916 = Oktober 1155 ein Kommentar zum Daniel[9]), im September 1156 ein Psalmenkommentar, im Dezember 1156 ein Kommentar zu den kleinen Propheten[10]) und ausserdem noch in demselben Jahre ein Pentateuchkommentar, gewidmet רַב מֹשֶׁה בְּנוֹ מֵאִיר, der ihn in einer Krankheit unterstützt hatte[11]).

Von kleineren Gedichten sind mit Sicherheit dieser Zeit zuzuweisen nur die drei R I 83. 84. 82a = S. 223 ff., in denen die Brüder שְׁמוּאֵל בֶּן מֵאִיר (Raschbam) und ר' יַעֲקֹב תָּם gefeiert werden, letzterer, als er als Rabbiner und Schulhaupt von Rameru nach Troyes berufen war, vgl. auch R I 50, 14 f.

Aus mehreren Stellen der Gedichte ergiebt sich, dass es dem Dichter in Frankreich nicht besonders behagte, vgl. z. B. R I 40 und sein Urteil über die Stadt מוֹרְיָה, vielleicht Maurs, nordwestlich von Rodez, R I 86, und er folgte daher gern der Einladung eines Gönners יוֹסֵף בְּנוֹ יַעֲקֹב, der ihn reichlich unterstützte (R I

---

1) R I 24. II 24a = S. 47. 2) R I 26.

3) R I 26a = S. 150. Nach Hamagid IV, Nr. 7. 11 nicht von Abraham ben Ezra. 4) R I 26b = S. 151.

5) R I 25. Aben Ezra (Abrahamus Judeus) liber de nativitatibus. 4°. Venetiis Erhard Ratdolt, 1485.

6) R I 23a = S. 222. ספר העבור mit Einleit. u. Noten. Hrsg. von S. H. Halberstam. Lyck 1874.

7) רודוס nicht etwa = Rhodus, siehe Graetz VI², S. 413.

8) R I 27. Sepher Haschem oder Das Buch über den vierbuchstabigen Namen Gottes, von Rabbi Abraham Aben Esra. Zum ersten Male herausg. und mit einem Commentar nebst Einl. versehen, von G. H. Lippmann. Mit lithographierten Figuren. Fürth 1834. Porges a. a. O. S. 284 vergleicht den Isaak R I 69. 9) R I 30. 31.

10) R I 34 a. b = S. 151. Das Datum zu den beiden letzten Werken nicht in den Gedichten, vgl. darüber R I S. 73 Anhang.

11) R I 16—19. 33. 34. Wer dieser מֹשֶׁה ist, ist ganz ungewiss; vgl. R I S. 55 Anm. 4, S. 127 Anm. 2. — Egers in seiner Recension, Deutsche Litteraturzeitung 1888, IX, Sp. 390. — Steinschneider a. a. O. Sp. 681: באור על ס' שמות נקרא הקצר Comm. in Exod. qui nuncupatur brevis ex M. S. Tunensi excudere curavit ישר (J. S. Reggio). 8. Prag 1840.

48, 14), nach London. Hier schrieb er nun für diesen Mann sein Werk יְסוֹד מוֹרָא, Grundlage der Gottesfurcht, zwischen Mai und Juni 1158[1]) und im Dezember desselben Jahres אִגֶּרֶת הַשַּׁבָּת, das Sendschreiben über den Sabbath[2]).

Von nun an lassen sich genaue Daten über sein weiteres Leben zunächst nicht feststellen, nur die Werke, die in diese Zeit fallen, kennen wir aus den Angaben der Reime und Gedichte: zwei Rätsel R I 119 und 121[3]) und die grösseren Werke יְסוֹד מִסְפָּר, der Bau des Zahlwortes[4]), סֵפֶר הָאֶחָד, Abhandlung über die Einer[5]), סֵפֶר הַמִּסְפָּר oder יְסוֹד הַמִּסְפָּר, Arithmetik, gewidmet einem מֵאִיר[6]).

Im Jahre 1166 finden wir Abraham ben Ezra wieder in Rom, und hier vollendete er im September oder November seinen zweiten Pentateuchkommentar, den sogenannten gangbaren, von ihm selbst R I 15, 9 סֵפֶר הַיָּשָׁר genannt[7]); ausserdem schrieb er in demselben Jahre für einen gewissen שְׁלֹמֹה (R I 54, 8) das grammatische Werk שָׂפָה בְרוּרָה[8]).

Er ist gestorben am 23. Januar 1167, vgl. R I S. 82 Anm. 6.

So haben wir in den Reimen und Gedichten Abrahams ben Ezra ein fast vollständiges Lebensbild des Dichters und können nun auch von diesem Bilde aus die Stimmungen verstehn, die uns in den sonstigen Gedichten entgegentreten. Fehlt auch dem Dichter nicht ganz der Humor (darüber in einem besonderen Abschnitte), so ist doch im grossen und ganzen alles von trüben und schwermütigen Gedanken beherrscht; ein Mann, der selbst den grössten Teil seines Lebens sich auf der Wanderung befindet, den so schwere Schicksale in der Familie, wie der Übertritt des Sohnes, treffen, wird nicht nur seine eigenen Erlebnisse unter dem Gesichtswinkel der Vergänglichkeit alles Irdischen betrachten, sondern auch der geeignetste Dolmetsch sein für das Leiden seines Volkes. Und so sind denn die meisten Gedichte des Diwans, soweit sie nicht persönlich gefärbt sind, Schmerzensschreie über das unverschuldete Joch der Dienstbarkeit Israels, Klagen über seine unverdienten Strafen,

---

1) In den Gedichten ist nur das Werk erwähnt R I 48. 49. Ort und Zeit stehn aber fest, siehe Graetz a. a. O. VI², S. 414f. — Jesod Mora. Grundlage der Gottesverehrung ..... von Dr. M. Creizenach. Frankfurt a. M. 1840.

2) R I 50. 3) Vgl. R I S. 213 Anm. 20 und S. 218 Anm. 24.

4) R I 28 ed. Pinsker.

5) R I 29, herausgegeben von Pinska und mit Zusätzen von Goldhardt. Odessa 1867.

6) R I 51. ס' המ' das Buch der Zahl, hebr.-arithm. Werk. Zum erst. Male hrsg. .... von Dr. M. Silberberg. Frankfurt a. M. 1895.

7) R I 15. 35—47. 52. 53. Ort und Zeit: R I 53, 8ff. Erste Ausgabe, Neapel 1488. Zweite Ausgabe, Constantinopel 1514. Steinschneider a. a O. Sp. 680f.: פירוש התורה Comm. in Pentat. cum S. Münsteri Vers. Lat., una cum textu Nr. 57 (1527). — cum Jo. Merceri Vers. lat. Nr. 195 (1566—8).

8) R I 54. שפה ברורה, nach einem handschriftlichen Exemplar in der Staatsbibl. zu München, krit. bearb. von G. Lippmann. Fürth. 1839.

Gebete zu Gott, bald den Erretter zu senden, Vertiefung in die ruhmvolle, gottbegnadete Vergangenheit im Gegensatz zu der trostlosen Gegenwart.

II. Die Engel in den Dichtungen Abrahams ben Ezra.

Dass im spätern Judentume die Engelspekulation geradezu zur Engelverehrung geworden ist, unterliegt keinem Zweifel[1]), doch haben sich die grossen Dichter der spanischen Periode in ihren gottesdienstlichen und aussergottesdienstlichen Dichtungen nur sparsam der Engel bedient, sie treten bei ihnen nicht einmal so häufig auf wie im heutigen Machzor[2]). Abraham ben Ezra macht hier eine Ausnahme, bei ihm spielen die Engel eine ganz besondere Rolle, was um so auffälliger ist, als er sonst in seinen wissenschaftlichen Werken ihrer nur sehr nebenbei gedenkt. So werden sie z. B. in יסוד מורא nur einmal ganz kurz im Beginne der zwölften Pforte erwähnt. Es verlohnt sich daher, dieser Eigenart seiner Dichtung näher nachzugehen.

Auszuscheiden ist zunächst eine Reihe von Stellen, wo die Engel rein dichterisch-rhetorischer Schmuck sind:

R I 67, 3—5: Was die Gestalt des Geliebten anlangt, flammen des Schwert mit Keruben sind vor Eden gestellt[3]). Sinn: Ich bin von dem Geliebten durch unüberwindliche Hindernisse getrennt.

R I 73, 11: Gott sandte das Heer des Himmels, um dich zu bewahren. Sinn: Gott schützte dich.

R I 75, 45 ff.: Eng haben sich verbunden Prophet und Astrolog und im Rate des Himmels zusammen Engel und Gheber, und ich hörte einen Heiligen sprechen[4]). Sinn: Alles hat sich zu deinem Lobe verbunden.

R I 81, 3 ff.: Ein Mensch nähert sich den Engeln des Höchsten, ja er steht über ihrem Geheimnisse, ohne dass sie es merken. Sinn: Er ist der bedeutendste Mensch.

R I 82, 3: Die Stätte der Söhne Gottes hast du betreten. Sinn: Du bist hoch erhaben.

R I 83, 6: Und fern sei es dem Engel Gottes, dass er sich neige und niederfalle vor Bileam[5]). Sinn: Der Hohe soll sich nicht vor dem Niedrigen beugen.

---

1) Vgl. Zunz: Die synagogale Poesie des Mittelalters. Berlin 1855. S. 147 ff. 476 ff. und besonders Lueken: Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Göttingen 1898. S. 4 ff.

2) Vgl. die Proben, die Zunz in seinem eben angeführten Buche von S. 220 an bietet.

3) Für R & E נצירבים lies נִצָּבִים, die gewöhnliche Konstruktion mit עַל. Der sprachliche Ausdruck nach Gen. 3, 24.

4) Dan. 8, 13. Vers 48: חַבָּר Gheber.

5) Vgl. Num. 22, 31.

R I 90, 21: Und seine Hoheit war wie die Hoheit der Engel. Sinn: Er war von gewaltiger Hoheit.

R I 82a, 33 ff. = S. 224 f.: Engel des Schöpfers, lagere dich neben ihn, stärke die Hüfte mit Lehre der Tannaim[1]). Diese Bitte um Hülfe ist der Anrufung der Musen zu vergleichen.

R II 11, 16: (Israel ruft zu Gott) wie die Seraphim, die oberhalb seines Thrones stehen[2]).

E 167, 2: Ach, dass die glänzende Stadt verletzt ist! Als sich der Kerub entfernte, aus dem Heiligtume wanderte, da wanderte die Herrlichkeit aus Israel. Sinn: Als der Tempel verwüstet wurde u. s. w.

E 177, 65 f.: Sie (die Israeliten) nennen heilig den, der sich in Heiligkeit in der Versammlung der heiligen Seraphim verherrlicht; wie geschrieben steht: Und es rief dieser jenem zu: Heilig, heilig u. s. w.[3]) Sinn: Der sich im Himmel verherrlicht.

E 198, 1 f.: Sprecht, ihr Kinder Gottes, wie soll ich es meinem Schöpfer recht machen? Und wenn ich zu euch gehörte, doch ist zwischen den Kindern der Unterwelt und mir ein Zusammenhang. Sinn: Ich bin himmelweit von Gott getrennt.

E 206, 76: Ich will das Begehren der Niedrigen verlassen und an den Kindern der Götter (= an göttlicher Lehre) hängen.

E 230, 76—81: Er (Gott) prüfte ihn mit seinem einzigen Sohne, und er band ihn auf dem Berge Morija. Und zum Messer streckte er seine Hand aus, denn so hatte es ihm befohlen der König. Im Himmel strömten Chöre herbei und stellten sich rings um den gewaltigen Thron des Gerichts und der Barmherzigkeit und sprachen vor dem Könige. Hohe versammelten sich, indem dort stand ein herrlicher Dolmetsch (= Engel, Hiob 33, 23). Und er (der Engel) stieg hinauf mit einem Widder, und er (Isaak) wurde befreit durch einen von den Fürsten des Königs[4]). Das Ganze ist nur Ausschmückung der Geschichte Abrahams.

E 233, zweiter Teil, 15: Seine Grösse ist ohne Ende, gewaltig, ihn preisen seine Scharen in ihrem Kreise. Nur Hervorhebung der Grösse Gottes.

E 261 (S. 147), 8: Sind nicht das Heer des Himmels und der Erde, sie alle geschaffen wie ich. Sinn: Alles ist von Gott geschaffen.

Abraham ben Ezra kennt zwar die beiden Gruppen von Engeln, die bösen und die guten, doch wird die Lehre vom Engelfalle nur kurz erwähnt (E 245, 3: Und ein Teil von den Heerscharen ist

---

1) Gen. 14, 19, 22. Ps. 34, 8. Vers 36: מַתְנִיתָא Lehre, vgl. Strack: Einleitung in den Talmud[3]. 1900 S. 2.

2) Vgl. Jes. 6, 2.

3) Jes. 6, 3.

4) Vers 78 ist הכס ein Verstoss gegen die Grammatik, lies כִּסֵּה. Vers 77: Esth. 3, 2. 79: 1 Kö. 3, 22. 81: Esth. 6, 9.

genommen, Sünde bedeckt ihn), und auch von dem Wirken des Teufels ist nur an zwei Stellen die Rede: R I 90, 259 ff.: Und dort (auf der Erde) sind die Hörner des Satans hoch und weit, mit denen er Völker und Nationen stösst[1]) u. s. w. E 228, 7—9: Du hast den Menschen nach deinem Bilde erschaffen und sie den Garten deiner Lust bewohnen lassen, er war der Palast deiner Lieblichkeiten, das Haus des Trinkgelages. Von dort führte sie der Abtrünnige heraus, zu verführen umgab er das Weib[2]). Weit häufiger ist dagegen die Erwähnung der Paradiesesschlange, z. B. E 224, 10. 225, 15. 226, 25 und öfter.

Die eigentliche Engellehre des Dichters ist oft rein biblisch: ausser in einigen unmittelbaren Anführungen aus dem alten Testamente[3]) werden uns die Engel besonders im Anschlusse an die bekannten Jesaias- und Ezechielstellen[4]) geschildert, dann aber kommen Weiterbildungen und Ausschmückungen hinzu[5]).

Zunächst giebt es bestimmte Engelklassen, welche von Engelfürsten geleitet werden; so treten uns die חַיּוֹת, כְּרוּבִים, שְׂרָפִים, שִׁנְאַנִּים, אוֹפַנִּים mit ihren Fürsten חֲנָאֵל, רְפָאֵל, גַּבְרִיאֵל, מִיכָאֵל an den folgenden Stellen entgegen:

R I 5: (Gott) lasse erstehn den Fürsten Michael, um gute Fürsprache zu erheben für Israel[6]).

R I 90, 611 ff.: Und als wir zu seinem Ende (nämlich dem des sternenlosen Raumes) gelangten und nahe daran waren, ihn zu überschreiten, da schaute ich wunderbare Gestalten und furchtbare Erscheinungen, Engel, grosse Heere und mächtige und viele Kerubim. Seraphim standen da, preisend und als den einen verkündend, und Doppeltgestaltige und Räder, singend und spielend, heilig preisende Seelen und musizierende Geister. Und ich fürchtete mich und sprach: Wie furchtbar ist diese Stätte, welche ich schaue[7]).

---

1) Vers 259: Dan. 8, 3. Doch ist in der Bibel קֶרֶן stets weiblich, vgl. meine Arbeit: Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, ZAW. 1896, XVI, S. 76, hier ist es unzweifelhaft männlich gebraucht. Vers 260: Deut. 33, 17.

2) Vers 8: Esth. 7, 8.

3) E 212, 9: Und du (Ezechiel) fragtest Söhne der Götter (z. B. Ez. 9, 8): Bis wann verzieht das Ende dieser wunderbaren Dinge (Dan. 12, 6)? E 229, 80: Und ein Engel stellte sich feindselig auf dem Wege ihm (Jakob) entgegen (Num. 22, 22; zur Sache Gen. 32). E 230, 61: Und der Engel erschien ihm (Abraham): Siehe, Wohlgefallen hat an dir der König (1 Sam. 18, 22).

4) Jes. 6. Ez. 1 u. s. w.

5) Vieles zur Engellehre bietet das Gedicht E 217, es stammt aber nicht von unserm Dichter, vgl. den Abschnitt über die Akrosticha.

6) מִיכָאֵל (Wer ist wie Gott!), der Schutzengel Israels, vgl. Dan. 10, 13. 12, 1. Lueken: Michael S. 13 ff. Der sprachliche Ausdruck des Verses nach Hiob 33, 23.

7) 611: Es ist zu lesen לְקִצּוֹ. 613: מֻפְלָאוֹת. Das Hoph'al ist nicht biblisch, Passiv zum biblischen Hiph'il: wunderbar gemacht, wunderbar. 617: Jes. 6, 2. 618: מְיַחֲדִים biblisch: zusammenhaltend, vereinigend, hier: als den

E 62, 12: Und was thut Israel bis zu der Zeit, dass Michael da steht?[1])

E 99: 1. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, die Erde antwortet: Nichts ist wie Gott! 2. Zeichen an allen Geschaffenen machen mich aufmerksam, 3. hier und da schauen meine Augen Wunder, 4. und meine Ohren hören Prophetengesichte 5. von dem Fürsten der Heerschar, dem Herrn Michael, und dem Fürsten ʻAnael und Raphael und dem Manne Gabriel. 6. Er (Gott) hat erwählt den Vater seiner Menge (Abraham), er hat sein Herz geprüft. 7. Und er (Abraham) schaute mit seinem Auge das Gebirge, das er sich erwählt hatte. 8. Er (Gott) kam im Traume zu seinem Nachkommen (Jakob), ein Kommen nach dem Untergange 9. der Sonne. Und er kam wieder zum zweiten Male, als er zurückkehrte. Nachdem er an Penuel vorüber war, nannte er ihren Namen Bethel. 10. Über die Wolken eilen eilends die Throngeister 11. und kehren nieder wie Blitze, sein Wohlgefallen zu thun. 12. Der über den Wolken Thronende erregt sie, dass sie sich fürchten. 13. Denn er stellt hin in sein Land die Herrlichkeit, der heilige Ort heisst Ariel, dorthin wird sie zurückkehren, wenn der Erlöser kommt. 14. Wie gewaltig ist die an seinem Schemel stehende Schar, Zeugen seiner Grösse sind 15. sie. Und von seinem Orte aus betet ihn an 16. sein Volk, und von seiner Höhe aus lässt seine Stimme erschallen 17. der Seraph, dessen Wohnung unter euch ist, eine heilige Stimme, wie die Stimme der Menge beim Namen Gottes, so thun die Kinder Israel[2]).

E 247: 1. Genommen von deiner Pracht, geschaffen aus deiner Herrlichkeit 2. sind, die da stehn in deinem Rate, eilend, dein Wort zu thun. 3. Mit deiner Kraft gürten sie sich und bekränzen ihr Haupt mit deinem Namen. 4. Und ihren Fuss machen sie gerade in deinem Namen und bekleiden sich mit Gewändern deines Lobes. 5. Ihr Lobpreis ist ihrer Sprache entsprechend, und ihre Sprache sind ihre Worte, 6. und ihre Worte sind ihre Atemzüge, und ihre Atemzüge sind die Versammlung der Seelen. 7. Siehe,

---

einen verkündend. 619: שִׁנְאַנִּים doppeltgestaltige, bibl. nur in Ps. 68, 18 שִׁנְאָן gewöhnlich als „Wiederholung" erklärt. אוֹפַנִּים Engelart, entnommen aus Ez. 1, vgl. Rosch Haschana 24, 1. Im Machzor häufig mit andern Engeln zusammen genannt. 623: Gen. 28, 17.

1) Vgl. Dan. 12, 1 und Anm. 6 auf der vorigen Seite.

2) 1: Ps. 19, 2. Hos. 2, 24. Deut. 33, 26. 4: מַחֲזוֹת Gesichte, nur der Singular ist biblisch. 5: Über Michael siehe oben. גַּבְרִיאֵל (Mann Gottes) bibl. Engelname. רְפָאֵל (Gott heilt) bibl. Eigenname, erst Tobit 5, 4 ff. Engelname. עֲנָאֵל (Gott antwortet) nicht biblisch, vgl. Zunz, Synagogale Poesie S. 478. 9: Gen. 32, 32. 28, 19. 10: חַיּוֹת Throngeister aus Ezech. 1, 14. 17: Exod. 39, 42. Der Sinn des Stückes ist offenbar: Die Schöpfung, die Prophezeiungen, die Geschichte des alttestamentlichen Volkes, die Engel, sie alle preisen Gottes Grösse.

sie sind deine Lautern und Geister deines Himmels. 8. Und auf deine Höhen sind sie niedergestreckt. 9. Ihre Anblicke sind furchtbar und ihre Thaten wunderbar. 10. Von dir gehn sie aus, an dich treten sie heran. 11. Am Sessel deiner Herrlichkeit hängen sie fest, und ihre Thaten gehören den einzelnen. 12. Und im Innern sind sie getrennt und zu vier Abteilungen geworden. 13. Erhebung Gottes geschieht durch den Mund Gabriels und des Fürsten ʻAnaels 14. und Raphaels und Michaels, des Anführers der Helden. 15. Rühmen ist in ihrem Munde gemäss ihren Stufen. 16. Und ein Firmament ist über ihnen, es ist das Allerheiligste. 17. Die Beständigkeit deiner Sonne von deinem heiligen Palaste herab ist da, 18. um in deinem Feuer Samen der Männer zu erhalten. 19. Der Mond eilt wie ein schreiender Held, 20. und sein strahlendes Licht ist den Monaten frühe da. 21. Du bist höher als deine Knechte, und wer könnte dich vor Gericht fordern? 22. Und das Werk deiner Hände ist alt und neu. 23. Und die Himmel preisen deine Wunder, Herr, 24. ja, deine Treue in der Versammlung der Heiligen.

25. Heilige 26. fürchten ihren Herrn, auf ihren Pfaden eilend, 27. wie ein Held, gewaltig in Ewigkeit, und straucheln nicht. 28. Mit dem verehrten Namen begegnen sie sich und hören nicht auf zu singen. 29. Täglich singen sie neue Lieder und schwinden nicht hin. 30. Ihre Füsse stossen nicht an, und in ihrem Wohlgefallen ermüden sie nicht. 31. Und von den Wimpern der Morgenröte fliegen sie und ziehen nicht an ihre Stätte. 32. Siehe, sie sind ausgezeichnet, Geister zu sein, sie kommen zusammen und sind bereit. 33. Dieser vereinigt sich mit jenem, und diese trennen sich von jenen. 34. Vom heiligen Orte kommen sie, unter ihnen giebt es niedrige und hohe. 35. Und sie alle sind wunderbar, kleine und grosse. 36. Bei der ihnen bestimmten Arbeit stehn sie und wachen über seinen Palast. 37. Und sie lernen ihre Thaten, denn Thoren sind nicht unter ihnen. 38. In Ewigkeit wohnen sie dort, und von seinem Lichte ist ihr Kleid. 39. Und geschrieben ist auf ihr Haupt: Geweiht zur Dankfeier. 40. Sie sind voll Augen und im Winde dahingetragen 41. und von Blitzen ausgehend, Bäche und Kohlen. 42. Aufrecht sind sie hingestellt auf Flammenpferden. 43. Und die Menge der Sterne sind Träger der Geräte. 44. Ihr Anfang ist ihr Ende, und ihr Ende ist ihr Anfang. 45. Und sie brechen auf in ihrer richtigen Ordnung, Paniere gegen Paniere. 46. Alles bezeugen sie und verkünden die Herrlichkeit Gottes 47. und preisen allein seinen Namen, und ausser ihm giebt es nur Eitelkeit der Eitelkeiten. 48. Denn wer im Himmel gleicht dem Herrn, 49. ist dem Herrn ähnlich unter den Göttersöhnen?

50. Götter 51. wenden sich zu ihm, und sie sind die Gesichter. 52. Bei ihm lagern sie, und nicht geht noch kommt einer. 53. Mit Namen sind sie angegeben und wie Diener hingestellt. 54. Und wie Herren werden sie geachtet an der Spitze der Besatzung, 55. treue Geister, nach Stufen verschieden. 56. Und sieben Starke

sind ihnen zum Gefährt gegeben. 57. Sie sind die Helden, ans Leben gebunden, 58. rein, auserlesen, ohne üble Nachrede und Verleumdung. 59. Wie ist jedermann geehrt, wenn er auf dem Throne seiner Herrschaft ruht, 60. zu thun sein Werk, und das Werk ist vielerlei. 61. Auf dem letzten Wagen ist Wunderbares . . . .[1])

Schon die eben angeführten[2]) und dazu noch andere Stellen sprechen den Gedanken aus, dass den Engeln eine besondere Wohnung angewiesen ist, allerdings ist die Angabe dieser Wohnung schwankend. Bald wird als solche das Paradies im Osten, bald der Fixsternhimmel, bald die sieben Planeten, bald ein Raum in unmittelbarer Nähe Gottes angesehen, vor allem zehn bevorzugte Engel nehmen in zehn Gebäuden letztern ein:

R II 11, 9: Er (Gott) richtete einen achten (nämlich Tempel, d. i. die Fixsternsphäre) zu Wohnungen seiner Heerschar auf.

E 94, 11: Er hat erklärt, er wolle im Dunkel wohnen. 12. Im Dunkel (d. h. bei sich) lässt er seinen Kerub wohnen, in das Haus des Ruhmes stellt er ihn 13. um des ihm nahe stehenden Volkes willen, das er von Jugend an liebte. 14. Und er lässt es wohnen wie seinen Kerub, und die Abtrünnige kehrt zurück rings um ihn. 15. Er macht Wolken zu seinem Fahrzeuge. 16. Sein Fahrzeug sind Wolken, und seine Werke sind gerecht, neue und alte. 17. Voll von Weisen und Engelscharen sind die Wohnungen, Mengen an Mengen. 18 Bewahrer der Treue brechen auf und lagern, sie rufen und antworten, 19. wie geschrieben steht: Und es rief dieser jenem zu[3]).

E 108, 1: Götter halten den Thron seiner lieblichen Herrlichkeit, 2. sie schauen freudig auf den ewig Thronenden, dessen Name heilig ist. 3. Ewige Gebäude sind entsprechend der Zahl gegründet,

---

1) Das Gedicht besteht aus drei Teilen, der erste Teil hat das Akrostichon אברהם בר מאיר, der zweite אברהם בן עזרה mit je einem überzähligen Verse am Ende. Der dritte Teil bietet nur אברהם ב . . ., es scheinen also 12 Halbverse zu fehlen. 3: Zum Ausdrucke vergleiche die Anmerkung zu E 217, 6 u. 18 in Abschnitt III. 4: Ez. 1, 7. 12—14: Über die vier Engel an der Spitze der vier Engelheere siehe schon oben. 16: Ez. 1, 22 ff. Ez. 41, 4. 17: Brüll: Jahrbücher für jüd. Gesch. u. Litteratur VIII, 1887, S. 97 Anm. 1 liest אֵמַנְתָּ „du hast aufgestellt deine Sonne". 18: 1 Sam. 1, 11. 20: בָּכַר er ist frühe da. 32: צִירוֹת Geister, vgl. Porges: Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judenthums XXXVI, 1887, S. 279 f. 38: Lies ובמאורר. 39: Lev. 19, 24. 40: Ez. 10, 12. 45: תַּבְנִית hier wohl = richtige Ordnung. 47: Koh. 1, 2. 49: Ps. 89, 7. 51: Nach Ez. 10, 22 ist והמה הפנים zu lesen für והם הם הפנים. Der Sinn ist: Sie haben auf allen vier Seiten ein Gesicht. 53: Num. 1, 17. 56: שבעה איתנים = Planeten. 58: שֶׁמֶץ bibl. Geflüster, hier üble Nachrede. 60: מְרֻבָּה Das Pu'al von רבה ist nicht biblisch.

2) R I 90, 611 ff. E 247, 56.

3) 11: 1 Kö. 8, 12. 2 Chr. 6, 1. 12: Egers hat den Druckfehler ברוכו für כרדבו. 15: Ps. 104, 3. 16: H. L. 7, 14. 17: Joel 4, 14. 19: Jes. 6, 3.

4. Geschäfte der zehn sind einzeln besonders getrennt. 5. In sie werden die Söhne der Götter gerufen, und sie vereinigen sich, 6. dieser mit jenem, nachdem sie die Pfade umkreist haben. Als 7. sie getrennt waren, schwebte jeder über seinem Dienst und jeder über seinem Namen. 8. Erhabene Geister erheben sich über Männer, 9. Lichter erheben sich über ihr Herz, und sie weissagen. 10. Sie entdecken ihnen Wunder des göttlichen Namens, zu Gott rufen sie. 11. Sie zeigen an, dass in ihm der Anfang von allem ist, und dass in ihm sein (des Alls) Siegel (= Ende) ist. 12. Verborgen sind die Geheimnisse unseres Gottes, Herr ist sein Name. 13. Von der Wohnung der Heiligkeit wandeln die Heiligen, ohne 14. verkehrt zu gehn, sie wandeln am Ende oder am Anfange der Ekliptik. 15. Lieblich ist ihr Lied zu Gott, dort sind ihre Sterne das Instrument. 16. Sie zittern, wenn sie nur verstummen, ohne seiner Lieblichkeit zu gedenken, 17. sie frohlocken bei ihrem dreimal heilig, denn furchtbar ist sein Name[1]).

E 111, 1: Der lebendige Gott hat einen Kreis geschaffen, daselbst lässt er seine Keruben wohnen. 2. Er hat geschaffen den Thron seiner Herrlichkeit 3. und für sich hingestellt. 4. Alle seine Räder sind in seiner Hand. 5. Unter ihm ist ein nicht verlöschendes Feuer, und er band Wasser in seine Wolken. 6. Gross ist sein Heer und erhaben, 7. im Norden und Süden hat er sie gefesselt, 8. und er allein hat sie gezählt. 9. Von wo geht es aus, und wohin kommt es? Ja, sie sind seine nahen Diener. 10. Siehe, auf die Erde richtet sich ihr Auge, 11. und das Herz merkt ihre Sprache, 12. sie bezeugen, dass Gott ihr Schöpfer ist. 13. Gegen seine Verächter ist er wie eine Flamme und eine Sonne der Gerechtigkeit denen, die ihn lieben. 14. Das Lob in ihrem Munde ist scharf, 15. sie eilen, dieser jenem entgegen. 16. Sie nennen furchtbar den furchtbaren Gott, 17. der im Rate der Heiligen gross ist und furchtbar über alle um ihn[2]).

E 177, 7: Heilige, welche du dazu bestimmt hast, tragen zu viert den kostbaren, erhabenen Thron. 8. Zwischen dir und ihnen ist ein Schleier, und sie bedecken ihr Antlitz, und keiner enthüllt

---

1) 2: Jes. 57, 15. 3: בִּנְיָנֵי Biblisch ist nur der Singular. מִנְיָן bibl.-aram. Zahl, בְּמִנְיָן nicht biblisch, entsprechend. 4: עִנְיָנֵי Biblisch ist nur der Singular. Lueken: Michael S. 38: Ähnlich wie Pirke Elieser und Hekhaloth redet das kabbalistische Buch Berith manucha von einer bestimmten Anzahl, von zehn erstgeschaffenen Engeln (an ihrer Spitze Michael), welche die Vornehmsten sind, Leiter die der zehn von ihm angenommenen Engelheere. 11: רָמַז er hat angezeigt. 12: גָּנַז er hat verborgen. 14: תְּלִי Ekliptik, vgl. Egers zu 104, 13. 17: Ps. 111, 9.

2) 1: מְסִבָּה Kreis, Fixsternhimmel. 4: אוֹפַנִּים, Engelklasse siehe S. 433. 5: מְכֻבָּה erloschen, Pu'al nicht biblisch. Hiob 26, 8. 9: אָן als Fragewort allein nicht biblisch. 12: שֵׁם = Gott. 13: Mal. 3, 20.

es. 9. Sie eilen auf dem richtigen Wege, auf einem Kreise, der von dem Auge des Menschen abgesondert ist[1]).

E 226, 31 f.: Und im Garten (Paradiese) lässt er seine Schar wohnen im Osten und spricht zu ihr: Blicke doch westwärts![2])

Die Gestalt der Engel, die übrigens innerhalb der sechs Schöpfungstage geschaffen sind[3]), wird im Anschluss an die Ezechielvisionen beschrieben. Ihre Thätigkeit besteht in dem fortwährenden Lobe und der fortwährenden Verehrung Gottes, sie vollziehen seine Befehle, sie tragen den Thronsessel Gottes, der anderseits auch sie wieder trägt, sie gebieten den Elementen und sind Herren der Sterne, sie lenken deren Bahnen, wenn sie nicht sogar geradezu ihnen gleichgesetzt werden. Der Mensch, der ihnen ähnlich erschaffen ist[4]), wird von ihnen ermahnt, wie sie den Herrn anzubeten und zu preisen, ja sie versuchen, ihn unmittelbar zum Guten zu leiten.

R I 30, 5 f.: Engel des Himmels, stehend über den Elementen[5]).

R II 6, 15: Gross ist dein Name, o Wohnung meiner Zuflucht, in den Doppellagern, 16. in der Höhe in deiner Engelschar, unten in den Seelen. 17. Und der Himmel preist dein Wunderwerk, Herr, 18. ja deine Treue in der Versammlung der Heiligen. 19. Dich schaute von meinem Körper aus die Seele, die du zum Späher eingesetzt hast, 20. die meine Gedanken an der Stätte der Heiligkeit wohnen liess. 21. Sehr freue ich mich, wenn ich des Tages gedenke, als du eine schöne Gabe gabst 22. den Söhnen, als ihr Freund kam von heiligen Myriaden her. 23. Der Wagen Gottes besteht aus zehntausendmal zehntausend, 24. immer wiederholten Tausenden, der Herr kommt vom Sinai ins Heiligtum. 25. Alle verkünden seine Stärke und seine Grösse, 26. in beiden Welten preist man ihn vereint: 27. Menschen, die auf seinen Schutz vertrauen, fallen nieder und preisen, 28. und die Schar des Himmels dient ihm in Furcht. 29. Seraphe stehn über ihm, 30. je sechs Flügel hat jeder. 31. Die Kinder Gottes suchen, wo dies sein heiliges Lager ist, 32. denn ein Zeichen deiner Herrlichkeit und ihre (der Herrlichkeit) Pracht ist an ihnen (d. h. sie gehören zu dir und wollen bei dir sein). 33. Ihn schaute in einer Vision ein heiliger Mann Gottes 34. auf einem wunderbaren Throne, und rings um ihn war seine Heerschar. 35. Und dieser rief zu jenem und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll![6])

---

1) 8: פַּרְגּוֹד Gewand, Schleier. 9: Ps. 23, 3. גַּלְגַּל bibl. Rad, hier: Kreis, Fixsternsphäre.

2) 32: 1 Kö. 18, 43.

3) E 227, 11: In sechs (nämlich Tagen) waren die Scharen oben und unten geschaffen.

4) Vgl. R I 18. II 9, 20.

5) מַעְלָה hier: Himmel, יְסוֹדוֹת hier: Elemente, beide biblisch, aber in anderer Bedeutung. Vgl. Rosins Anmerkung zur Stelle.

6) 15: vgl. Gen. 32, 3. 16: הַמְּלָה Engelschar, die Bedeutung ist verkehrt erschlossen aus Ez. 1, 24. 18: Ps. 89, 6. 22: nach Deut. 33, 2. 3, des-

R II 7, 3 f.: Lobt ihn in den Höhen, lobt ihn, alle seine Scharen! 32. Der Thron des Mächtigen trägt seine Träger. 33. Daselbst sind vollkommen das Bild eines Menschen, 34. daselbst seine Adler, daselbst seine Löwen [1]).

R II 8: 1. Die obern Heere, 2. sie alle wie einer sprechen die Heiligkeit Gottes aus. 3. Der Gewaltige, dessen Wundergeheimnis erhaben ist, 4. ist in Wahrheit der Herr in seiner Heerschar. 5. Jederman preist um seinen Thron. 6. Sie sind da zu tausend Malen, 7. sie sind die letzten, und sie sind die ersten [2]).

R II 10, 9 f.: Zu ihnen (den Boten Gottes) gehören das Antlitz des Menschen, das Antlitz des Löwen, das Antlitz des Adlers und des Stiers [3]).

E 59, 1: Bald zu ihrer Linken und bald zu ihrer Rechten ist ihr Pfad. 2. Gott schuf sie und hängte sie an die Ekliptik, denn er ist hoch und verborgen. 3. Gott schuf Bezirke, Häuser für sieben Könige. 4. Sie wandeln auf Wegen, welche gerade sind, auch wenn sie gekrümmt sind. 5. Mit seiner Rechten sind sie erfasst, und mit seiner Liebe werden sie dahin gezogen. 6. Denn ihr Mund und ihre Stimme ist ihr Lauf, und er bringt sie hervor. 7. Dies gefällt ihnen, aber ein Fremder kann ihre Grenze nicht berühren. 8. Der Geist Gottes bewegt sie, Kraft und Stärke lässt er sie gewinnen. 9. Ihre Häupter sind wie ihr Ende, Gutem jagen sie nach, Gutes jagt ihnen nach. 10. Die Anmut umgiebt sie, und der Turban seiner Herrlichkeit umwickelt sie. 11. Er lässt sie hinab- und heraufsteigen und ver- und enthüllt sie. 12. Ihre Höhe und ihre Niedrigkeit ist ein Zeugnis für den lebendigen Gott, ihren Schöpfer. 13. Wie herrlich sind Kerube, wie Söhne Gottes geachtet, 14. seinem Throne nahe und mit seinen Fingern aufgeschrieben. 15. Sie erzeugen bald Flammen, bald Regengüsse. 16. Von seinem Lichte machte er sie hell, und zu einer Menge von Gestalten machte er sie. 17. Sie tragen den Thron ihrer Wohnung, aber daselbst trägt sie der Herr [4]).

---

wegen ist auch מ vor הוֹבְבָם zu streichen. 24: Ps. 68, 18. 26: עוֹלָם Welt. 30: Jes. 6, 2. 35: Jes. 6, 3.

1) 3 f.: Ps. 148, 1. 2. 32: Die Konstruktion von נָשָׂא mit לְ ist unbiblisch und hier nur des Versmaasses wegen eingeführt. Zur Sache vgl. מוסף ליום ראשון של ראש השנה im Machzor ed. Letteris I, S. 156, Reihe 11 f.: נְרְאוֹת אַרְבַּע חַיּוֹת נוֹשְׂאוֹת וּמִתְנַשְּׂאוֹת Reihe 17 f.: נוֹשְׂאוֹת וְהֵם נְשׂוּאוֹת עִם כִּסֵּא עִם כִּסֵּא. 33 f.: vgl. Ez. 1, 5. 10.

2) 2: קְדֻשָּׁה Heiligkeit. Was gemeint ist, zeigt מוסף ליום כפור Letteris a. a. O. S. 454 ff. 4: Jer. 10, 10.

3) Siehe Rosins Anmerkung zur Stelle.

4) Von dem Stücke ist der Anfang nicht erhalten, vgl. Egers S. 154 zur Stelle. Es ist von den Planeten, den sieben Königen Vers 3, die Rede. 2: הִשְׁוָם Hiph'il in der Bedeutung des Pi'el. תְּלִי Ekliptik, vgl. 108, 14, S. 436. 3: פְּלָכִים, 15: שְׁבִיבִים, 16: תְּמוּנוֹת nicht biblische Plurale. 16: Das Metrum

E 71, 9: Die Herumziehenden am Himmel erwecken, wie sehr! ihre Seele. 10. Sie sprechen zu den Menschenkindern: Singet ihm, preiset seinen Namen! 11. Die Gestalten, die (von der Materie) getrennt sind, haben wahrhaftige Satzungen verzeichnet. 12. Sie sind so zahlreich, dass sie nicht verkündet werden können, und durch die Menge einsichtsvoller Gedanken 13. sind sie weise, denn in sich erzeugen sie alle Gestalten. 14. Sie rufen einander zu: Lobsinget ihm, preiset seinen Namen[1]).

E 75, 14: Die Erscheinungen der Engelscharen — ohne Ende ist ihr Licht — 15. gehn im Kreise herum in ihrer kostbaren Wohnung. 16. Sie erheben fortwährend ihrem Schöpfer Lobgesänge, 17. ein liebliches Lied, einstimmig angestimmt. Sie heben an in Schrecken und sprechen in Furcht[2]).

E 76, 1: Dem Gott der Treue ist nichts gleichzustellen, denn seine Hand ist erhaben und furchtbar. 2. In ihm ist die Wölbung des Himmels befestigt, 3. auf Recht und Gesetz in Wahrheit zugerichtet. 4. Nicht ist ihm in ihr etwas ähnliches. Und wie 5. liess sich der Kerub auf mich herab, und er glich einem Manne dem Ansehen nach. 6. Engelscharen eilen auf Bahnen, 7. aus Feuer gehauen, und ihm werden Lobgesänge 8. erhoben. Und ein Haupt ist allen Sphären, 9. es ist über die Söhne der Erde gesetzt, es kommt und geht. 10. Wie lieblich sind die Worte der Boten. 11. Sie schauen im Kreise des Himmels Wunder, 12. um die Heiligung auszurufen, bei Namen gerufen. 13. Sie alle wie einer heben an in Schrecken und sprechen in Furcht[3]).

E 85, 1: Nach Gott hin strömen die Kinder der Götter und harren auf ihn, jeder neigt sich vor ihm von seinem Platze aus

---

ist verletzt, es muss gelesen werden: מֵאוֹרוֹ צִלְלָם, צִלֵּל in nicht biblischer Bedeutung: er hat klar, hell gemacht, vgl. Schabbath 20, 2. 17: Vgl. zur Sache die Anmerkung zu R II 7, 32. S. 438.

1) 9: סחרים בזבול = Engel. Lies אֵיךְ für איה, der sprachliche Ausdruck nach Ps. 57, 9. 10: Ps. 96, 2. 11: Vielleicht ist auch E 96, 3 zur Erklärung heranzuziehen: „die sich nach Bedarf trennen" (Porges a. a. O. S. 279). 14: Ps. 100, 4.

2) 14: הֲמוֹנוֹת Nicht biblischer Plural, über die Bedeutung vgl. Anmerkung zu R II 6, 16, S. 437. 15: זָזַר er ist herumgegangen. חֲלִילָה Umdrehung, Kreis. 16: צוּר Schöpfer. 17: עַל פֶּה wohl einstimmig. Die letzten Worte sind dem Morgengebete entnommen und zwar dem Abschnitte תִּתְבָּרַךְ צוּרֵנוּ וגו׳ bei Letteris a. a. O., I, S. 80. 322. II, S. 86 u. s. w.

3) 1: Ps. 40, 6. 2: זְבוּל = Himmel, vgl. oben 71, 9. 6: הֲמוֹנוֹת, vgl. oben 75, 14. 8: עֲגֻלָּה Kreis, Sphäre. Das Haupt scheint die Sonne zu sein, vgl. E 230, 19. 10: נְבִיאִים = Engel. מִדְבְּרֵי nicht biblischer Plural, der Singular bedeutet biblisch: Sprachwerkzeug, hier: Worte. 11: מְסִלָּה Himmel, vgl. R I 30, 5, S. 437. 12: קְדֻשָּׁה Heiligkeit, vgl. Anmerkung zu R II 8, 2, S. 438. 13: Vgl. Anm. zu E 76, 17.

und fällt vor ihm nieder, 2. lauter wie Tarsissteine. Ihre Gestalt ist ohne Fehl. 3. Sie eilen wie ein Löwe, wie ein Stier, und ein Vogel ist da, 4. und sie ähnelt den Menschen. Ihr Thun ist Gott wohlgefällig. 5. Sie steigen herauf und herab, um zu thun, wozu sie Befehl erhalten haben ....[1])

E 93, 1: Die Zeichen Gottes will ich in Treue ins Herz schreiben, seine Gesetze sind wunderbar, und ich will sie lieben. 2. Er hat die Schar der Keruben geschaffen, wie sind sie geehrt! 3. Seinem Sessel sind sie nahe, daselbst kommen sie zusammen. 4. Sie laufen und kehren wieder und trennen sich nicht. 5. Ihr Ort ist in der Höhe, und er umfängt sie, und die Namen der Heerscharen nennt sein Mund. 6. Das umfassende Gesetz seiner Rechten ist mächtig, ja es 7. entspricht den Scharen seiner Wohnung, und ihr ganzes 8. Wissen ist: Giebt es noch einen Fels ausser 9. Gott, der beginnt und handelt? Und er schuf sie. Er umhüllt mit dem Kleide der Liebe und liebt sie. 10. Seine Engel, lobsinget ihm in Weisheit![2])

E 96, 1: Die Scharen Gottes stehn 2. bei dem Rate zweier, die verbunden sind. 3. Engelgestalten trennen sich nach Bedarf, 4. er bestimmt, dass sie sich vereinigen. 5. Sie wirken, denn sie sind grösser als alles, und ein Böser darf nicht bei ihm weilen. 6. Von allem, das er geschaffen, hat manches teil an ihm; wenn es ihn empfängt, so sieht es ihn nicht. 7. Wenn die Herrlichkeit Gottes sein Himmelszelt ausspannt, 8. über das Haupt der Engelschar hinaus hoch es ragen lässt, 9. bewegt es sich hin und hebt sich empor zu seinem Lichte, 10. wie die anmutige Gazelle ihre Herde emporhebt. 11. Langsam lässt Gott es, sein Zelt, wandeln, denn seine Schwere lastet auf dem, der es in Bewegung setzt. 12. Sein Kreisen ist ihm Erbteil, so dass es dem Gesetze Gottes die Ehre giebt. Heil ihm! 13. Wie herrlich ist die Schar seiner Geehrten, 14. sie weiss, dass es nichts giebt ausser ihm. 15. Sie läuft mit des Liebenden Eile zu ihm, 16. sie führt hinauf und hernieder den Ring seiner Hände. 17. Seine Majestät erfüllt die Welt, und ihm gehört alles, denn heilig ist der Herr[3]).

---

1) 2: תַּרְשִׁישִׁים nicht bibl. Plural. Für den Druckfehler הארס ist natürlich mit Porges a. a. O. S. 236 הארם zu lesen. 5: Gen. 28, 12.

2) Für עדותי ist zu lesen עֵדְוֹתָיו, vgl. Ps. 119, 129. 4: Vgl. מוסף ליום כפור im Stücke אמיצי, Letteris a. a. O., I, S. 455, Reihe 9: וְרָצִים וְשָׁבִים. 7—8: Vgl. 96, 14. 9: יהובבם nicht biblisch, erschlossen aus חֹבֵב Deut. 33, 3.

3) 2: Vgl. 104, 15. 16. 247, 17—20. Es sind also Sonne und Mond gemeint. 3: צורות Engelgestalten. 4: Vgl. 108, 4 ff. 5—15: Vgl. im allgemeinen besonders Porges a. a. O. S. 279—280. 5: Mit Porges ist גְּדֵלִי für גלר zu lesen. Ps. 5, 5. 6: קבל hat hier wie oft bei unserm Dichter, z. B. Comm. zu II Mos. 25, 40; Koh. 3, 1 die Bedeutung „göttliche Einwirkung unmittelbar empfangen, höhern Einfluss unvermittelt an sich erfahren" (Porges).

E 179, 1: Was mich anbetrifft, du sollst keinen andern Gott haben neben mir. 2. Merke, wenn du auf jedes Werk merkst, du stehst in meiner Fürsorge. 3. Schaue alles nachdenkend an, und gepriesen werde, der sie schuf, 4. die Gestalten, die ich um den Thron gestellt habe, nämlich Kerub und Mensch 5. und die Gestalt eines Stieres mit der Gestalt eines Löwen. Sie sind unter den Hohen Zeugen meiner Treue [1]).

E 206, 67: Und er befahl seinen Engeln, den Menschen auf seinen Wegen unsträflich zu machen. 83. Und die Erde sprach: Siehe, Räder lässt laufen 84. rings um mich der Höchste in seiner Majestät, und sein All ist voll seiner Herrlichkeit. 97. Dies sind die Heerscharen der Höhe, sowohl im Norden als auch im Süden, 98. sie lehren: Gott hat mich geschaffen, auch ich will ihn preisen. Und flehen will ich zu dem Felsen, in dessen Hand ich verschlossen bin. 99. Seine Räder umgeben mich, und an jedem Orte sind seine Augen. 100. Und es soll geschehen, dass ich seiner gedenke, mit meinem Munde will ich ihn erhöhen. 101. Dann wird mein Herz ruhen, und alle Freuden werden in meinem Innern sein. 110. Ihr, Kinder Gottes, hoch über alle Hohen, 111. gebt Kraft dem Namen ohne Ähnlichkeit. Der Höchste lässt umherschweifen, 112. das Gestirn umkreist auf seiner Bahn den Himmel, 113. nicht durch seine Gewalt und Kraft, sondern durch den Namen Gottes und seinen Geist [2]).

E 229, 15: Er erfüllt den Himmel mit seinem Glanze, und alle seine Heiligen sind in seiner Hand. 16. Sie umgeben seinen herrlichen Thron, Seraphe stehen über ihm. 17. In die Klasse der Thronengel stellte er sie und in den Stamm der Thronengel, ihnen entsprechend, 18. Löwe und Adler und Mensch, Hoheit umgiebt seinen erstgebornen Stier. 19. Seine Diener schauen seine Kraft [3]).

E 232: Wer gleicht dir unter den Göttern, Herr, wer gleicht dir, Herrlicher in Heiligkeit? 1. Meine Engel umgeben wegen meiner Sünden mein Antlitz und fallen nieder vor dem Herrn auf

8: Was כבודה bedeutet, erhellt aus 108, 8 רוחות כבודות „ausgezeichnete Geister“ und 247, 32 הנם לצורות נתכבדו „sie (die Engel nämlich) sind ausgezeichnet worden, Geister (ohne Materie) zu sein“; כבודה bedeutet also die **herrliche** sc. Engelschar. Vgl. כבוד Ps. 30, 13 und Abr. B. E. zu Ps. 76, 5, wo נכבד mit שאינו גוף erklärt wird (Porges). 10: צבי החן = Gott, vgl. 139, besonders Vers 6 und Porges zu letzterer Stelle. עדרו = Israel, vgl. Jer. 40, 11, wenn nicht mit Brüll: Jahrbücher für jüdische Geschichte und Litteratur. VIII, 1887, S. 96 Anm. 1 הדרו zu lesen ist. 12: Für חללו ist mit Porges הללו zu lesen. 14: Für אל ist mit Porges אין zu lesen. 16: Vgl. 89, 13. 97, 1. 17: Für כי כל ist zu lesen כל כי.

1) 1: Exod. 20, 2. 3.

2) 112: גַּלְגַּל Gestirn, biblisch: Rad. מוּצָק Himmel, vgl. Hiob 38, 38, biblisch: das Gegossene.

3) 16: Jes. 6, 2. 17: חַיּוֹת Thronengel, vgl. Ez. 1. 18: Deut. 33, 17.

dem heiligen Berge. 2. Er ruft seine Heerscharen mit Namen, denn in zwölf Stufen besorgen sie die Geschäfte des Heiligtums. 3. Sie laufen in ihren Geleisen, nicht nähert sich ihnen ein Fremder, denn auf ihnen ruht der Dienst des Heiligtums. 4. Siehe, eine Sphäre führt er herbei, in dieselbe gräbt der Ewiglebende in Siegelstecherarbeit: Heiligtum. 5. O möchte man mir beständig mein Leben lang zeigen die Wege meines Gottes, meines Königs im Heiligtum![1])

E 246, 1: An wen von den Heiligen soll ich mich wenden ausser an dich? 2. In deinem Namen will ich beginnen und zu deinem Thun zurückkehren, 3. denn ich sprach: In Ewigkeit wird Gnade begründet werden. 4. Die Wagen der Gestirne sind Götter mit ihren Zugehörigen. 5. Siehe, der Name deiner Herrlichkeit ist all ihr Streben. 6. Den Himmel gründet auf sie deine Treue[2]).

E 250, 1: Ihr Rest, die ihr seid im Bunde, einziger Besitz des Herrn, 2. seid treu, ob ihr am Leben bleiben möchtet, und richtet euern Sinn auf den Herrn! 3. Um zugleich ihn zu erhöhen und seinen Namen zu heiligen, füllt euch heute die Hand für den Herrn. 4. Nichts ist ausser ihm, und alles ist seine That, denn wer im Himmel gleicht dem Herrn? 5. Mit Namen werden genannt die Kinder der Götter, sie kommen, um sich hinzustellen vor den Herrn. 6. Sie eilen hinter ihm her, Thäter seiner Worte, zu hören auf die Stimme des Herrn. 7. Mengen an Mengen sind bestimmt ihm zu dienen, sie alle sind heilig, und in ihrer Mitte ist der Herr. 8. Wegen der Grösse der Furcht ruft dieser jenem zu, dass sie insgesamt den Namen des Herrn anrufen. 9. Sie singen auf den Pfaden des Herrn, dass die Herrlichkeit des Herrn gross ist, 10. wie geschrieben steht: Es rief dieser jenem zu und sprach[3]).

III. Die Akrosticha in den Gedichten Abrahams ben Ezra.

Bekanntlich haben die jüdischen Dichter ihre Gedichte meist durch ein mehr oder weniger versteckt angebrachtes Akrostichon gezeichnet, fast immer die mit religiösem, meist auch die mit anderm Inhalte, so auch Abraham ben Ezra; bisweilen nennt der Dichter sich auch selbst ausdrücklich in seinem Gedichte. Über diese Gewohnheit ist zu vergleichen im allgemeinen: Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters. 1855. S. 104 ff.; im besondern für unsern Dichter: Egers, Akrosticha, mit besonderer Berück-

1) Überschrift Exod. 15, 11. 1: Jes. 27, 13. 2: Num. 3, 28. Die zwölf Stufen sind der Tierkreis. 3: Num. 7, 9. 4: Exod. 28, 36. גַּלְגַּל Gestirn, Sphäre, biblisch: Rad. Dan. 12, 7. 5: Ps. 68, 25.

2) 4: גַּלְגַּל Gestirn, bibl. Rad. 5: Hab. 1, 9.

3) Das Akrostichon von 250 ist אני אברהם. 1: Gen. 14, 3. Lev. 16, 8. 2: Exod. 19, 11. 15. 1 Sam. 7, 3. 3: Exod. 32. 29. 4: Ps. 89, 7. 5: Hiob 1, 6. 6: Jer. 42, 13. 7: Joel 4, 14. Num. 16, 3. 8: Zeph. 3, 9. 10: Jes. 6, 3.

sichtigung der Dichtungen Abraham ben Esra's. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. XXXIII. 1884. S. 64 ff., dazu einzelne Angaben in Rosins und Egers' Ausgaben.

Diese Akrosticha sind einmal ein Zeichen von der gewaltigen Sprachbeherrschung dieser Dichter, dann aber sind sie in Verbindung mit Betrachtung des Inhalts und Stils wichtig für die Erkenntnis der Urheberschaft, und schliesslich bieten sie ein bequemes Mittel zur Feststellung, ob ein Gedicht vollständig erhalten ist, und ob eine Textverderbnis vorliegt.

In Rosins Ausgabe ist kein Akrostichon zu erwarten in Nr. 1—54, Einleitungen und kurzen Reimen zu verschiedenen Werken, in der unvollständigen Nr. 57, der aus vorgeschriebenen Worten bestehenden Nr. 91, den kurzen Rätseln Nr. 92—118. 120—122 und denjenigen, in welchen der Dichter sich selbst schon als Verfasser nennt: Nr. 82. 83. 85. 89. Dann sind ohne Akrosticha eine Anzahl weltlicher Dichtungen: Nr. 56. 58. 59. 61. 62. 66—69. 71. 75. 76. 78. 81. 82a. 86. 90. 124—126. Nachtrag S. 226.

In Egers' Ausgabe (abgesehen von den Dichtungen, die sich auch bei Rosin finden) ist kein Akrostichon zu erwarten in den unvollständig oder fehlerhaft überlieferten Nr. 5. 86. 89. 131. 133. 140. 146. 158. 207. 208. 216. 218. 234. 245. 256. 257. 260, in der weltlichen Dichtung Nr. 18 und in den blossen Psalmenumarbeitungen Nr. 248. 249. 251. 252. 255. 258.

Alle andern Gedichte beider Ausgaben sind mit Akrostichen versehen, und diese sollen im folgenden zusammengestellt und besprochen werden.

Zunächst verrät sich eine grössere Anzahl von Gedichten als unvollständig erhalten durch ihre fehlerhafte unvollständige Namenszeichnung, so bieten an den Strophen- oder Versanfängen E 66 nur מ, E 80. 85 אב, E 103 בם, E 71. 101. 145. 159. 179. 183. 213 אבר, E 81—82 רהם, E 95. 96. 139. 200 אבם, E 134 ארם, E 239 אברה, E 94 אברהם אבר, E 247 אברהם בר מאיר אברהם בן עזרה אברהם ב.

אברם an Strophen- oder Versanfängen: R I 55. 74. II 3. 5. 7. 8. 9. 14. 16. 17. 18. 21. 22. 24. 27. 28. E 1. 3. 10. 15. 56. 57. 59. 62. 64. 65. 70. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 83. 87. 89. 91. 93. 97. 99. 100. 104. 105. 106. 108. 109. 112. 113. 119. 120. 121. 126. 127. 128. 130. 132. 136. 141. 142. 143. 147. 148. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 157. 162. 163. 165. 174. 178. 180. 182. 184 (Strophe 4. 5. 6. 8). 187. 199. 210. 212. 214. E 144 beginnt Vers 1 mit den Worten איפה בני, die beiden nächsten Strophen mit ר und מ. E 125 beginnen die fünf Verse der ersten Strophe mit אברם א, jede der folgenden Strophen beginnt mit einem der noch fehlenden Buchstaben ברם. E 168 beginnt jede Strophe abwechselnd mit den Worten: אמרה ציון und אמר אויב, auf diese Worte folgen zwei א, zwei ב, zwei ר, zwei מ. R I 122 besteht aus fünf

Versen, um Vers 3 gruppieren sich die Versanfänge 2: א, 4: ב, 1: ר, 5: מ. R II 12 lautet der vorletzte Vers אין בלבו רעיון ולא מחשב, E 259 der letzte Vers מי כמוך אב הרחמן.

אברהם an Strophen- oder Versanfängen: R I 63. 64. 73. 80. 119. 123. R II 2. 6. 10. 13. 19. 20. 23. 26. E 2 (es ist aber Vers 1b vor 1a zu stellen und מאדוני und מאדונה zu lesen. Durch diese Umstellung wird die Verbesserung Brülls: Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Litteratur VIII. 1887. S. 94 Anm. 1 gestützt, der Vers 2 היא für הוא lesen will, דת rückt erheblich näher). 4. 6 (mit Hinzunahme des letzten Halbverses). 7. 8. 11. 13 (vielleicht enthält der letzte Vers die Bestimmung des Gedichtes: שמחת תורה). 14 (die Halbverse). 20. 54. 60. 68. 69. 79. 84. 88. 90. 92. 102. 107. 111. 114. 115. 117. 118. 123. 124. 129. 135. 138. 149 (Vers 1 beginnt mit א, Vers 2 mit ב, Vers 3 mit א, Vers 4 mit ב, dann Strophenanfänge). 156. 160. 161. 166. 167. 175. 176. 181. 186. 197. 198. 209. 211. 214. 221. 232. 240. 242. 244. 246 (Vers 1. 2. 4. 5. 7). E 177 wird das Akrostichon dreimal am Anfange der einzelnen Verse wiederholt und zwar 1—5. 6—11. 14—18. Der störende Vers 7 ist als unecht zu streichen. E 206 wird das Akrostichon fünfmal in den ersten Worten der fünf Teile des Gedichtes wiederholt, und zwar Vers 1. 27 f. 51. 73 f. 95 f. R I 88 findet sich das Akrostichon in den fünf ersten Worten. In den letzten Worten findet sich das Akrostichon R I 65: ואת עצב אשר לא אקחה מנך. R I 77: ארץ בטוב ורעה אמונות. R I 79: ולא אותי בהון קנה ואולם נחלני ירשה מאבותיו. E 172, 12: ואביהם רואה עלבונם. E 202, 60—61: אל מכיר מעבדו יעמיד מליץ בצדו ויאמר לו אדוני האמירך היום. E 254: לאור באור החיים. Besonders auffällig ist die Zeichnung E 258:

3 אין רואה מקומו ואם במרומים שום

4 בכל הארץ יצא קום

R I 87 hat nach den beginnenden Worten שמעו־נא jedes der folgenden Worte Buchstaben des Namens אברהם.

אברם עזרה Die Buchstaben bilden die Anfänge der einzelnen Strophen: E 219 und Verse: E 78.

אברהם עזרא Strophenbeginn: E 222. Das erste Wort wird durch die Strophenanfänge gebildet, das zweite findet sich in den letzten Worten des Gedichtes עזרתיך אף: R II 1.

אברהם עזרה Beginn der einzelnen Verse: E 19. Die Buchstaben sind mehrfach wiederholt E 261.

אברהם בן עזרא Die Buchstaben beginnen die ersten Verse: R I 84.

אברהם בן עזרה Die Buchstaben stehn an den Strophen-

anfängen: R II 4. E 173. In letzterm Gedicht beginnt jede Strophe zunächst mit dem Anfangsworte der Perikopen der Genesis, erst dann kommt das Akrostichon.

אברהם ברבי מאיר בן עזרה Die Buchstaben stehen an den Strophenanfängen: E 228. Über ברבי = בר רבי vgl. Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters 1855. S. 107.

אני אברהם E 250: Versanfänge. E 9: אני bildet den Anfang der drei Verse. Vers 3 lautet: יחד יודוך אנשי ברית קודש ועתה אלהינו מודים אנחנו לך. Über diese Zeichnung vgl. Zunz a. a. O. S. 108.

אברהם קטן E 164: Strophenanfänge. E 235: Jede Strophe beginnt mit אקרא, das jedesmal folgende Wort hat das Akrostichon. Vgl. Zunz a. a. O. S. 108.

אברהם חזק E 223: Strophenanfänge. E 236: Jede Strophe beginnt mit לאלהינו, dem eine mit נ beginnende Verbalform folgt. Die Buchstaben nach dem נ ergeben das Akrostichon אברהם. Doch muss Vers 10—11, die ה-Strophe, vor Vers 8—9, die מ-Strophe gestellt werden. Die letzte Strophe hat keine Verbalform mit Nûn, sondern dafür חוֹזֵק. Vgl. Brüll, Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Litteratur. VIII. 1887. S. 97 Anm. 1.

אברהם עזרה חזק R II 15: Strophenanfänge.

אברהם בן עזרא חזק R II 11: Versanfänge.

אברהם ב מ עזרה חזק E 220: Strophenanfänge.

אברהם ברבי מאיר בן עזרה חזק E 225: Strophenanfänge. Über ברבי = בר רבי siehe Zunz a. a. O. S. 107. Über das חזק-Akrostichon s. Zunz a. a. O. S. 108 f. 369 ff.

אברהם אברהם בר מאיר הנכלם אין E 237: Die Anfänge der ersten fünf Verse bieten אברהם, die Anfangsbuchstaben des letzten sechsten Verses das andere.

אברהם אברהם בר מאיר נע (= נוחו עֵדֶן) E 238: Die Strophenanfänge bieten אברהם, die Anfangsbuchstaben der beiden letzten Verse das andere.

אברהם בר מאיר בן עזרה נחמתו E 204: Versanfänge.

אברהם בן עזרה מן מדנת תלטילה E 227: Strophenanfänge, doch ist Vers 35 הגדל für תוקף zu lesen, und aus הגדל sind ה und ל für das Akrostichon zu entnehmen; ähnliches oben schon öfter, vgl. auch S. 422.

אברהם ברבי מאיר עזרה במדינת רומה חברו Strophenanfänge E 226. Vgl. zu ברבי = בר רבי Zunz a. a. O. S. 107. Zur Sache S. 427 dieser Arbeit.

אברהם ברבי מאיר עזרה במדינת אליסאנה הקרובה אל אשבלה חזק אמן E 224: Strophenanfänge, vgl. zum Text und zur Sache S. 424.

אברהם ברבי מאיר ב עזרה בחתנת יהודה בן כבוד רב נסים הנגיד בן כבוד רב מצלח Strophenanfänge; ausserdem haben die

fünf ersten Verse nach dem jeden Vers beginnenden מי כמוך noch das Akrostichon אברהם: E 229.

Nicht selten haben die Gedichte ausser dem Namensakrostichon auch noch das Alphabet an Strophen-, Vers- oder sogar Wortanfängen, vgl. darüber Zunz a. a. O. S. 104 f. Bei Abraham ben Esra sind es die folgenden:

R II 25: Jedes Wort beginnt der Reihe nach mit einem Buchstaben des Alphabets; nach diesen zweiundzwanzig Worten folgen noch fünf Worte mit den Buchstaben des Namens אברהם.

E 165 b: Die Verse haben an ihrer Spitze das Alphabet, die letzten den Namen אברם.

E 170: Die Strophenanfänge, von Vers 13 an durch משה und ירמיה abwechselnd eingeleitet, zeigen das Alphabet von א bis ט, dann hört dasselbe auf. Vers 18 a muss vor 18 b gestellt werden. Vers 1 b zeigt das Akrostichon: אזכיר בהרים קולי.

E 201: Jeder Vers beginnt alphabetisch, von Vers 23 an mit den Buchstaben des Namens אברהם; im letzten Verse haben wir vielleicht מי יספר מעבדיו.

E 230: Zuerst kommt eine Strophe, von der jeder Vers mit dem מי כמוך beginnt und nach diesem das Akrostichon אברהם bringt. Dann folgt an den Strophenanfängen das Alphabet und, wenn man Vers 130 vor dem ה ein ו einschiebt, das nochmalige Akrostichon: אברהם בר מאיר עזרה קטן וחזק.

E 231: Alphabet an den Strophenanfängen; ausserdem Vers 1 und 2 אברהם gezeichnet.

E 233: Erster Teil des Gedichtes: Jeder Vers beginnt alphabetisch, Vers 23—24 bestehen aus vier Halbversen mit dem Akrostichon אברם. Zweiter Teil des Gedichtes: Jeder Vers beginnt alphabetisch und zwar sechs א, sechs ב u. s. w. bis sechs פ, Vers 104, unalphabetisch, bietet das Akrostichon: ואתה בטובך תעורר רחמיך. Dritter Teil des Gedichtes: Jeder Vers beginnt alphabetisch und zwar erst vier פ, dann sechs צ, sechs ק, zwei ר, Vers 125, unalphabetisch, bietet das Akrostichon: ואתה בטובך תעורר רחמיך. Vierter Teil des Gedichtes: Jeder Vers beginnt alphabetisch und zwar erst vier ר, dann sechs ש, sechs ת. Von Vers 142 an hört das Alphabet auf, dagegen haben die nun folgenden Verse das Akrostichon: אני אברהם בן עזרא קטן חזק, und zwar findet sich jeder Buchstabe zweimal. Nur 154—156 bietet die Unterbrechung mit demselben Akrostichon wie 104 und 125. Da das Stück somit ganz regelmässig gebaut ist, sind die überschiessenden und auch dem Sinne nach entbehrlichen Verse 96—99 als unecht zu streichen.

E 241: Immer die drei ersten Versteile beginnen mit בך; nach diesem Worte folgt der Reihe nach ein Buchstabe des Alphabets. Nach ת beginnt jedes Wort mit einem Buchstaben von אברם, wenn

man dem Parallelismus zu Vers 7 entsprechend liest בך מאמיניך קראי, oder wir erhalten das Wort אברהם nach der von Egers, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXXIII. 1884. S. 67 behandelten Lesart: בך תהלת אמוניך בך יבקשו רצונך בך הראו מצפוניך.

E 243: Jede Strophe beginnt nach dem ersten Worte alphabetisch, nur Vers 7, der ד bieten müsste, lautet י״י הקוצרים קצרו. Berliner im Magazin für die Wissenschaft des Judentums XIV. 1887. S. 109 ff. schlägt vor די קוצרים, aber das gibt keinen rechten Sinn, ich möchte lesen: דַּרְכֵי הַצָּרִים קָצְרוּ „Die Wege der Feinde werden verkürzt".

E 253—254 gehören zusammen: Die Halbverse beginnen alphabetisch: א—כ, כ—מ, נ im selben Verse, dann ס bis ת; der letzte Halbvers lautet: לאור באור החיים.

Besonders eigenartige Akrosticha bieten R I 60. 70. 72. R I 60 hat am Anfange jedes Verses ein א, am Schlusse jedes Verses ein ב; da nun Abraham wiederholt bei unserm Dichter kurzweg als „Vater" bezeichnet wird, vgl. E 224, 43. 225, 33. 226, 43. 228, 15. 229, 57. 230, 60, so ist wohl anzunehmen, dass auch hier ein Akrostichon beabsichtigt und אב emblematische Bezeichnung für אברהם sein soll. R I 70 bietet an den Strophenanfängen den Namen des Besungenen: בָּרוּךְ. Über derartige Zeichnungen vergleiche Zunz a. a. O. S. 109.

R I 72 = E 12 ist einem Bräutigam zum Hochzeitsfeste gedichtet und enthält ausser dem Namen אברהם (R I 72, 7. 8 = E 12, 4) an den Anfängen der Halbverse folgenden den Verhältnissen angemessenen Satz: הֱיֵה אֶל שְׁכֶם לָהּ. Dass Rosin dies entgangen ist, liegt wohl an seiner unübersichtlichen Anordnung der Verse; bei Egers wäre die Sache leichter zu erkennen gewesen.

Zum Schlusse müssen drei Gedichte besprochen werden, die ihrem Inhalte nach ein Akrostichon erwarten lassen, aber keins bieten, wenigstens keins, das sich auf Abraham ben Ezra bezieht. Es sind die Dichtungen E 137. 171 und 217.

E 137 und 171 scheinen die einzigen Gedichte religiösen Inhalts im Diwan ohne Bezeichnung des Autors, und merkwürdigerweise haben beide nicht nur einige Anklänge im Ausdrucke (z. B. כרגע 137, 1. 171, 5. ערך 137, 4. 171, 14), sondern auch im Schlussverse dieselben Worte: 137, 8 לרחבי ולארכי, 171, 33 לרחבו ולארכו למי י״י עוללת כה, so dass man versucht wird, hier die Namenszeichnung zu vermuten, vielleicht רחביה oder ברכיה.

Dass sich Gedichte anderer Autoren im Diwan finden können, beweist das Gedicht E 217. Dasselbe steht hier in gekürzter Form, vollständig bieten es S. Baer: סדר עבודת ישראל, Rödelheim 1868, S. 724 f. und alle halbwegs vollständigen Machzorim, die den böhmischen und mährischen Ritus berücksichtigen, ausserdem noch

die Selichot der Jemeniten (ed. Jerusalem). Diese Machzorim benutze ich nach einer Abschrift, die Herr Rabbiner Dr. Brody in Nachod gütigst für mich angefertigt hat (= Br.). Auch eine Handschrift stand mir zur Verfügung, nämlich die in Göttingen auf der Königlichen Universitätsbibliothek als Manuscr. orient. 8 aufbewahrte Machzorhandschrift, in der unser Gedicht auf S. 127 enthalten ist (= G)[1]).

אַרְאֶלִּים וְחַשְׁמַלִּים יִתְּנוּ שִׁיר לְשֵׁם הָאֵל
בְּטוּב הֶגְיוֹן לְצוּר עֶלְיוֹן הַפּוֹדֶה וְהַגּוֹאֵל
וְכֵן יַחַד גּוֹי אֶחָד בְּרוֹב שֶׁבַח וְרוֹב הַלֵּל
יַקְדִּישׁוּן וִישַׁלְּשׁוּן קְדֻשָּׁתְךָ בְּיוֹם וָלֵיל
וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל:

גְּדוּדֵי רוּם יַכְתִּירוּם לְךָ זֶמֶר בְּתִפְאָרָה
דְּמוּת פְּנֵיהֶם וּמַרְאֵיהֶם כְּלַהַב אֵשׁ בּוֹעֵרָה
הֲמוֹן קוֹלָם בְּסִלְסוּלָם לְךָ נֶאְזָר בִּגְבוּרָה
וְשִׁיר פּוֹצְחִים וּלְךָ שׁוֹחֲחִים וְאוֹמְרִים כִּי אֵין כָּאֵל
וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל:

1) Vgl. Techen: Zwei Göttinger Machzorhandschriften. Göttingen 1884. S. 5 ff. 56, 295.

Vers 1: אַרְאֶלִּים (Baer אֶרְאֶלִּים), eine Engelklasse, erschlossen aus Jes. 33, 7: אֶרְאֶלָּם, was nach jüdischer Überlieferung „Boten, Engel“ bedeutet, vgl. Levy, Nh. Wb. I, 157 a. חַשְׁמַלִּים, eine Engelklasse, erschlossen durch Missverständnis aus Ez. 1, 4. 27. 8, 2. 2: הֶגְיוֹן st. constr. für abs., vgl. auch Vers 4 לֵיל, vgl. meine Arbeit: Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen. ZAW. 1899. XIX, S. 145. 147. 3: Für ורוב lesen Baer, Br. G. וּבְרוֹב. 4: Egers hat für קדשתך das nicht in das Versmaass passende שִׁמְךָ. Zu קְדֻשָּׁה vgl. oben S. 438. 4: Mit Baer ist בְּיוֹם wegen des Versmaasses zu lesen für E. Br. G. בכל יום. 5: Ps. 22, 4. 6: גְּדוּדֵי רוּם Scharen der Höhe = Engel, vgl. Zunz: Synagogale Poesie, S. 428 Nr. 21. „Sterne“ scheint der Ausdruck zu bedeuten E 216, 17: Vor ihm (lies לוֹ für לֹא) neigten sich als Diener Sonne, Mond und Scharen. זֶמֶר Gesang, Lied, vgl. meine Arbeit: Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen. ZAW. 1899. XIX, S. 139. Der Ausdruck „Gott krönen“ ist der „allgemein metaphorische Ausdruck für Gebete zum Preise Gottes“, vgl. Dukes: Zur Kenntniss der nh. religiösen Poesie. 1842. S. 108. Für יַכְתִּירוּם liest E die regelmässige, aber nicht in den Reim passende Form יכתירון, vgl. Jes. 35, 1: יְשֻׂשׂוּם, E בְּתִפְאָרָה, Baer, Br. G.: ותפארה. 7: Vgl. Jer. 20, 9. Für כְּלַהַב אֵשׁ lesen Br. Baer G. כמראה אש; doch ist diese Lesart bei der häufigen biblischen Verbindung להב אש nur als fehlerhafte Wiederholung des vorangehenden Wortes anzusehen. 8: סִלְסוּל Erhabenheit. Zu 8 c d vgl. Ps. 65, 7. b—c lauten bei E viel matter בהלולם לך גדול יגם נורא (הִלּוּל Lob). 9: E לך für ולך. Für 9 c d bietet E fälschlich den Schluss der dritten Strophe.

11 זָהֳרֵי אוֹר   כְּעֵין מָאוֹר   פְּנֵי נֶשֶׁר   לְאַרְבַּעְתָּם
12 חֲצוּבֵי אֵשׁ   יְצוּקֵי אֵשׁ   יְסוּסֵי אֵשׁ   מַרְכְּבוֹתָם
13 שִׁמְךָ יְבָרְכוּן   בְּעֵת יֵלֵכוּן   לֹא יִסַּב   בּוֹ בְּלֶכְתָּם
14 סוֹד מְבַקְשִׁים   בְּעֵת רוֹחֲשִׁים   אַיֵּה מְקוֹם   כְּבוֹד הָאֵל
15 וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃

16 מְכוּסֵי הוֹד   לְךָ סָהֵד   יְסַהֲדוּן אַ־   תָּה צוּרָם
17 יְהוֹדוּךָ   וְיוֹדוּךָ   בְּמַהֲלָלָם   וְטוֹב שִׁירָם
18 כְּגַבְרִיאֵל   קָדוֹשׁ הָאֵל   וְסַנְדַּלְפוֹן   מְסַפְּרָם
19 פְּאֵר קוֹשֵׁר   בְּתוֹם וְיוֹשֶׁר   עִם הַשַּׂר   מִיכָאֵל
20 וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃

21 לְךָ יַחַד   גּוֹי אֶחָד   תְּהִלָּתְךָ   יַעֲרִיצוּן
22 מַחֲנוֹתָם   אַרְבַּעְתָּם   לְמוּל כִּסְאֲךָ   יִתְחַצְּצוּן
23 נוֹרָאִים   וְנִשָּׂאִים   כְּעֵין קָלָל   יִתְנוֹצְצוּן
24 זֶה יַעֲרִיץ   וְזֶה יַמְרִיץ   וְזֶה יְהַלֵּל   וְזֶה יְסַלְסֵל
25 וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃

26 סְגֻלָּתְךָ   וְנַחֲלָתְךָ   לְךָ תָּמִיד   יְשׁוֹרְרוּ
27 עֲבָדֶיךָ   מְעִידֶיךָ   כְּבוֹד זִכְרְךָ   יְזַמֵּרוּ
28 וְהַשְּׂרָפִים   בְּשֵׁשׁ עֲפִים   בְּרוּם עֶרֶץ   יְפָאֲרוּ

Vers 11: G. hat für כעין den Schreibfehler כאין. Ez. 1, 10. 12ab: vgl. Zunz: Literaturgeschichte S. 608 Note 9bc. Zu 12cd vgl. 2 Kö. 2, 11. 13: Ez. 1, 12. 16: טִכֵּס er hat ausgerüstet. Die Ausgerüsteten mit Pracht = die Engel. סָהֵד er hat bezeugt. Br. E. G. bieten hinter יְסַהֲדוּן ein כי, es muss aber des Versmaasses wegen gestrichen werden. 18: Für Br. Baer G. קָדוֹשׁ הָאֵל liest E מיכאל und 19: für Br. Baer G. עִם הַשַּׂר מיכאל, E להעריץ קדוש ישראל. Letztere Lesart ist entschieden falsch, da durch sie das Versmaass gesprengt würde, und damit fällt auch die Lesart in Vers 18 bei E. Über גבריאל und מיכאל siehe oben S. 432 f. סַנְדַּלְפוֹן (συναδελφός?), ein Engelfürst, vgl. Buxtorf: Lexicon chaldaicum etc. Sp. 1512 s. v. Dukes a. a. O. S. 108. Zunz: Synagogale Poesie S. 478. 19: Von Sandalpon heisst es (Chagiga 13b) vorzugsweise, er setze seinem Schöpfer Kronen auf: קוֹשֵׁר כְּתָרִים לְקוֹנוֹ, vgl. schon Vers 6 und Dukes a. a. O. 21: Das Hiph'il von ערץ in etwas anderer, als biblischer Bedeutung: verherrlichen. 22: Das Hithpa'el von חצץ ist nicht biblisch: geteilt, geschieden werden. 23: Vgl. Ez. 1, 7. יתנוצצון = dem bibl. Qal: sie funkeln. Baer hat den Druckfehler: כאין. 28: ערץ Firmament, Himmel. Die Konstruktion von פאר mit ל ist nicht biblisch. Br. שְׂרָפִים, G. וְהַשְּׂרָפִים.

29 בְּקוֹל הָדָר לְצוּר נֶאְדָּר אֲשֶׁר אֵין לוֹת יְהוּלַּל
30 וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃

31 פְּתוּכֵי אֵשׁ טָסִים בְּשֵׁשׁ כְּנָפַיִם בְּרוּם זְבוּלָךְ
32 צַהֲלָתָם וְרִנָּתָם עוֹרְכִים תָּ־ דִיר לְמוּלָךְ
33 וְעַם נוֹשַׁע שָׁב פֶּשַׁע יַקְדִּישׁוּ כְּבוֹד גָּדְלָךְ
34 אֲדוֹן הַכֹּל כֹּל יָכוֹל גְּבוּרָתְךָ מִי יְמַלֵּל
35 וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃

36 וּקְדוֹשִׁים כְּתַרְשִׁישִׁים קְרוּאִים מִלְּ־ אֲבִי הָאֵל
37 רוֹן רוֹחֲשִׁים בְּעֵת רוֹגְשִׁים וְאוֹמְרִים יָהּ אַכְתְּרִיאֵל
38 וְעַם נְדָבוֹת בְּנֵי אָבוֹת קוֹרְאֵי שְׁמַע יִשְׂרָאֵל
39 רְצֵה נִיבָם מְחַל חוֹבָם מַעֲבִיר יוֹם וּמֵבִיא לֵיל
40 וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃

41 שִׁנְאַנִּים אוֹפַנִּים סוֹבְבִים כֵּס מֶרְכַּבְתָּךְ
42 תְּהִלָּתְךָ וְהִלָּתְךָ מַעֲרִיצִים תִּפְאַרְתָּךְ
43 וְגוֹי קָדוֹשׁ לְךָ שָׁלֹשׁ יְשַׁלְּשׁוּן אֶת קְדֻשָּׁתָךְ
44 הֲמוֹנֶיךָ וּבָנֶיךָ נִצָּבִים כְּדַל שׁוֹאֵל
45 וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃

1. Arelîm und Chaschmalîm lassen ein Lied erschallen dem Namen Gottes 2. im herrlichen Tone dem höchsten Schöpfer, dem Retter und Erlöser. 3. Und so verbindet sich eine Menge in einer Fülle von Preis und Lob. 4. Sie erklären dich für heilig und zwar dreimal an jedem Tage und in jeder Nacht. 5. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

Vers 29 c d: Hiob 39, 1. 31: פָּתַךְ er hat gemischt. Zum Ausdrucke vgl. Zunz: Literaturgeschichte S. 608 Note 9 a. G. liest פָּתַח. 32: צַהֲלָה Jubel. תָּדִיר beständig. 33 a: Deut. 33, 29. שָׁב פֶּשַׁע nach Jes. 59, 20. 34 c d: Ps. 106, 2. 36: וּקְדוֹשִׁים, alle Zeugen nur קְדוֹשִׁים. תַּרְשִׁישִׁים vgl. E 85, 2; S. 440 dieser Arbeit. 37: אַכְתְּרִיאֵל ein Name Gottes, vgl. über ihn Zunz: Synagogale Poesie des Mittelalters S. 474 f. Beilage 21. 38 a: Ps. 110, 3. שְׁמַע יִשְׂרָאֵל das bekannte Gebet (Deut. 6, 4). 39: נִיב Wort, Rede, vgl. meine Arbeit: Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen. ZAW. XIX, 1899, S. 145. מְחַל er hat vergeben. c d: aus ערבית של ראש השנה (Letteris a. a. O. I, S. 16). 41: שִׁנְאַנִּים וְאוֹפַנִּים Doppeltgestaltige und Räder, vgl. R I 90, 619. S. 433 dieser Arbeit. 42: הִלָּתְךָ nach Baer = dein Glanz (S. 725 unten: 'איוב כ"ט, ג. זוהרך, מל' בהלו נרו).

6. Scharen der Höhe krönen dich mit einem Liede in Pracht. 7. Die Gestalt ihres Antlitzes und ihr Anblick ist wie die Flamme eines brennenden Feuers. 8. Das Getöse ihrer Stimme in ihrer Erhabenheit ist für dich mit Stärke gegürtet. 9. Und sie singen jubelnd ein Lied und rufen und sprechen: Keiner ist wie Gott. 10. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

11. Die Lichtglänzenden sind wie das Aussehen der Sonne, sie, die vier, haben das Antlitz eines Adlers. 12. Die aus Feuer Gehauenen sind Feuergegossene, und feurige Rosse sind ihre Gefährte. 13. Deinen Namen preisen sie, wenn sie gehn; keine Wendungen machen sie bei ihrem Gehn. 14. Das Geheimnis erforschen sie, wenn sie sich bewegen: Wo ist die Stätte der Herrlichkeit Gottes? 15. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

16. Die mit Pracht ausgerüsteten bezeugen dir fortwährend, dass du ihr Fels bist. 17. Sie bekennen und preisen dich in ihrem Lobe, und trefflich ist ihr Lied. 18. Leute wie Gabriel, der Heilige Gottes, und Sandalphon sind ihre Anführer. 19. Einen Kopfschmuck bindet er in Lauterkeit und Redlichkeit mit dem Fürsten Michael. 20. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

21. Dir verbindet sich éine Menge, dein Lob verherrlichen sie. 22. Ihre vier Lager stehn deinem Throne gegenüber geschieden da. 23. Furchtbar und erhaben funkeln sie wie Erz; 24. dieser verherrlicht, und dieser singt mit Kraft, und dieser jubelt, und dieser preist. 25. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

26. Dein Eigentum und dein Besitz singen dir beständig. 27. Deine Knechte, die für dich zeugen, preisen die Herrlichkeit deines Namens. 28. Seraphim, mit sechs (Flügeln) fliegend, verherrlichen in der Höhe des Himmels 29. mit prächtiger Stimme den sich verherrlichenden Fels, der die Hinden in Wehen versetzt. 30. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

31. Feuergemischte fliegen mit sechs Flügeln in der Höhe deiner Wohnung. 32. Ihren Jubel und ihr Frohlocken bereiten sie beständig vor dir. 33. Ein Volk, das Hilfe erfährt, umkehrend vom Bösen, verkündet als heilig die Herrlichkeit deiner Grösse. 34. Herr des Alls, der alles vermag, wer redet aus deine Macht? 35. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

36. Und Heilige wie Tarsissteine (leuchtend), berufen zu Dienern Gottes, 37. erheben sich jubelnd, wenn sie sich bewegen, und sprechen: Herr Achtariel. 38. Und das Volk, das ganz und gar Freiwilligkeit ist, Söhne der Väter, rufen das: Höre, Israel! 39. Habe Wohlgefallen an ihrem Worte, vergieb ihre Schuld, der du den Tag vorübergehn lässt, und die Nacht bringst. 40. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

41. Doppeltgestaltige und Räder umgeben den Thron deines Gefährtes. 42. Dein Lob und dein Glanz verherrlichen deine Pracht, 43. und ein heiliges Volk preist dich dreimal heilig.

44. Deine Mengen und deine Söhne stehn da wie ein bettelnder Unglücklicher. 45. Und du bist der Heilige, der über den Lobliedern Israels thront.

Das Gedicht zeigt ausser dem Alphabet an den Versanfängen deutlich das Akrostichon יוסף זבארה, d. h. den Namen des Verfassers des ספר שעשועים, der nach Zunz, Literaturgesch. S. 218, Sulzbach, Dichterklänge[2]. 1887. S. 127 f., dem 12. Jahrh. angehört. Dass das Gedicht יוסף zeichnet, ist stets erkannt worden, vgl. Zunz, Synag. Poesie S. 475; Nachtrag zur Literaturg. S. 5, die zweite Namenszeichnung hat aber zuerst Brody gesehen und mich darauf aufmerksam gemacht. Durch diese Entdeckung ist natürlich auch Zunz' Vorschlag beseitigt, die Schlusszeilen umzustellen und dadurch das Akrostichon אברהם zu gewinnen (Nachtrag S. 5). Auch für die Frage, wie dies Stück des יוסף זבארה in den Dîwân gelangt ist, hat Brody eine durchaus befriedigende Antwort: In dem spanischen Machzor ist für נעילה des Versöhnungstages eine dem Abraham ben Ezra beigelegte Keduscha enthalten, die aus folgenden drei Teilen besteht: 1) Einleitender Vers: אראלים וחשמלים, זה אל זה, מעריצים ומהללים, איה אל אלים, שואלים. 2) אילי וילון יאמרו גדלך, alphabetisch bis נ einschliesslich. 3) אמת בספרך בראת עולמך, Akrostichon: אברהם חזק. Dem Sammler des Dîwân mag nun bekannt gewesen sein, dass Abraham ben Ezra ein Stück mit dem Anfange אראלים וחשמלים zugeschrieben wird, dieses hat er mit Sabaras Komposition verwechselt und die letztere in seine Sammlung aufgenommen.

IV. Musivstil und Humor in den Dichtungen Abrahams ben Ezra.

Ebenso wie die übrigen spanisch-jüdischen Dichter des Mittelalters ist Abraham ben Ezra ein Meister des Musivstils, und es muss daher auch diese Seite seiner Dichtungen einer Betrachtung unterzogen werden, gibt doch der Grad der Beherrschung dieses Stils und der damit vielfach verbundene Humor erst den vollen Beweis für das Können des Dichters[1]).

Zunächst setzt der Dichter bei seinen Lesern genaue Kenntnis der Bibel voraus und bewegt sich daher häufig in Anführungen und Anspielungen, die nur zu verstehn sind, wenn man die betreffende Bibelstelle im Kopfe hat. Das ist bisweilen leicht herauszufinden, wenn es sich wie in den gereimten Einleitungen und Begleitversen nur um bestimmte Bücher handelt, vgl. R I 4, 18 ff. 15. 30, 1. 33, 17. 34. 35, 8 ff. 38. 44, 3. 45, 2. 48, 8 oder biblische Namen unmittelbar angegeben werden, wie R I 58, 97. 76, 9. 80

1) Vgl. über den Musivstil und den damit verbundenen Humor und Witz Dukes: Zur Kenntniss der nhbr. religiösen Poesie. 1842. S. 112 ff., mein Buch: Ḥarizis Leben, Studien und Reisen. Göttingen 1890. S. 4 ff.

oder sehr bekannte Geschichten vorkommen R I 81, 7—14. 30. E 62. 177 u. s. w. Auch da wo ein Bibelvers den Kehrreim bildet oder immer ein anderer Vers jedesmal die Strophe schliesst, tritt die Beziehung klar zu Tage, vgl. E 100. 117. 123. 161. 164. 166—168. 186 u. s. w., schwerer erkennt man dies da, wo in überaus künstlicher Weise ganze Gedichte weltlichen und religiösen Inhalts aus Bibelstellen zusammengeschmiedet sind. Für beide Arten der Dichtung gebe ich im folgenden Beispiele, die zeigen werden, in welch hervorragender Weise Abraham ben Ezra den Musivstil handhabt, ohne irgendwie zu gezwungenen oder gekünstelten Wendungen greifen zu müssen. Dabei macht das ganze den Eindruck einer geschlossenen originellen Dichtung. R I 56 besteht aus folgenden Bibelstellen: 1 = Hiob 41, 1. 5 = Klgl. 1, 13. 6 = Jes. 30, 33. 8 = Ez. 43, 11. 2 Sam. 3, 25. 9—10 = Gen. 37, 30. 11 = Ps. 69, 4. 12 = Hiob 29, 10. 13 = Ps. 38, 4. 14 = Hiob 38, 15. 15 = Ez. 24, 16. 17 = Ps. 37, 20. 19 = Hiob 3, 26. 20 = Ps. 84, 3. 22 = Jer. 33, 6. 23 = Hiob 13, 28. 26 = Jer. 7, 34.

R I 78: 1 = Ps. 139, 2. 17. 2 = Jes. 57, 19. — Exod. 4, 11. — Ps. 94, 9. 3 = Deut. 30, 1. 4 = HL. 5, 2. 5 = Ps. 35, 21. — Jes. 37, 23. 6 = Spr. 20, 27. 11 = 2 Chr. 8, 16. 16 = Ps. 68, 26. 19 = Spr. 18, 21. 20 = Exod. 4, 10. 24 = Exod. 17, 2. — Neh. 9, 13.

E 221: 1 = Ps. 21, 8. 2 = Spr. 28, 13. 3 = Ps. 5, 5. 4 = Deut. 13, 11. 6 = Joel 2, 13. — Jes. 47, 12. 8 = Jes. 47, 7. 9 = Ps. 102, 28. 10 = Ps. 144, 4. — Richt. 20, 7. 11 = Hiob 14, 1. — Ps. 26, 4. 12 = Exod. 2, 4. 13 = Klgl. 3, 39. 14 = Gen. 19, 16. 15 = Jes. 28, 7. 16 = Spr. 28, 14. — Jos. 5, 7. 17 = Ps. 41, 2. — Lev. 25, 47 u. öfter. 18 = Deut. 10, 9.

Andere Beispiele vergleiche man oben bei der Darstellung der Engellehre. Fast wörtlich der Bibel entlehnt und nur mit Metrum und Reim versehen sind die Psalmenbearbeitungen: E 11 = Ps. 139. E 248 = Ps. 137. E 249 = Ps. 138. E 251 = Ps. 139. 140. E 252 = Ps. 141—144. E 253 f. = Ps. 145. E 255 f. = Ps. 146 f. E 258 = Ps. 19.

Obwohl diese letztgenannten Psalmenvariationen sich nur sehr wenig von der ursprünglichen Ausdrucksweise entfernen, entbehren schon sie nicht ganz der Parodie, d. h. Bibelstellen und biblische Eigennamen werden, bisweilen wörtlich, bisweilen leicht verändert, auf ganz andere Verhältnisse angewendet, sodass ein witziger Doppelsinn entsteht; natürlich findet sich dies noch mehr in den andern Gedichten Abrahams ben Ezra.[1])

R I 2: והספר נשלם בפרוש כל נעלם Und das Buch ist vollendet mit der Deutung alles Dunklen. Der witzige Doppelsinn beruht darauf, dass der Kommentar zum Koheleth, der hier ge-

1) Zur Sache vgl. meine Sammlungen in der Schrift: Ḥarîzîs Leben, Studien und Reisen. Göttingen 1890. S. 4 ff.

meint ist, in der That mit der Erklärung der Worte על כל נעלם (Koh. 12, 14) schliesst, sodass die Worte auch übersetzt werden können: Und das Buch ist vollendet mit der Deutung des letzten Verses des Koheleth.

R I 22, 7: Eine Hindeutung auf einen Namen, zu dem man die Anmerkung Rosins vergleiche.

R I 58, 12: פֵּרַאִי מוּצָקִים (ich habe erklärt), wie das Aussehen des Himmels ist. Hiob 37, 18: כִּרְאִי מוּצָק wie ein gegossener Spiegel.

R I 61, 4: Der Dichter hätte keinen Fisch bekommen, לוּלֵי יָקְטָן הוֹלִיד פֶּלֶג = wenn nicht ein teilender Gast ihm einen kleinen Fisch abgegeben hätte. Die Gen. 10, 25 vorkommenden Personennamen פֶּלֶג und יָקְטָן sind also appellativisch verwandt, indem sie mit פִּלֵּג „er hat geteilt" und קָטָן „klein" in Verbindung gesetzt sind.

R I 77, 6: כְּתוֹב עָלָיו לְיוֹסֵף עֵץ תְּבוּנוֹת Schreibe darauf: Dem Joseph (gemeint ist Joseph ibn Amram) gehört der Baum der Weisheit. Ez. 37, 16: וּכְתוֹב עָלָיו לְיוֹסֵף עֵץ אֶפְרַיִם.

R I 81, 38: נֶהְפַּךְ שְׁמִי לַהֲדַר וְעִירִי פָּעוּ Indem der Dichter die in dem biblischen Verse Gen. 36, 39 (וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו הֲדַר וְשֵׁם עִירוֹ פָּעוּ) vorkommenden Eigennamen הֲדַר = Mann des Glanzes und פָּעוּ = Stadt der Klage auffasst, gewinnt der Vers den Sinn: Ich heisse eigentlich ein glücklicher Mann, aber doch umgiebt mich Jammer.

R I 82, 70: פִּסַּת בַּר גְּאוֹן יַעֲקֹב אֲשֶׁר אָהֵב Der Reichtum des Sohnes des Stolzes Jakobs, den er liebt; nach Ps. 72, 16, wo aber פִּסַּת בַּר Überfluss an Korn bedeutet, und Ps. 47, 5, wo aber mit Jakob das Volk gemeint ist. Über die weitern Wortspiele dieses Stückes, die sich von Vers 177 an finden, vergleiche man Rosins Übersetzung und Anmerkungen.

R I 125, 3 f.: וְאֵשֶׁת חֵן בְּאִישָׁהּ עֵין יְמִינָהּ הֲלֹא תָשִׁית וְעָרְפָּהּ לַחֲמוֹתָהּ Setzt nicht ein anmutiges Weib ihr rechtes Auge für ihren Mann ein und ihren Nacken ihrer Schwiegermutter entgegen? Ruth 1, 14: וַתִּשַּׁק עָרְפָּה לַחֲמוֹתָהּ Und Orpa küsste ihre Schwiegermutter.

E 11, 7: וַתַּעַשׂ בְּתַחְתִּיּוֹת אֶת עֲצָמַי וְרִקְמָתִי Und du schufst im Verborgenen mein Gebein und meinen Leib. רִקְמָה eigentlich „Buntgewirktes", hier wie auch sonst (z. Bsp. E 1, 3) = Leib. Nach Ps. 139, 15 erwartet man aber רֻקַּמְתִּי „ich wurde gebildet".

Besonders häufig finden sich bei den synagogalen Dichtern Gedichte, die mit dem Worte מלך endigen. Dies bezeichnet in den verwendeten Bibelstellen meist einen irdischen König, wird aber hier von Gott gebraucht, vgl. hierüber Dukes, Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie. 1842. S. 129 f. Auch von Abraham ben Ezra haben wir eine solche Dichtung, E 230; über die dort verwendeten Bibelstellen vgl. Egers' Anmerkung zur Stelle.

Doch lehnen sich nicht alle Wortspiele an die Bibel an, auch andersartige nur auf dem Gleichklang verschiedener Worte beruhende finden sich.

R I 64, 20: מֵחֶרְפָּה שֵׁם הַחֹרֶף נִקְרָא Von Schmach ist der Name des Winters genannt.

R I 78, 25: לְכוּ אֶל רַב מְנַחֵם הַמְנַחֵם נְפָשִׁים Geht zu Rab Menachem, der Seelen tröstet.

R I 80, 10: וְקָרָא בַּשַּׁחַק שְׁמוֹ אֵל שְׁמוּאֵל Und Gott nennt im Himmel seinen Namen Samuel.

E 249, 7: וְיָשִׁירוּ עִם יְשׁוּרוּן יוֹם יְשׁוּרוּן הֵיכָלָם Und sie sollen mit Jeschurun singen, am Tage, wenn sie ihren Tempel schauen werden.

Finden sich diese Wortspiele in grosser Anzahl oder bilden sie den Reim (sogenannten rührenden Reim), so nennt man eine solche Dichtung تجنيس. Bekanntlich hat Môšè ben ʻEzrâ ein ganzes Buch, den Taršîš, nur in solchen Reimen geschrieben, vgl. meine Abhandlung ZAW. 1899. XIX. S. 134 Anm. 2. Von Abraham ben Ezra haben wir ebenfalls eine solche Dichtung E 130; sie ist von Egers S. 160 f. übersetzt, doch sind die Verbesserungen Porges' heranzuziehen, vgl. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 1887. XXXVI. S. 280.

Natürlich lassen sich Witz und Scharfsinn besonders zeigen, wenn man verschiedene Personen oder personifizierte Wesen redend einführt, die nun den betreffenden Gegenstand nach allen Seiten hin beleuchten. Daher sind bei den spanisch-jüdischen Dichtern Gedichte sehr beliebt, die einen derartigen Inhalt bieten, und die man am besten mit dem Namen „Streitgedichte" bezeichnet; man vgl. Charîzîs Makamen (ed. Lagarde) 5, 13, 39—43, 47, 49. Von den Dichtungen Abrahams ben Ezra gehören in diese Reihe: R I 64: Streit der Jahreszeiten. R I 78: Streit der Sinne. E 168: Streit zwischen Zion und dem Feinde. E 184: Streit der Festtage. Die ersten beiden sind von Rosin a. a. O. übersetzt und erklärt; die Übersetzung und die Erklärung der beiden andern gebe ich im folgenden:

E 168: 1. Zion sprach: Wie sind meine Söhne von mir fortgezogen! Als sie von dem Feuer des auf Sinai gegebenen Gesetzes fortzogen, da loderte unter ihnen empor das Feuer des Herrn. 2. Der Feind sprach: Ihr Männer Zions, wo sind denn eure Götter? Die mögen sich erheben und euch Hilfe bringen! 3. Zion sprach: Meine Söhne sind wie ein Vogel weggenommen, 4. in die Länder der Fremden aus dem Lande der Pracht verstossen. 5. Auf ihre Stärke vertrauten sie in den Tagen ihres Glückes. 6. Als sie in Not waren, eilten sie nicht zu dem erhabenen Namen. 7. Wie vergassen sie: Ein fester Turm ist der Name des Herrn. 8. Der Feind sprach: Die Kinder Gottes hat ihr Vertrauen irre geführt, 9. dunkel

sind ihre Augen, denn in meinem Hause ist ihre Leuchte. 10. Durch die Kraft meiner Hände bin ich stärker als ihr Fels, 11. und dies ist das Zeichen, dass sein Volk seinen Augen für Banngut erklärt wird. 12. Und er sprach mit lauter Stimme: Rufet an den Namen eures Gottes! 13. Zion sprach: Meine Leiden erscheinen mir lieblich, 14. wegen des Namens meines Heiligen werden sie für Wonne gerechnet, 15. denn seine Züchtigungen sind mir süsser als Honig, 16. und zu den Enden des Heiles werden meine Söhne noch kommen, 17. dass sie zurückkehren, und der Zornesgrimm des Herrn wird sich wenden. 18. Der Feind sprach: Ich habe geschaut, was meine Augen 19. wünschten, und mein Gesetz ist recht, und meine Zähne zermalmen ohne Ende. 20. Und wie vermögt ihr, Söhne Zions, zu stehn vor mir, 21. und wohin wollt ihr zurückkehren? Denn niedergetreten ist das Gesetz des Sinai, 22. und die Hand des Herrn ist wider euch und eure Väter. 23. Zion sprach: Ihr Hasser Gottes, habt ihr nicht gehört 24. die Worte seiner Propheten, und wie dürft ihr sein Gesetz schmähen 25. und euch rühmen über die Satzung, die ihr doch aus ihm gestohlen habt? 26. Jetzt wird sich aufmachen die Rechte seiner Kraft, und ihr seid vernichtet, 27. denn ihr habt das Volk des Herrn getötet. 28. Der Feind sprach: Von euch sind die Propheten weg. 29. Und wenn die früheren wahr und lauter geredet haben, 30. am zweiten Hause sind die Tröstungen vorübergegangen, 31. und tausend Jahre sind vergangen, und wie mögt ihr noch hoffen? 32. Und wie könnt ihr sprechen: Er wird kommen und euch helfen [1]).

E 184: 1. Zwischen Sabbath und Festtag war ein Kampf entbrannt, 2. dieser sprach so, und jener sprach so:

3. Er sprach: Den siebenten Tag nannte Gott mit meinem Namen 4. und segnete mich mit seinem Namen, und wer ist wie ich, wer? 5. Allein ich bin geehrt als Tag der Lust meinem

1) 168: 1a. Jer. 10, 20. b. Deut. 33, 2. Esth. 3, 15. c. Num. 11, 3. 2a. Num. 21, 29 und öfter. b. Ps. 79, 10. Deut. 32, 37. c. Deut. 32, 38. 4. ארץ צבי beliebte Bezeichnung Palästinas nach Dan. 11, 16. 41; vgl. mein Buch: Ḥarîzîs Leben, Studien und Reisen. 1890. S. 16. 6. Ps. 107, 6 u. öfter. Jes. 12, 4 und Ps. 148, 13. 7. Spr. 18, 10. 9. Lies wegen des Versmaasses (vgl. Brody: Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's. Berlin 1895. S. 46) nach Ps. 69, 24: חָשְׁכוּ עֵינֵיהֶם und ב für כ. 12. Deut. 27, 14. 1 Kö. 18, 25. 16. קָרָב mit Acc. nicht biblisch. 17. Num. 25, 4. 18—19. Koh. 2, 10. 20. 1 Sam. 6, 20. 21. הִתְבַּזְּתָה das Hithpa'el (er ist niedergebeugt, niedergetreten) ist nicht biblisch. 22. 1 Sam. 12, 15. Streiche das nicht in das Versmaass (Brody a. a. O.) und den Sinn („ist noch jetzt") passende היתה. 23. Ps. 81, 16. 23—24. Jer. 25, 8. 24. Schiebe vor דתו des Versmaasses wegen אֶת ein. 25. Zur Sache vgl. E 155, 9. 156, 12. 27. Num. 17, 7. 30. Lies des Versmaasses wegen התנחומות für תנחומות. 31. Demnach fällt das Gedicht in das Jahr 1120, vgl. S. 423. 32. Jes. 35, 4.

Volke, 6. und zwischen Gott und seinen Söhnen bin ich, ich selbst, das Wahrzeichen. 7. Und die Anordnung des Schaubrotes geschieht an meinem Tage. 8. Wenn sich mit mir Neumondstag oder Festtag verbinden, 9. bin ich sicher der erste an Segen.

10. Das Fest der süssen Brote sprach: Ich bin das Versammlungsfest der Juden, 11. und an mir geschahen viele und herrliche Zeichen, 12. bis frei herausging an mir der Same der Geliebten, 13. mit Gold und Silber und allerlei Kostbarkeiten. 14. Und alle Sabbathe und alle Feste, 15. sie alle sind nur eine Erinnerung an den Auszug aus dem Lande, wo wir Knechte waren, 16. um sich an ihnen zu erinnern, was sie in dieser Hinsicht erlebt hatten.

17. Und der siebente Tag entgegnete: Ich bin der Heilige von Anfang an. 18. Und wenn das Fest der süssen Brote ein Tag der Erlösung gewesen ist, 19. in Eile auf dem Wege, auf dem der Besitz ging, 20. so enthüllte Gott mit dem doppelt so vielen Brote sein Geheimnis 21. und liess an meinem wunderbaren Tage das Manna nicht verderben. 22. Und Himmel und Erde vollendete Gott an mir 23. und gab bekannt, warum das Werk ruhte.

24. Das Fest der süssen Brote sprach: Mir gehört die Nacht der Bewahrung 25. und mir die, in welcher ein tadelloses Lamm allen Häusern der Hebräer ist. 26. Und die Opfergabe des Sabbaths besteht aus zweien, nicht mehr, 27. aber mir gehören fünf Schafe nebst sieben Ziegen 28. und sieben Widder und die doppelte Anzahl Rinder. 29. Und meine Tage sind sieben auserlesene Freudentage, 30. und in der Passahnacht gibt es vier Segensbecher.

31. So antwortete der Sabbathstag im glühenden Zorne: 32. Zähle, Fest der süssen Brote, deine Lämmer im Jahre, 33. sind doch mehr als hundert Lämmer mir zum Anteile. 34. Und im Schaltjahre füge ich noch acht hinzu. 35. Und an mir ruht alles, Frohlocken erneuert sich, 36. und Ruhe und ehrbare Lust ist an mir gegeben. 37. Das Fest kommt nur zur festgesetzten Zeit, 38. und man harrt, es zu schauen, von Jahr zu Jahr, 39. und wie lang hingezogen ist das Harren auf ein Jahr!

40. Der Erste des Monats schrie: Höret, ihr Zuverlässigen! 41. Gegen den Sabbathstag will ich streiten mit festen Worten, 42. und richten sollen zwischen uns die Rechte der Zehntel. 43. Wenn dem Sabbath hundert sind, so sind mir über achtzig 44. allein von zwölfen an einem Tage gegeben. 45. Der Tag der Festversammlung ist der erste den Jahren. 46. Der Tag des mahnenden Blasens ist eine Erinnerung an die Herrschaft.

47. Das Wochenfest rief die Weisen herbei 48. gegen den Sabbathtag, den siebenten der Tage: 49. Ich bin die siebente der vollen Wochen, 50. und mir kommen zu vierzehn tadellose Lämmer 51. und zwei Ziegenböcke und zwei vollkommene Schafe 52. und drei Rinder und ebenso bestimmte Widder, 53. und in mir wurde das vom Gipfel her eingesetzte Gesetz gegeben.

54. Diese Antwort gab der Versöhnungstag: 55. Ich bin ein

Tag in jedem Jahre, und mir kommen zu zwei Rinder 56. und zwei Böcke und drei Ziegenböcke, 57. und mir kommen zu sieben tadellose ausgewählte Schafe, 58. und Jeschurun wird von jeder Sünde an mir rein, 59. und Speise und Trank sind an mir versagt 60. und das Schuhanziehen und Waschen und Salben.

61. Das Laubhüttenfest sprach: Ich bin gross an Wissen, 62. denn mir kommen zu achtundneunzig Lämmer 63. nebst sieben Böcken und siebenzig Rindern 64. und vierzehn Widdern, die bestimmt sind. 65. Und vor der Menge meiner Zehntel erstaunen, die es hören, 66. drei Hundert sechsundreissig bekannte. 67. Und mir ist das Gebot der Hütte und des Palmzweiges, wie Gesetz ist.

68. Wie richtig waren die Erwiderungen des Sabbaths in meinen Augen, 69. und die Worte der Feste waren lieblich meinen Gedanken. 70. Und ich eilte, zu fragen meine Weisen und meine Einsichtigen, 71. und da hörten von der Höhe meine Ohren eine Stimme: 72. Wozu streiten meine Feste und meine Zeiten? 73. Denn sie alle sind heilig, und in ihrer Mitte ist der Herr. 74. Heil ihnen und Heil dem Volke, welchem es so ergeht![1])

Sind diese Spielereien und geistreichen Scherze (vgl. auch die wachsenden Verse in Baumgestalt R I 84) nur reine Verstandessache, so haben wir doch auch eine Reihe von Dichtungen, die echten Humor und wahre Gemütstiefe aufweisen, Dichtungen, die eigene und fremde Thorheit verlachen und bemitleiden. Ich verweise auf die Gedichte E 18, R I 58—62, 72, 85, 86.

V. Der nichtbiblische Wortschatz in den Dichtungen Abrahams ben Ezra.

Die Anpassung des Neuhebräischen an neue Verhältnisse verlangte zahlreiche neue Wörter und Ausdrücke. Sie wurden aus den verschiedensten Sprachen, semitischen und nicht-semitischen,

1) 184: 6. Vgl. R I 50, 2. 10. Streiche wegen des Versmaasses (Brody a. a. O. S. 46) ה vor מצות, wie auch Ezr. 6, 22 das Fest einfach חג מצות heisst. 11. Num. 22, 15. 13. 2 Chr. 21, 3. 15. Exod. 13, 3. 16. Esth. 9, 26. 19. סגלה = Israel. 20. Exod. 16, 22. 21. Exod. 16, 24. 22. Gen. 2, 1. 23. Neh. 6, 3. 24. Zu lesen ist wie Vers 10. Exod. 12, 42. 25. Exod. 12, 5. 26. Vgl. zur Sache Num. 28, 9. 27 f. Vgl. zur Sache Num. 28, 16 ff. 30. Vgl. zu den vier Bechern Nathanael XVII. 1901. S. 152 ff. 32. Lies dem Sinne und Versmaasse entsprechend כבשיך für כבשיו. 34. עִבּוּר Ausgleich von Sonnen- und Mondjahr, Einschaltung, vgl. R I 15, 151. 39. Spr. 13, 12. 42. Vgl. zur Sache Num. 28, 11 ff. 46. Lev. 23, 24. Für למלאכה ist mit Porges a. a. O. S. 284 למלוכה zu lesen. 59 f. Vgl. Joma VIII, 1 (ed. Strack S. 28). 60. נְעִילָה Anziehen. סַנְדָּל Sandale. רְחִיצָה Waschen. סִיכָה Salben. 61. Vgl. Hiob 37, 16. 62 ff. Zur Sache vgl. Num. 29, 12 ff. 64. Nicht bibl. Bedeutung von קבע. 67. לוּלָב Palmzweig. הֲלָכָה Lehre. 68. 1 Kön. 9, 12. 69. רַעְיוֹנַי Pl. und Bedeutung bibl.-aram. 73. Num. 16, 3. 74. Ps. 144, 15.

genommen, teilweise half man sich auch, indem man biblische Wortstämme zur Neubildung benutzte oder die Bedeutung biblischer Worte veränderte. Diese Wörter, wie sie sich in den Dichtungen Abrahams ben Ezra finden, sollen im folgenden gesammelt werden.

1. Andern Sprachen entlehnte Wörter.

אָב Name des fünften, hier elften Monats, vgl. darüber Schärf: Nathanael XVII, S. 73, m., R I 87, 111; assyr. *a-bu*.

אָדוּק mit בְּ hangend an, E 241, 2; von aram. אֲדַק.

אִיָּר Name des zweiten Monats, bei Abraham ben Ezra als achter gezählt, vgl. Schärf a. a. O., m., R I 87, 81; assyr. *ai-ru*.

אַכְסְנַאי Gast, R I 85, 36; *ξένος*.

אֵמוּרִים Opferteile, besonders die Fettstücke, die auf dem Altar verbrannt wurden, E 233, 165; *μοῖραι*.

אַרְעָא die Erde, E 224, 36; bibl.-aram.

אֲרַק Erde, R I 90, 261 אֲרָקִים; bibl.-aram.

בּוּרְסִי Gerber, R I 90, 569; *βυρσεύς*.

בָּרַיְתָא die draussen befindliche (Mischna); vgl. Strack, Einleitung in den Thalmud[3]. S. 2. R I 34, 182 בָּרַיְתוֹת; aram.

גְּוַן Farbe; übertragen Art und Weise, besonders כְּגוֹן wie die Art, zum Beispiel, so R I 82, 76; aram.

גִּמַטְרִין Zahlenwert, R I 82, 67; *γεωμετρία*; doch vgl. Strack, Einleitung in den Thalmud[3]. S. 102.

גִּנַּאי Schmähung, R I 66, 17; aram.

גֶּשֶׁם Leib, R I 34, 259; bibl.-aram.

הָנָה Niph'al יֵהָנֶה er hat einen Nutzen erlangt, R I 90, 430. Dass wir Niph'al vor uns haben, sieht man aus פִּרְקֵי אָבוֹת 6, 1. עֲבוֹדָה זָרָה 2, 5. 4, 3 נֶהֱנִין; aram.

הַרְהוֹר Gedanke, E 215, 4; bibl.-aram.

וָתִיק stark, edel, R I 58, 176; وَثِيق.

זוּג Joch, Paar, R I 89, 23; *ζεῦγος*.

זִיו Glanz, R I 82, 279. 90, 430. E 97, 7; זִיווֹ R I 90, 497; bibl.-aram.

זַיִן Waffe, R I 85, 6. 86, 2; زَيْن.

חָזַר er ist herumgegangen, E 124, 7; חוֹזְרִים חֲלִילוֹת im Kreise herumgehend, E 75, 15; aram.

טָכַס er hat ausgerüstet, E 217, 15; *τάσσω* (?).

כְּוָת nur in לֵית כְּוָתֵיהּ nicht ist einer vorhanden wie er, R I 82, 97; aram.

כְּרוּב Kohl (die Aussprache ist durch den Reim gesichert, Levy liest כְּרוּב), R I 87, 50; *κράμβη*.

כַּרְפַּס Eppich, R I 87, 69. 117; كَرَفْس.

כְּרֵשׁ Lauch, R I 87, 14 כְּרֵשִׁים; كُرَّاث.

לֵית nicht ist, vgl. כְּוָת.

לְעַס er hat gekaut, R I 90, 278; aram.

לְקָה er hat Schaden erlitten, R I 87, 65; aram.

מְגַס Becken, Schüssel, E 233, 165; *μαγίς*.

מַחֲזוֹר Rückkehr, Cyklus, Plural מַחֲזוֹרוֹת, R I 89, 7. 14; vgl. oben unter חֲזַר.

מְחַל mit לְ er hat vergeben, E 6, 4; aram.

מִנְיָן Zahl; nur in der Verbindung כְּמִנְיָן entsprechend, E 108, 3. 233, 72; bibl.-aram.

מַרְגָּל Perle, Plural מַרְגָּלִים R I 90, 36; *μαργηλίς*.

מַרְחֶשְׁוָן Name des achten Monats, hier als zweiter gezählt, vgl. Schärf a. a. O., R I 31, 1. 87, 21; assyr. *a-ra-ach scham-na*.

מֵרֵס Pi'el mit בְּ er hat etwas umgerührt, E 233, 127. 138; aram.

מַתְנִיתָא die Lehre, R I S. 225, 36; vgl. Strack, Einleitung in den Thalmud[3]. S. 2; aram.

נְקַז er hat gestochen; Hiph'il הִקִּיז mit דָּם er hat zur Ader gelassen, R I 87, 39. 79. 87. 97; aram. für hebr. נָקַר.

סְבַר er hat gedacht, E 123, 15; bibl.-aram.

סְבָרָא Meinung, Vernunftgrund, R I 15, 253. 34, 186; syr. ܣܒܪܐ.

סִימָן Zeichen, R I 34, 279. 89, 5. 28; Plural סִמָּנִים, R I 88, 15; *σημεῖον*.

סִלְקָא Mangold, R I 87, 66; ܣܠܩܐ.

סְמֵיָה geblendet, R I S. 224, 1; aram. Vgl. zur Form Rosins Anmerkung zur Stelle.

סַנְדָּל Sandale, E 184, 60; *σάνδαλον*.

סְפַג er hat abgewischt; Nithpa'el נִסְתַּפֵּג er hat sich abgetrocknet; gebildet aus *σπόγγος*, E 233, 91.

סַרְטָן Sternbild des Krebses, R I 82, 135; سَرَطَان.

עֲלַב er hat ungerecht, schmählich behandelt, R I 90, 160. E 172, 9; aram.

עֶלְבּוֹן Schmach, עֶלְבּוֹנָם R I 124, 4. E 172, 12; aram.

עָלְמָא nur in בְּעָלְמָא gewöhnlich, oft, R I 34, 274; aram.

עָסַק er hat sich beschäftigt; Hithpa'el הִתְעַסְּקוּ בְּ sie haben sich eifrig beschäftigt mit, R I 34, 333; aram.

עֹקֶץ Stiel, R I 91, 26; aram.

עִקָּר Wurzel, R I 90, 666 עִקָּרָהּ; R I 90, 187 עִקָּרִים; bibl.-aram.

פִּיל Elefant, R I 88, 35; فِيل.

פִּיֵּס er hat beruhigt; הִתְפַּיֵּס er hat sich beruhigt, R I 90, 560; aram.

פִּלְפֵּל Pfeffer, R I 87, 57; فُلْفُل, wohl aus πεπερίς.

פַּרְגּוֹד Gewand, Schleier, E 177, 8; παραγαῦδις.

צָלַף nur Hiph'il יַצְלִיף mit dem Schlaginstrument ausholend, um zu schlagen, E 233, 141. 147; aram. Vgl. Strack, Joma S. 38 s. v.

צְנוֹן Rettich, R I 87, 113; Pl. צְנוֹנוֹת R I 87, 52. Das Wort hängt zusammen mit aram. צְנַן, arab. ضَنَّ er ist kalt, hart.

צָפַף er steht gedrängt; צָפוּף dicht gedrängt, R I 88, 8; ضَفَّ.

צֶפֶר Morgen; בִּצְפָרִים morgens, R I 87, 39; aram.

צְרָדָה Anstossendes; verwandt ist صَرِدَ er ist kühl; nhbr. nur אֶצְבַּע צְרָדָה Mittelfinger, E 233, 86.

קָבַע er hat angeheftet, bestimmt, R I 15, 254; aram.

קוֹנְדִּיטוֹן eingemacht, eingelegt (von Früchten), R I 87, 70; *conditaneus* (Rosin z. St.).

קַלְפִּי Urne, E 223, 106. 110; κάλπη.

קַנְתָּר Becher, R I 86, 1; κάνθαρος (?).

קִפּוֹפָה Eule, Plural קִפּוֹפוֹת R I 58, 22.

רוֹךְ Roch (Figur im Schachspiele), R I 88, 43; رُخّ.

רָז Geheimnis, רָזִי E 71, 4; bibl.-aram.

רְטִיָּה Verband, E 155, 3.

רָמַז er hat gewinkt, angezeigt, R I 67, 20. E 108, 11; رَمَزَ.

רֶמֶז Wink, R I 15, 294. 34, 28. 30. 33; رَمْز.

רְמִיזָה Wink, Anzeichen, Plural רְמִיזוֹת R I 15, 157.

שִׁית sechs, R I 15, 310; bibl.-aram.

שָׁעָה Stunde, שָׁעוֹת R I 15, 98. 117. 119. 90, 610; bibl.-aram.

תְּחוּם Grenze, תְּחוּמָם R I 90, 394; ܬܚܘܡܐ.

תֶּרֶד Mangold, Beete, R I 87, 51 תְּרָדִים; aram.

תַּרְנְגוֹל Hahn, R I 87, 35.

תִּשְׁרִי Name des siebenten, hier ersten Monats, vgl. Schärf a. a. O., R I 15, 124. 21, 5. 87, 11. 89, 18; assyr. *tasch-ri-tav.*

2. Wörter, deren Stämme sich auch im Biblisch-hebräischen nachweisen lassen.

אַזְהָרָה Ermahnung, Pl. אַזְהָרוֹת R I 89, 32.

אִחוּר Verzögerung, R I 34, 80.

אֱלֹהִי göttlich, f. אֱלֹהִית R I 23, 5.

אַסְמַכְתָּא die Anlehnung, vgl. Rosin I S. 70 Anm. 2. R I 34,274.

אָפַל er ist untergegangen, E 132, 24.

אֲפִלּוּ selbst, sogar, R I 15, 120. 363.

אֵרִיסוּת Ehe, R I 34, 80.

בְּכִיָּה Weinen, E 167, 4.

בֵּנְתַּיִם inzwischen, R I 85, 40.

גּוּדָל Daumen, R I 87, 64.

גּוּף Körper, m., R I 34, 242; גּוּף R I 4, 9. 11. 15, 276. 311. 34, 29. 242. 87, 5. 55. E 220, 9. 19. 26. 221, 5. 222, 9; גּוּפִי R I 81, 43. E 100, 4; גּוּפוֹ E 202, 40. 209, 10, Plural גּוּפוֹת R I 4, 8; גּוּפִים R I 87, 101; גּוּפֵי R I 87, 125; גּוּפֵיהֶם R I 90, 425.

גָּנַז er hat verborgen, R I 33, 19. E 13, 2. 108, 12. 170, 20.

דַּלּוּת Niedrigkeit, R I 58, 73.

דְּמַאי Zweifelhaftes, zweifelhafte Frucht, R I 91, 3. Vgl. R I S. 200 Anm. 5. Strack, Einleitung in den Thalmud[3]. S. 14.

דִּקְדּוּק Singular und Plural: genaue Erforschung, Grammatik; דִּקְדּוּק R I 12, 1. 15, 11. 338. 20, 15. 30, 13. 33, 21. 34, 125. 315. 330. 333; דִּקְדּוּקוֹ R I 34, 313; דִּקְדּוּקִים R I 4, 17. 15, 65. 374. 58, 104.

דִּקְדֵּק er hat grammatisch erklärt, R I 34, 14.

דְּרָשׁ freie Deutung der heiligen Schrift zum Zwecke der Erbauung und belehrenden Unterhaltung, vgl. R I S. 36 Anm. 8. R I 15. 211. 214. 253. 259. 306. 331. 366. 34, 177. 224. 208; st. constr. דְּרַשׁ R I 15, 238. 347.

הוֹדִיִּים Indier, R I 126, 4.

הוֹרִים Väter, Eltern, R I 50, 4 (so ist für דוֹרִים nach R I S. 100 zu lesen). 91, 18. E 165 b, 19. 206, 45. 227, 24. 230, 97. הוֹרָיו R I 55, 21; הוֹרֶיךָ R I 58, 159; הוֹרֵינוּ R I 35, 6.

הִלּוּל Lob; הִלּוּלוֹ R I 90, 643; הִלּוּלָם E 217, 8.

הֲלָכָה gesetzliche Bestimmung, vgl. Strack, Einleitung in den Thalmud[3]. S. 4; R I 15, 252. 254. E 20, 1. 184, 67. 233, 148.

הַעְתָּקָה Überlieferung; הַעְתָּקָתָם R I 15, 374.

הַרְגָּשָׁה Sinn; הַרְגָּשׁוֹת R I 15, 184; הַרְגָּשׁוֹתֵינוּ R I 34, 44.

זָדוֹן Frevler; זְדוֹנִים E 224, 85.

זְהוּ folgendes, vgl. Siegfried-Strack, Nhbr. Sprache § 29 a. R I 15, 297. 34, 238.

זְהוֹרִית Glänzendes, E 233, 115.

זָהִיר vorsichtig, E 233, 182.

זִילַי verächtlich, R I 90, 571. Vgl. Rosins Anm. z. St.

זֶמֶר Gesang, E 217, 6.

זְרִיחָה Glanz; זְרִיחָתָהּ R I 90, 660.

חִבּוּר Zusammenstellung, R I S. 222, 4.

חֲגִיגָה Fest, R I 91, 10.

חוֹבָה Schuld, E 233, 92; חוֹבָתִי E 172, 8.

חַיָּב Sünder; חַיָּבִים R I 34, 109.

חִיּוּב Verpflichtung, R I 15, 155.

חֲלִילָה Umdrehung, Kreis. Vgl. S. 459 unter חָזַר.

חֶנְוָנִי Kaufmann, R I 90, 569.

חֲנֵסִים Ägypter, E 226, 55; vgl. Jes. 30, 4.

חָסִין stark, E 243, 1.

חָרִיף scharf, R I 87, 15. 56. 103.

חָרֶץ Verachtung, E 202, 39.

חָשֵׁךְ dunkel, R I 90, 227.

טְבִילָה Eintauchen, E 233, 98. 169. 174. 178.

יֹבֶשׁ Dürre, R I 87, 102.

יְדִיעָה Erkenntnis, Wissen, R II 16, 9; יְדִיעָתוֹ R I 90, 656.

יָהַר Hithpa'el: er brüstet sich, R I 90, 580.

יְצִיאָה Auszug, E 177, 22. 26. 30. 34. 38. 42. 46. 50. 54. 58.

יְצִיקָה Guss; R I 4, 2 יְצִיקַת.

יְצִירָה Schöpfung; R I 15, 229 יְצִירָתוֹ.

יִשּׁוּב bewohnte Erde, R I 15, 234.

יְשִׁיבָה Schule; R I 15, 22 יְשִׁיבוֹת.

יָתֵר kostbar, R I 54, 6.

כָּךְ so, E 233, 103. 155.

כְּלָל Gesamtheit, Ganzes, R I 34, 179; כְּלָלִים R I 41, 2; כְּלָלוֹ שֶׁ׳ seine Gesamtheit ist, dass = kurz, R I 82, 171.

כְּרִיתָה Ausrottung; כְּרִיתוֹת R I 91, 21.

כַּרְמָא Weinberg, E 18 b, 11.

כְּתֻבָּה Hochzeitsverschreibung; כְּתֻבּוֹת R I 91, 11.

כִּתָּה Schar, Engelschar; כִּתּוֹת R I 65, 2.

לוּלָב Palmzweig, R I 120, 8. E 184, 67.

לֵחָה Feuchtigkeit, Frische, R I 87, 18. 53. 75. 83; st. constr. לֵחַת R I 87, 115.

לֵיל Nacht, R I 66, 1. Vgl. zu diesem Gebrauche der Form des status constructus meine Arbeit: Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen. ZAW. XIX 1899. S. 145. 147.

מַאֲסָר Gefangenschaft, E 152, 10.

מָדוֹר Wohnung, Wohnen, R I 91, 1.

מוֹלָד Neumond, R I 15, 117. 89, 17.

מַחֲזוֹר Cyclus, R I 53, 9.

מַחֲשָׁב Denken; מַחְשָׁבִי R I 58, 41. II 5, 29.

מִילָה Beschneidung; מִילַת R I 15, 199.

מְכִלְתָּא das Gesetz, vgl. Strack, Einleitung in den Thalmud[3]. S. 56; מְכִלְתּוֹת R I 34, 182.

מַעֲוָה Verkehrtes, Sünde; מַעֲוָתִי E 118, 7.

מַעֲזוּזוֹת Macht, Kraft, E 233 b, 23.

מְעִילָה Falschheit; E 215, 3 מְעִילוֹת.

מַעֲצָב Schmerz; מַעֲצָבוֹ R I 70, 6.

מִצּוּי Saft, R I 87, 117.

מֶרְחָץ Bad, m., R I 87, 25. 38. 45; מֶרְחָץ יָבֵשׁ Schwitzbad, R I 87, 77.

מִשְׁנָה Mischna, R I 15, 145. 34, 119. 181. II 19, 13. 50.

נְבוּאוֹת Weissagung, R I 35, 9.

נְבִיאוּת Weissagung; נְבִיאוּתוֹ R I 34, 304.

נָגוֹהַ strahlend, E 237, 1.

נְזִיקִים Beschädigungen, R I 91, 2. 15.

נִזַּק Hiph'il: beschädigen, R I 58, 180.

נְטִילָה Hin- und Herschwingen, R I 120, 8.

נְעִילָה Anziehen; נְעִילַת E 184, 60.

נֹפֶשׁ Ruhe, E 156, 8.

סְגוֹרָה Ausschlag, Grind; סְגוֹרוֹת R I 87, 73.

סָדַר er hat angereiht, geordnet, R I 53, 6. 78, 29. 90, 37. E 233, 87; Pual: R I 89, 10. 20.

סוּגְיָה Schritt, Stil, Art und Weise des Talmud, Halacha; סֻגְיוֹת R I 82, 264.

סִיכָה Salben, E 184, 60.

סְעוּדָה Speise, E 233, 85.

סְפִירָה Zählung, besonders des ʿOmeropfers, R I 15, 142; חַכְמֵי הַסְּפִירוֹת die Astronomen, R I 15, 40.

סָפֵק zweifelhaft; בְּלִי סָפֵק ohne Zweifel, R I 15, 372; אֵין סָפֵק ohne Zweifel, R I 34, 280.

עִבּוּר Ausgleich von Sonnen- und Mondjahr, Einschaltung,

R I 15, 151. 89, 10. 38. S. 223, 1. E 184, 34; עִבּוּרִים R I 89, 19.

עִגּוּל Kreis, R I 23, 4.

עֵרֶץ Firmament, E 202, 39.

פֶּדֶע Befreiung; פִּדְעוֹ E 229, 63.

פָּסוּק biblischer Vers, m., R I 15, 342; פָּסוּק R I 15, 25. 79. 244. 312. 342. 32, 3; פְּסוּקִים R I 4, 8. 15, 62. 369. 58, 140.

פְּקִידָה Heimsuchung, Verlust; E 202, 51 פְּקִידָתִי.

פֵּרוּד Trennung, R I 69, 9. 70, 33; פֵּרוּדְךָ E 118, 9.

פֵּרוּשׁ Erklärung, R I 1, 24. 2, 2. 9, 3. 10, 3. 15, 29. 33. 37. 42. 46 (m.). 89. 113. 241. 341. 342. S. 224, 17. 33, 21; st. constr. פֵּרוּשׁ R I S. 83 a, 2; פֵּרוּשׁוֹ R I 15, 115. 34, 128; פֵּרוּשִׁי R I 15, 333. 34, 311; פֵּרוּשִׁים R I 15, 356. 34, 325. 331; פֵּרוּשֵׁי R I 15, 250; פֵּרוּשֵׁנוּ R I 34, 42.

פְּרָט einzelnes; פְּרָטִים R I 41, 2.

פְּרִידָה Trennung; פְּרִידָתוֹ R I 70, 11; פְּרִידָתְךָ E 18 b, 2.

פְּשָׁט, פָּשׁוּט Einfachheit, Wortsinn; פְּשָׁט R I 4, 11. 15, 366. 18, 2. 34, 275. 288. 306; st. constr. פְּשַׁט R I 53, 7; פְּשָׁטִים R I 41, 1; פְּשׁוּטוֹ R I 4, 12. 6, 6. 15, 190. 279. 363. 34, 176. 297. 313.

צִבּוּר Gemeinde, R I 15, 152.

צַבָּע Färber, R I 90, 570.

צְדוּקִים Sadduzäer, Karäer, R I 15, 58. 373. 34, 70.

צוֹק Bergspitze, E 233, 161.

צִמְחוֹנִים Grünendes, Gewächse, R I 87, 71.

צָרִיךְ benötigt, R I 15, 144. 34, 65. E 206, 104.

קַבָּלָה Lehre, R I 15, 144. 34, 187. 270. 278.

קָדוּם alt, R I 88, 2. 90, 223.

קֹדֶם vor, R I 15, 216. 295. 34, 206. 224.

קְדֻשָּׁה Heiligkeit, R II 8, 2; קְדוּשָּׁתְךָ E 177, 12.

קַלּוּת Leichtsinn, R I 58, 74; קַלּוּתָם ihre Behendigkeit, R I 90, 256.

קֹשִׁי Schwierigkeit, R I 87, 33.

רְאָיָה Grund, Beweis; רְאָיָתָם R I 34, 31; רְאָיוֹת R I 15, 52. 168. 232. 34, 216; רְאָיוֹתָם R I 15, 51. 34, 168.

רְאִיָּה Beobachtung; רְאִיַּת R I 15, 146.

רֵאשָׁה Anfang, R I 15, 271.

רְחִיצָה Waschen, E 184, 60.

רַחְמָן barmherzig, E 259, 8.

רֵיקָן leer, R I 86, 1.

רִפֵּשׁ er hat voll Schlamm gemacht, R I 87, 16.
שִׂהֵד er hat bezeugt, E 102, 16. 217, 15.
שְׁבִיתָה Feiern; שְׁבִיתַת R I 15, 74.
שֶׁבַח Lob, R I 66, 17; שְׁבָחָיו R I 70, 26.
שַׁבְּתַי Saturn, R I 82, 113.
שֶׁטַח Oberfläche, R I 34, 250.
שְׁכִינָה Gnadengegenwart Gottes, R I 15, 299. E 124, 15. 170, 10. 23; שְׁכִינָתְךָ E 177, 2.
שֻׁלְחָנִי Wechsler, R I 90, 570.
שִׁלְשֵׁל er lässt abführen, R I 87, 67. 79. 98; מְשַׁלְשְׁלִים Abführmittel; zu ergänzen ist מַיִם R I 87, 30.
שִׁנּוּי Verschiedenheit, R I 15, 107.
שִׁעוּר Mass, R I 90, 604; שִׁעוּרִים R I 15, 138.
שִׁקּוּל Prüfung, R I 15, 186. 34, 185. 254.
שְׁקִיעָה Sonnenuntergang, R I 15, 117.
שְׁתִיָּה Gründung, E 155, 4.
תִּגְלַחַת Haarschneiden, R I 87, 68.
תּוֹסֶפֶת Hinzufügung, R I 34, 189.
תּוֹעֶלֶת Nutzen, Vorteil, R I 15, 46; תּוֹעָלוֹת 45.
תְּחִיָּה Wiederaufleben, R I 88, 76.
תחל Hiph'îl: R I 26, 2. 87, 81: er hat angefangen.
תַּחְפַּנְחֵסִים Ägypter, E 230, 87.
תִּינוֹק Knabe; תִּינוֹקִים R I 15, 355. 58, 144.
תַּלְמוּד Talmud, R II 19, 14. 48; תַּלְמוּדוֹ R I 48, 8; תַּלְמוּדֵינוּ R I 34, 172.
תְּנוּעָה Bewegung; תְּנוּעָתָם R I 34, 148.
תַּפְנוּקִים Ergötzungen, Leckerbissen, R I 58, 244.
תִּקּוּן Verbesserung, R I 15, 357.
תִּשְׁבָּחָה Lobpreis; R I 126, 5 תִּשְׁבָּחוֹת.
תרם Hiph'îl: er gibt die Hebe, R I 91, 4.

3. Biblische Wörter in veränderter Bedeutung.

אָב bibl. Vater; R I 58, 175 אָבוֹת Eltern; R I 34, 103 אָבוֹת מְלָאכוֹת וְתוֹלְדוֹתֵיהֶן die verbotenen Arbeiten und ihre Unterabteilungen. Vgl. Buxtorf s. v. אַבָּא; Levy, Nhbr. Wörterbuch s. v. אָב; Strack, Schabbâth VII 1 f.

אֵבֶר bibl. Schwungfeder; אֵבָרִים Glieder, E 233, 96; אֵבָרָיו seine Glieder, E 233, 162.

אֱדוֹם Bezeichnung der christlichen Staaten und Länder, R I

58, 81. 82, 178 ff.; אֱדוֹמִים Romanen, R I 15, 209. Vgl. über diese Art der Bezeichnung Zunz, Synagogale Poesie. S. 437, Beilage 16; Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II S. 135 ff.; Rosin I S. 90 Anm. 6. S. 137 Anm. 13.

אֲדָמָה eigentlich „die rote“, nh. Galle, R I 87, 96; הַמָּרָה הָאֲדֻמָּה R I 87, 112.

אוֹפָן Rad, E 206, 83. 99 eine Engelklasse, vgl. schon S. 433 dieser Arbeit. Dagegen wird E 201, 8 אֹפֶן zu lesen sein: Die Gewalten auf der Erde sind geschaffen, in das Gefängnis „der Zeit“ sind sie gebracht; und was vermögen sie zu thun? Können sie herausgehn weg vom Himmel des Herrn? (Klg. 3, 66).

אוֹת Zeichen, nhbr. Buchstabe, R I 34, 189. 98, 10. 103, 2. 113, 5. 115, 5. 116, 2, Plural אוֹתוֹת R I 20, 21. 97, 3. 115, 7. 116, 1. 3. E 123, 1. 236, 2; אוֹתִיּוֹת R I 3, 20. 15, 313. 317. 34, 304. 82, 88. 93. 256. 265. 117, 2. Von den Namen der Buchstaben kommen folgende vor: אָלֶף R I 15, 293. 82, 88. 95; בֵּית 15, 259. 289. 320; הֵא R I 58, 4; וָו R I 15, 82. 87. 41, 4, Plural וָוִים R I 15, 86, וָוֵי 88; יוֹד R I 15, 293; כַּף R I 113, 1 ff.; לָמֶד R I 82, 91. 97; מֵם R I 15, 321. 34, 130. 107, 3; נוּן R I 34, 130; סָמֶךְ R I 107, 4; זַיִן R I 86, 8; רֵישׁ R I 15, 271; שִׁין 293; תָּו 293.

אָמוֹן Zögling, R I 69, 1.

אֱמוּנָה Religion, R I 15, 26.

אֲרִי Sternbild des Löwen, R I 82, 140.

בָּבָה Pforte; בָּבוֹת R I 91, 15.

בָּדַל Hiph'il: den Segensspruch sprechen beim Ausgange des Sabbaths. Vgl. über diesen technischen Ausdruck Levy, Nhbr. Wörterbuch unter אַבְדָּלָה und בָּדַל R I 50, 10.

בָּדַק er hat geprüft, R I 58, 200.

בָּטָא bibl. er hat unbesonnen geredet; E 230, 122 er hat geredet.

בִּיאָה Einzug, E 177, 24. 28. 32. 36. 40. 44. 48. 52. 56. 60.

בָּכַר er ist frühe da, E 247, 20.

בְּנֵי יָמִים Laune, Glück, Geschick, R I 81, 25 f. 47. Ähnlich ist der Ausdruck Vers 37 יַלְדֵי = יְמֵי. Vgl. Rosins Anmerkung 6 S. 129. Brody, Gabirol 1, 2 und Anmerkungen א.

בִּנְיָן bibl. Bau; R I 3, 23 Wortform; בִּנְיָנֵיךְ R I 34, 334.

בְּרִיאָה bibl. Unerhörtes, nhbr. Schöpfung, Pl. Geschöpfe, R I 34, 210. E 75, 1; בְּרִיאָתוֹ R I 34, 142; בְּרִיאוֹת R II 6, 7. E 73, 2.

89, 7. 104, 15. 176, 1. 229, 27. 43, 230, 56; בְּרִיאוֹתֶיךָ E 177, 15.

בַּת קוֹל Echo, R I 67, 25. 78, 28.

גַּאֲוָה bibl. Erhabenheit, Stolz; R I 90, 347 גַּאֲוָתָם ihr (der Gewässer) Anschwellen, Hochgang.

גָּאוֹן bibl. Hoheit, nhbr. eigentlich ein Titel für die Oberhäupter der hohen Schulen zu Sôrâ und Pum Bedîta (7—11. Jahrhundert), dann überhaupt: Fürst; גְּאוֹנִים R I 15, 52. 34, 137. 58, 119. 90, 544. II 19, 46.

גַּב Rücken; E 57, 8 גַּבֵּנוּ unser Körper.

גְּדִי Sternbild des Steinbockes, R I 82, 159.

גֵּו bibl.-hebr. Rücken; nhbr. Körper, Inneres, E 68, 5. 6. 73, 6. 75, 5. 210, 11. 222, 8. 11. Auch E 80, 7 ist גו für גז zu lesen.

גַּלְגַּל Rad; nhbr. Sphäre, R I 59, 1. E 97, 10. 177, 9. 206, 112. 224, 3; גַּלְגַּלִּים R I 119, 18; גַּלְגַּלֵּי R I 123, 8.

גְּלִילִים Sphären, R II 8, 13. E 201, 5.

גֹּלֶם bibl. Embryo; R I 65, 3 גָּלְמְךָ dein Leib.

דָּגִים Sternbild der Fische, R I 82, 167.

דֹּק bibl. dünnes Gewand; E 233 b, 19 Himmel.

דלג Pi'el, R I 88, 27: er macht einen Doppelschritt (im Schachspiele).

דְּלִי Sternbild des Wassermanns (eigentlich des Eimers) R I 82, 163.

הֲדֹם bibl. Fussschemel; E 2, 5 הֲדֹמִים Tiefen.

הֲמֻלָּה bibl. Geräusch; E 75, 14. 76, 6 הֲמֻלּוֹת Engelscharen.

הָרָה bibl. schwanger; R I 89, 28 הָרוֹת (nämlich שָׁנוֹת) Schaltjahre.

הֲתֻלִּים bibl. Spöttereien; R I 120, 12 אִישׁ הֲתֻלִּים Gaukler.

זְבֻל Wohnung; nhbr. Himmel E 76, 2. 118, 17; זְבֻלִים E 142, 16.

חַבָּר Gheber, Feueranbeter, R I 75, 48.

חִבֵּר Pi'el: er hat verfasst, R I 50, 16. 51, 2. E 83, 3; מְחַבֵּר Verfasser, R I 31, 5.

חָבֵר bibl. Genosse; nhbr. Titel eines im Gesetze Unterrichteten, collega, doctor; R I 90, 542 חֲבֵרִים.

חֹפֶשׁ Freilassung, R I 84, 4.

טַעַם nur nicht-biblischer Plural in der Bedeutung: Sprüche, Erklärungen, Regeln; טְעָמִים R I 4, 16. 15, 362. 369. 21, 3; טַעֲמֵי R I 4, 8. 15, 344; טַעֲמֵיהֶם 15, 346. 355 (m.); טַעֲמֵי מִקְרָא Accente, R I 87, 7.

טָרַף bibl. er hat zerrissen; E 233, 110 mit בְּ er hat umgerührt, geschüttelt.

יִחֵד Pi'el: als den einen verkünden, R I 90, 618; Hithpa'el: allein sein, R I 90, 15.

יֶלֶד vgl. בְּנֵי יָמִים S. 467.

יָצָא mit בְּ es wird ausgegeben für, hat den Wert von; R I 82, 78 כְּיוֹצֵא בוֹ einen ähnlichen Wert habend, ähnlich sich verhaltend, gleich, ebenso.

כּוֹכַב הַנֹּגַהּ Sternbild der Venus, R I 82, 119.

כּוֹכַב חַמָּה Sternbild des Merkur, R I 82, 121.

כָּנַס Niph'al: hineingehn, R I 90, 696.

כָּתוּב biblischer Vers, R I 82, 256. Über כְּתוּבִים siehe תּוֹרָה.

לְשׁוֹן רַבִּים Plural, R I 15, 80. 34, 131.

מַאְדִּים Sternbild des Mars, R I 82, 117.

מֹאזְנַיִם Sternbild der Wage, R I 82, 147.

מִבְטָא mit שְׂפָתַיִם bibl. das unbesonnen Ausgesprochene; R II 6, 13 einfach: Wort, Rede.

מִדְבָּר bibl. Mund; E 76, 10. 97, 10 der nicht-biblische Plural מִדְבָּרֵי Worte.

מוֹסָד bibl. Grundfeste; R I 34, 334 מוֹסְדוֹתָיו seine (des Wortes) Wurzeln.

מוּצָק bibl. Metallguss. Aus Hiob 37, 18 ist die Bedeutung „Himmel" erschlossen. E 206, 112. 224, 3. 230, 13. 233 b, 19; מוּצָקִים R I 58, 12.

מוּצָק bibl. Einengung; R I 15, 100 st. constr. מוּצַק; mit Suffix מוּצָקוֹ Mittelpunkt.

מַזָּל Schicksal, E 147, 6 מַזָּלִי. Biblisch ist nur der Plural in der Bedeutung: Sternbilder.

מַזַּל בְּתוּלָה Sternbild der Jungfrau, R I 82, 143.

מַזַּל טָלֶה Sternbild des Widders, R I 82, 123.

מַחְבֶּרֶת Werk; R I 20, 17 מַחְבַּרְתּוֹ.

מָחַק er hat verwischt; Niph'al pass. R I 58, 128.

מַטָּה bibl. nur als Adverb: unten; R I 20, 6 Erde.

מִין Ketzer, R I 15, 59; מִינִים R I 58, 117.

מְלִיצָה bibl. Lehrspruch; E 83, 3 Poesie.

מֶלֶךְ Vokal; מְלָכִים R I 15, 315.

מְסִבָּה Tafelrunde, E 111, 1.

מַסֶּכֶת bibl. Gewebe, nhbr. Thalmudtraktat; מַסֶּכְתּוֹת R I 34, 181.

מָסַר er hat überliefert, R I 34, 170. E 171, 10. 18; Niph'al: pass. R II 19, 29.

מָסֹרֶת Überlieferung, Masora, R I 15, 144. 344 E 233, 134.

מָעוֹן bibl. Wohnung, Tempel; R I 55, 18 Anrede Gottes, Beschützer.

מַעֲלָה bibl. Stufe; R I 30, 5. E 76, 11 Himmel; E 69, 8: Würde.

מִפְקָד Verlust, R I 69, 6. E 202, 43.

מֻצָּק siehe מוּצָק II.

מִקְרָא heilige Schrift, Bibel, R I 84, 7. II 19, 12; מִקְרָאֲךָ E 137, 3. Ausserdem vgl. unter תּוֹרָה.

מָרָה bibl. die bittere; הַמָּרָה הָאֲדֻמָּה R I 87, 112 die Galle; vgl. schon unter אֲדֻמָּה; הַמָּרָה הַשְּׁחוֹרָה R I 87, 24 die Melancholie.

נָחוֹת die ruhenden, d. h. Konsonanten ohne Vokal, R I 20, 20.

נָטָה R I 88, 33; יְהִי מַטֶּה פְּסָעָיו eigentlich: er ist seine Schritte biegend, d. h. beim Schachspiele: er zieht schräge, dann ohne jeden Zusatz in derselben Bedeutung; R I 88, 24 נוֹטֶה und R I 88, 25 יַטֶּה.

נִיב Rede, Wort, E 71, 5. 101, 7; נִיבִי 129, 5. Vgl. zu dem Bedeutungswechsel meine Arbeit: Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen. ZAW. XIX, S. 145.

נָעוֹת die sich bewegenden, d. h. Konsonanten mit Vokal R I 20, 20.

נָקָה Pi'el: ausgiessen, R I 87, 63. 118; Niph'al: ausgegossen werden R I 87, 64. Vgl. das Syrische.

סֵדֶר bibl. nur Plural: Gliederungen; R I 43, 4. 45, 4 Abschnitt der Bibel; E 233, 98. 169. 178 Ritus; R I 78, 29 סְדָרִים Abteilungen des Thalmud.

סוֹד Rätsel, R I 110, 1. 112, 1; סוֹדוֹ 106, 2.

סְמִיכָה bibl. Decke; R I 80, 2 in Beziehung auf סָמַךְ Ezech. 24, 2 das Stürzen auf.

עָבַר. הַשָּׁנָה מְעֻבֶּרֶת das befruchtete Jahr, Schaltjahr, R I 15, 141. Auch ohne Zusatz R I 89, 6. 13. 13 מְעֻבָּרוֹת Schaltjahre.

עָגֹל, f. עֲגֻלָּה bibl. nur Adjektiv, rund; nhb. haben beide Formen die Bedeutung Kreis; עִגּלוֹ E 97, 12; עֲגֻלָּה R I 15, 19. 172. 34, 15. 69. E 56, 6. 226, 3; עֲגֻלַּת R I 34, 251. 252; עֲגֻלּוֹת E 76, 8. 104, 10; הָעֲגֻלָּה הַנֶּאֱמָנָה der Äquator, R I 82. 151; עֲגֻלַּת בַּת רַבִּים eig. Kreis der Volksreichen = Sanhedrin des Tempels, R I 82, 153; הָעֲגֻלּוֹת die Himmelssphären R I S. 151, 34, a, 3.

עוּגָה, bibl. עֻגָּה Brotfladen; R I 90, 603: Kreis עוּגָתוֹ.

עָוָה er ist gekrümmt, R I 90, 26.

עוֹלָם Welt, R I 14, 5. 15, 216. 226. 285. 287. 298. 329. 26, 1. 2. 34, 142. 206. 217. E 144, 17. 186, 12. 201, 7. 209, 17. 230, 8. 233, 101; עוֹלָמוֹ R I 82, 74. E 230, 30; עוֹלָמְךָ E 57, 13; עוֹלָמוֹת R I 15, 292; עוֹלָמִים R II 6, 26.

עִנְיָן bibl. Beschäftigung, Sache; R I 34, 335: Bedeutung der grammatischen Formen עִנְיָנִין.

עַקְרָב Sternbild des Skorpions, R I 82, 151.

עַרְמוֹן bibl. Platane, R I 58, 250; עַרְמוֹנִים Kastanien (Früchte).

פֵּאָה bibl. Seite, Rand; E 104, 13 פַּאֲתֵי שֶׁבַע die sieben Planeten.

פָּרָז biblisches Wort unsicherer Bedeutung, R I 88, 31. 37; Feldherr im Schachspiele, Königin.

פֶּרֶק. Nicht biblischer Plural פְּרָקִים R I 58, 164 Mischna-abschnitte.

פָּרָשָׁה der am Sabbat verlesene Pentateuchabschnitt, R I 34, 205. 329. 37, 4. 40, 3. 44, 4. 58, 151; פָּרָשַׁת R I 34, 144. 147. 153. 38, 4. 39, 4, 42, 4; פָּרָשִׁיּוֹת E 233, 168.

פַּרְשַׁנְדָּתָא. Der biblische Eigenname ist in zwei Teile zerlegt und im Sinne von „Erklärer des Gesetzes" genommen: R I S. 224, 20.

פָּשַׁט er hat ausgebreitet, R I 88, 19; Particip פָּשׁוּט eigentlich: ausgezogen, dann: einfach; R I 15, 141 הַשָּׁנָה פְּשׁוּטָה das Gemeinjahr, auch ohne Zusatz im selben Sinne פְּשׁוּטָה R I 89, 27. 35; פְּשׁוּטוֹת R I 89, 15.

פָּתוּחַ mit Patach versehen; R I 20, 24 פְּתוּחוֹת.

צֶדֶק Sternbild des Jupiter, R I 82, 116.

צוּר Name Gottes mit der Nebenbedeutung „Schöpfer", vgl. Wiegand, ZAW. X, S. 85 ff., R I 34, 84. 52, 5. 63, 28. 71, 26. II 9, 13. E 73, 15. 129, 5. 157, 16. 19. 206, 98. 229, 115; צוּרָהּ E 68, 1; צוּרְךָ E 225, 19; צוּרִי R I S. 151, 34 a 9. E 100, 5. 209, 2; צוּרָם R I 90, 411. E 75, 16. 229, 47.

צוּרָה bibl. nur abstrakt: Gestalt, E 235, 8 konkret: Gestalt, Figur, Gebilde.

צַר mit עַיִן geizig, R I 85, 1.

צָרְפַתָה Nordfrankreich, R I S. 223. 82 a 2. Davon צָרְפָתִי Franzose, R I 83, 1.

קָבַע er hat festgesetzt, bestimmt, R I 88, 4. E 184, 64.

קַדְמוֹן bibl. östlich; E 211, 22. 225, 3 ehemalig, früher.

קֵדָר Bezeichnung muslimischer Staaten, R I 58, 83.

קִדֵּשׁ Pi'el R I 91, 13: sich verloben; R I 50, 10 den Segensspruch sprechen beim Beginne des Sabbaths, vgl. über diesen technischen Ausdruck Levy: Nhbr. Wörterbuch unter קִדּוּשׁ.

קִימָה bibl. Aufstehn; R I 64, 22 קִימַת Bau.

קָלַע er hat geflochten, E 233, 166. Zur Erklärung vgl. Joma 6, 7. Strack: Joma S. 25.

קָמוּץ mit Kamez versehen; קְמוּצוֹת R I 20, 24.

קָרַץ er hat in den Hals des Opfertieres geschnitten, E 233, 94.

קֶשֶׁת Sternbild des Bogens, R I 82, 155.

רָאוּי eig. geschaut; R I 87, 14: passend, geziemend.

רַב Lehrer, R I 15, 23. 36. 41. 58, 121. 78, 35. 81, 50. 82, 102. 129. 133. 137. 84, 2; רַבִּי dasselbe, R I 58, 48; רַבּוֹ R I 121, 5; רַבֵּנוּ R I 58, 125.

רַגְלִי, Plural רַגְלִים, Bauern im Schachspiele, R I 88, 21.

רָחַשׁ er hat gebetet, siehe Buhl s. v., E 88, 8.

רָכַב er hat verbunden. Niph'al passivisch: E 68, 6.

רַעְיוֹן Gedanke; רַעְיוֹנִי E 200, 12; sonst nur im nicht-biblischen Plural: רַעְיוֹנָיו R I 15, 202; רַעְיוֹנֶיךָ E 206, 11; רַעְיוֹנַי R II 6, 1. E 84, 10. 100, 25. 134, 6. 184, 69. 215, 4. 219, 5. 221, 9.

שְׁחוֹרָה Galle, R I 87, 127.

שֵׁם Gott, R I 33, 1. E 4, 1. 111, 12. 115, 19. 233, 108. 111. 113; הַשֵּׁם R I 15, 92. 226. 249. 290. 304. 26, 3. 27, 2. 31, 2. 34, 54. 120. 143. 160. 165. 264. 327. 35, 10. 46, 1. 50, 2. 84, 6. S. 150, 26 a, 2. E 71, 4. 87, 6. 224, 88. 233, 119. 120; הַשֵּׁם הַמְּפֹרָשׁ R I 15, 322 der deutlich ausgesprochene Name, d. h. das Tetragramm.

שֶׁמֶץ bibl. Geflüster, E 247, 58 üble Nachrede.

שֶׁמֶשׁ. בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת im Zwielicht, R I 34, 245. 250.

תְּאוֹמִים Sternbild der Zwillinge, R I 82, 131.

תּוֹצָאוֹת bibl. Ausgang; R I 34, 335 תּוֹצְאוֹתָיו seine (des Wortes) Endungen.

תּוֹרָה. תּוֹרָה וּמִקְרָא וּכְתוּבִים die drei Teile der heiligen Schrift R I 15, 94.

תַּכְרִיךְ Sterbekleid; תַּכְרִיכִין R I 59, 4.

תְּלִי Ekliptik, R I 15, 101. E 59, 2; סוֹד תְּלִי dasselbe, E 104, 13.

תַּמּוּז bibl. Name eines Gottes, nhbr. Name des vierten, bei R I 87, 101 des zehnten Monats, vgl. Schärf, Nathanael XVII, S. 73.

תִּרְצָתָה R I S. 224, 24 im Sinne von „Friedensstadt".

Das Ergebnis ist also, dass Abraham ben Ezra aus fremden Sprachen im Vergleich zu den andern Dichtern jener Zeit viel übernommen hat, etwa neunzig Wörter, von denen den semitischen Sprachen ungefähr fünfzig (38 aramäische, 15 arabische), den arischen siebenunddreissig (36 griechische, 1 lateinisches) angehören. Dabei ist aber in Betracht zu ziehen, dass mehrfach die Stoffe seiner Gedichte (astronomische, grammatische, philosophische) ihn geradezu zum Gebrauche solcher Worte zwangen. Das Überwiegen des ihm eigentlich am fernsten liegenden Aramäischen und Griechischen zeigt übrigens, dass diese Lehnwörter schon in hellenistischer Zeit in das Hebräische eingedrungen sind. Meist hat aber auch er sich geholfen durch Neubildungen aus biblischen Wurzeln und vor allem durch Veränderung des Wortsinnes biblischer Wörter, also auch hierin das Streben seiner Vorgänger und Zeitgenossen, oft in origineller Weise fortgesetzt.

Die kanonischen Zahlen 70—73,

ein Nachtrag zu meinem Artikel in d. Zeitschr. Bd. 4 (1850) S. 145 ff.

Von

Moritz Steinschneider.[1])

Vor mehr als 50 Jahren habe ich die kanonische Zahl der muhammedanischen Sekten zum Ausgangspunkte von Forschungen genommen, welche dahin ausliefen, dass die Zahlen 70—73 sich vielfach als runde, d. h. unhistorische oder wertlose erweisen, so dass es eine unabweisbare Pflicht der Kritik bleibt, in jedem einzelnen Falle zu untersuchen, ob die angegebene Zahl eine erfahrungsmässige Thatsache sei. Am Schlusse habe ich die Begründung der mannigfach belegten Erscheinung in einem astronomischen Zahlverhältnis gesucht, welches vielleicht durch astrologische Anwendung seine literarische Bedeutung erlangte.

Seit jener Zeit habe ich diesen Gegenstand nicht aus den Augen verloren und vieles darauf Bezügliche angemerkt, sowohl Fälle von wahrscheinlich allgemeiner Anwendung jener Zahlen als runder, welche häufig durch den Einfluss hebräischer und arabischer Literatur zu erklären ist, aber auch einige Fälle, wo jene Zahlen genau zu nehmen sind (namentlich unter Rubrik VI), ohne dass ein solcher Einfluss zu vermuten ist, um vor Hyperkritik zu warnen.[2])

Eine Berücksichtigung meiner Resultate ist mir nicht aufgefallen; selbst diejenigen, welche Veranlassung hatten, von der Zahl der Sekten des Islam zu handeln, haben, mit sehr wenigen mir bekannten Ausnahmen, die Begründung in meinem Sinne bei Seite gelassen. Eine selbständige Untersuchung über diese Zahlen brachte erst das ablaufende Jahrhundert. „Die Zahl der biblischen Völkerschaften, von Samuel Krauss in Budapest,“ in Stades Zeitschr. für alttest. Wiss. XIX, I (1899), behandelt diese Specialität (70—72) vom Standpunkt der Geschichte der Exegese, insofern es sich um die Auffassung des Bibeltextes handelt, ohne Kenntnis

---

1) Für wesentliche Hilfe bei der Redaktion und Korrektur dieser Abhandlung danke ich gern Frl. Adeline Goldberg.

2) Ich lese keine Zeitung regelmässig und kann daher nur einzelne, mir zufällig bekannt gewordene Fälle anführen. — Einige Notizen überhaupt entbehren einer genauen Quellenangabe, die ich jetzt nicht ergänzen kann.

meines Artikels, bringt also jüdisches Material heran, das dort schon berührt ist, aber auch (S. 6—14) christliches, welches auf jenes zurückzuführen ist. In einem Nachtrag: „Zur Zahl der biblischen Völkerschaften“ (daselbst II S. 38—43) macht Kr. verschiedene Bemerkungen zu meiner, nachträglich ihm bekannt gewordenen Abhandlung, in der nicht sowohl die exegetische Frage, als „die symbolische und folkloristische Bedeutung der Zahlen 70—73 zur Erörterung kommt“. Ich werde an einigen betr. Stellen auf jene Bemerkungen zurückkommen. Zuletzt beweist auch Krauss, dass zwar die Zahl 70 aus einer „einfachen rationalen Exegese von Genesis K. X sich ergebe“ (S. 40), dass man aber „in den meisten Fällen sich gar keine Mühe gab, die Zahl 70 oder 72 im Einzelnen nachzuweisen“. Diese Mühe wäre ebenso vergeblich als unnütz gewesen, und wo man sonst Aufzählungen versuchte, waren es natürlich Ausgeburten der Phantasie.

Wenn schon die erstaunliche Häufigkeit der Zahlen 70—73, zu der hier ein beträchtlicher Beitrag gegeben wird, die Art ihrer Anwendung direkt beweist: so wird dieselbe durch eine ähnliche Art des Gebrauches auf einem älteren, nicht mit dem unseren zusammenhängenden Gebiete, dem klassischen, indirekt begründet. Die Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, wenn ich mich recht erinnere, enthalten einen solchen, ich kann die betr. Notiz nicht finden. Über 40 im Talmud s. Rapoport, *Erech Millin* S. 192, der auf die längst bekannte Anwendung in der Bibel nicht hinzuweisen wagt.

Meine Nachträge bieten nichts absolut Neues in den Grundgedanken und den Beziehungen der einzelnen Ideenkreise zu einander im allgemeinen; sie konnten daher im grossen und ganzen auch in Zusätzen und Berichtigungen im einzelnen der Reihenfolge der alten Abhandlung sich anschliessen. Mit Rücksicht auf die Masse und Mannigfaltigkeit des Stoffes und die Bequemlichkeit der Auffindung von Einzelheiten habe ich den Bemerkungen zu Text und Anmerkungen nach den Seitenzahlen die Nachträge folgen lassen, welche nach Schlagwörtern folgen, welche meistens besonders gezählt sind; über die Wahl derselben und die Stelle in den Abteilungen kann man verschiedener Ansicht sein. Das Register der gezählten Dinge führt zu der Stelle; ein Verzeichnis der Schlagwörter scheint mir unnötig.

Ich darf annehmen, dass, neben dem Hauptzweck, auch für anderweitige Forschungen auf dem Gebiete der Legende, Sage, Literaturgeschichte und des Folklore meine Nachweisungen benutzbar sein werden.

Bd. 4 S. **146** (Quellen), die Realconcordanz des Elieser (b. David, oder Lazar Fried) ist 1874 aus dem Nachlasse G. Brechers erworben von der K. Bibliothek in Berlin, n. 33 meines Verz. (I S. 12, Or. Fol. 702).

S. **148** A. 8: vgl. S. 169, Midrasch תדשא in Jellineks Sammlung III, 173 und dazu S. XXXV; die neue Sammlung Botte Midraschot, Jerusalem 1897 (II) S. 16 bei Krauss l. c. S. 38 A. 2.

I. Synhedrin u. s. w.

S. **149,** die 72 Dolmetscher sind nach Winckler, in einer Besprechung von Wendlands Aristeas (Orient. Litzt. 1901 S. 13) „eine Wiederspiegelung einer kosmischen Einteilung in 72 Teile". Eine Nachweisung dieser Einteilung ist nicht gegeben und liegt auch ferner als die in meinem Artikel angeführten Parallelen.

Eine auffallende Parallele sind die 72 oder 70 Revisoren des Homer (Hävernick, bei Herzfeld; Krauss S. 13).

Daselbst Z. 4 v. u.: Aditen; Blau (ZDMG. 16, 350) vergleicht den „König der Vierzig".

S. **150** Z. 5: Jannes und Jambres, verschiedene Quellen s. Hebr. Bibliogr. XIV, 34 A. 6 (vgl. XX, 3); Goldziher, Der Mythos bei den Hebr., Leipz. 1876 S. 36 A. 1; dagegen J. Derenbourg in Rev. Critique, Sonderabdr. (8 S.) S. 2, wo Pseudo-Jonatan, Exod. 7, 11, Num. 22, 22, II Timoth. 3, 8 „und sonst" citiert wird: die Namen seien eine Erfindung hellenistischer Juden; vgl. Jew. Qu. Rev. XI, 171. — Heath glaubt, diese beiden Ägypter in den Feldherren gegen Moses in Papyrus 5 Anastasi gefunden zu haben (Palestine Explor. Fund, Juli 1881, nach Revue des Études Juives III, 306).

Daselbst, A. 15: Rijan ريان soll Pharao geheissen haben (Nicoll, Catal. msc. Bodl. p. 366). Die Vorliebe für assonierende Namen ist in neuerer Zeit von mehreren Autoren nachgewiesen; s. auch Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1902 S. 531.

Das. A. 16: Jannes und Jambres Söhne Bileam's auch bei Manasse b. Israel, Nischmat Chajjim III K. 25 f. 134 und bei Reuben Höschke, Jalkut Reubeni, Perik. כי תשא f. 113 Kol. 1. — Vgl. auch den König Afribun bei Chwolsohn, Ssabier II, 851 (Index).

II. Nationen, Sprachen, Engel.

(S. **150** ff.) im allgemeinen über die Nationen s. die oben (S. 473) citierten Artikel von Krauss. Israel wird ursprünglich nicht dazu gerechnet; zu Kraus II, 40 ist auch mein Artikel S. 152: „als alle 70 Nationen" zu vergleichen.

S. **151** Z. 1: Kainan heisst ausser dem Sohne Sems (Var. zu Gen. 22) noch ein Sohn Arpachschads קינן בן כשד, kombiniert mit Kandjar (b. Isfendiar), schon in der hebr. Einleitung zu Pseudo-Asaf, worüber Ausführliches in meinem Artikel Zur pseudepigr. Literatur, Hebr. Bibliogr. III, 117, IV, 20, 74, 152.

Das. Z. 3: Strabo, Krauss (II, 39) meint, bei diesem Autor sei an jüdische Quellen nicht zu denken; doch wohl indirekt.

Das. Z. 14, Geigers Erklärung von Hud ist von Grimme, Muhammed II, 80 A. 1, bestritten.

Das. Z. 6 v. u.: die 72 Solimane; Krauss II, 39 bemerkt dazu: „Aber auch das Enoch-Buch Kap. 7 kennt solche Könige“; das ist kein Grund gegen den von mir angenommenen Synkretismus.

Das. A. 18: Apokryphen, s. unten zu S. 159 (Literatur).

Das. A. 19, Krauss II, 39 berichtigt den Marktnamen (בט)עין עכבר, also ist die Stelle zu streichen; ich hatte Cassels Citat nicht kontrolliert.

Die afrikanischen ‘Sinhadj sollen aus 70 Stämmen bestehen (Exploration de l’Algérie VII, 125).

„Wenn du meinst, es gäbe 72 Nationen, nach Ansicht der Gelehrten der (anderen) Nationen (גוים, hier zunächst Christen), nach der Anzahl der 72 Ältesten in Israel, welche Moses versammelte, nebst Eldad und Medad . . . hier aber sind nur 70 Nationen aufgezählt . . . so antworte ich: eine Nation sind die Söhne Moses’, welchem Gott verhiess (Exod. 32, 10): „Ich werde Dich zu einem grossen Volke machen“, dass also die Zahl seiner Kinder (Nachkommen) zur Zeit des Messias so gross sein wird wie die einer von den 72 Nationen, die zweite ist die der Söhne Levi“. (Abraham bar Chijja, Megillat ha-Megalle, ms. Bodl. 160 f. 84, bei Neubauer im 4. Sammelband des Vereins Mekize Nirdamim S. 10.)

S. **152** Z. 3 u. A. 22. Nach Aug. Müllers kritischem Artikel „Lautere Brüder“ in Ersch u. Gruber (Sektion II Bd. 42 S. 272) ist die Verwirklichung des Bundes der „Brüder in Wahrheit“ (diese Bedeutung von اخوان الصفاء verdanke ich einer mir jetzt nicht mehr erinnerlichen Quelle) sehr problematisch, also die Teilnahme von Juden und Christen sehr fraglich (Arab. Lit. d. J. S. XIV). — Das arabische Original, herausgegeben von Dieterici, ist mir nicht zur Hand; in seiner Übersetzung S. 97 steht „etwa siebzig Männer“. Die hebräische Übersetzung ist in Pforten und Kapitel geteilt; die Stelle (III K. 2, ed. Mantua 1557 unpaginiert, Lage 12 Bl. 3b, Frankf. 1704 f. 30b,[1]) in Landsbergers deutscher Übersetzung, ohne jene Einteilung, Darmstadt 1882 S. 106) richtig übersetzt. Der erste Herausgeber Josef b. Jakob rühmt sich der Einteilung in Pforten und Kapitel und der entsprechenden Inhaltsangabe, welche, nach dem Titel, dem Buche vorangehen soll. Der zweite Herausgeber Moses Welsch machte sich kein Gewissen daraus, den Namen des ersten wegzulassen, also das grosse Verdienst sich anzueignen. In meinem Exemplar der zweiten Ausgabe ist das Inhaltsverzeichnis auf zwei unpaginierten Blättern zwischen Vorrede und Buch gebunden. Die Pforten haben besondere Überschriften; die dritte giebt die Zahl 72 natürlich sowohl im Buche selbst als in der Übersicht. Auch Landsberger, S. VII, hat in der Übersicht

1) Ich besitze beide, „selten“ ist nur die erste Ausgabe.

unter III ungefähr „zweiundsiebzig", ohne den Widerspruch mit dem Buche zu beachten. Danach ist also meine Annahme dahin zu berichtigen, dass die ursprüngliche Zahl 70 ist; was Krauss S. 43 dazu bemerkt, ist hiermit berichtigt und erledigt. Über die Encyklopädie der „Wahrhaften Brüder" s. mein „Die Hebr. Übersetz." S. 860.[1])

Das. Z. 7 ff. Im Midrasch Wajjoscha (in Jellineks Midrasch-Sammlung I, 56) kommt Gog und Magog mit 71 Nationen.

Das. Z. 16: Hadrian und Josua b. Chananja, unbeachtet in Monatsschr. IV, 177; vgl. Hadrian und Adr. Secundus, mein Zur pseudepigr. Lit. S. 80, Hebr. Bibliogr. IV, 18 (König Sikindis äthiopisch), Zeitschr. für Mathematik X, 463; Gött. Gel. Anz. 1871 S. 1202; Hebr. Bibliogr. XIV, 57; Leclerc, Hist. de la médecine arabe I, 386, lässt den Namen weg.

S. **152** Z. 5 v. u.: Medinenser, s. Endnote I Grimme.

S. **152/3**: Ich stelle hier eine Anzahl von Angaben zusammen, worin Personen, namentlich von Legenden verherrlichte (also auch zu S. 161 gehörig), mit 70—72 Anhängern, Schülern, Begleitern u. dergl. ausgestattet werden, nach dem Vorbilde der 70 Ältesten, oder 70—72 Personen überhaupt erscheinen.

Personen.

1. An Abraham schliessen sich 72 Personen (anon. Buch ha-Jaschar, unter dem Einfluss arabischer Legenden verfasst, Ende XI. Jahrh. nach Zunz[2] 165, s. B. Beer, Leben Abrahams S. 22).

2. Addai ist nach Eusebius einer der 70, oder nach anderen 72 Schüler Christi, „welches auch die Erklärung dieser Zahlverschiedenheit sein mag" (G. Phillips, The doctrine of Addai the apostle; syrisch und englisch Lond. 1876, pref. p. III). Die Erklärung kann nur die sein, dass diese Zahlen gleichwertig sind; s. unten unter Messias.

3. Der heilige Atzkin tränkt reichlich 700 Menschen aus einer Schüssel (H. Winckler, Oriental. Forsch. I, 333).

4. Hasan al-Ba'sri ولقى سبعين من البدريين (Fihrist 183 Z. 17).

5. Die Chinesen sollen in der Stadt Talifu (1878) 70 000 Muslime abgeschlachtet haben (Pischon, Der Einfluss des Islam u. s. w. S. 150).

6. Confucius hat 70, oder 72, oder 77 Jünger (Seydel, Das Evangel. Jesu u. s. w. 1892 S. 173, vgl. Matter, Gnosticismus II, 19).

7. Der Schwindler David Reubeni (1524) giebt vor, sein Bruder Josef regiere $2^1/_2$ Stämme Israels mit 70 Räten (mein: Geschichtl. Lit., unter der Presse, § 101 S. 95).

1) 1022 Nationen nach Anzahl der Sterne zählt der Verf. des Abrégé des Merveilles, in Actes de la société de la Philologie Bd. 26, 1897, p. 24.

7b. Der Prophet Elias reist mit 70 Gefährten (Sa'id b. Hasan, bei Goldziher, Revue des Études Juives XXX, 13).

8. Eugène wurde Abt über 70 Mönche (G. Keller, Sieben Legenden, S. 343 einer Sammlung oder Zeitschr., die ich zu dieser Notiz nicht notiert habe).

9. Der Emir A'hmed schickt (352 H.) 770 Gefangene aus Tiberias (al-Keiruwani, Exploration scient. de l'Algérie VII, 147).

10. Der Kern der Macht des Hârith b. Ka'b bestand aus 700 Reitern (Wellhausen, Skizzen u. s. w. VI, 32).

11. Hatim Tai gab eine Wache von 7000 Mann (Clouston, A group of Eastern Romances, Glasgow 1889 p. 521).

11b. 70 Hirten erwähnt das Buch Henoch, worüber s. G. Hoffmann in ZDMG. 6, 91, Stave, Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, 1898 S. 231.

12. 70 Huri (Paradiesesjungfrauen) schenkt Gott dem Seth (1001 Nacht, deutsch, Ed. 1840 XII, 147: die beiden Prinzen u. s. w.; vgl. Mills . . .).

Die Gabe gehört nicht ins Gebiet der Legende, da Muhammed jedem Muslim 70 Huri versprochen haben soll (Clouston, A group etc. [oben n. 7] p. 23), nach anderen 72 (ZDMG. 4, 167, Pool, Studies on Muhammedanism p. 197; Fried. Delitzsch, Bibel und Babel, S. 41).

13. Husein, Sohn des Khalifen Ali, hat in der Schlacht bei Kerbela 70 Anhänger (Garcin de Tassy, Mém. sur les particularités de la relig. musulm., ed. II, 1869 p. 32, nach Jawan).

13b. Die Gesellschaft des „Josèphe" besteht aus 65, oder 72 Verwandten (Paulin Paris, Le roman de la table ronde, p. 195).

14. In Toledo sollen „ohne Übertreibung" 70000 Juden, abgerechnet von Kindern, Frauen und Armen, gewohnt haben (Js. Loeb in Revue des Études Juives XXI, 154).

15. 70 jüdische Jungfrauen, welche als Gefangene auf ein Schiff gebracht worden, stürzten sich ins Meer, um der Schändung zu entgehen (*Jalkut* zu Threni I § 1004 ohne Quelle).

16. 72 Könige sollen die Juden in Kochin gehabt haben (Menachem b. Salomo, *Sche'crit Schelomo*, Kap. 25; Quellen über Juden in Kochin s. Catal. Bodl. p. 2721).

Von 70 Königen Roms ist in einer hebr. Quelle die Rede, die ich nicht notiert habe.

72 Könige stehen unter dem fabelhaften „Priester Johannes" (G. Oppert, Presbyter Johannes, S. 27; vgl. Die hebr. Übersetz. d. Mittelalt. § 571).

17. 70 Kureischiten fallen in der Schlacht bei Bedr (Bourgade, La Clef du Coran p. 77. — p. 79 verliert *Muhammed* in der Schacht bei Ohud 70 Männer). — 71 Koreischiten oder Ungläubige, welche nach ibn Abbas (dem berüchtigten Überlieferer) zu Sure 98 angeführt werden, hält Nöldeke (Gesch. d. Qorans 219, 220) für identisch mit den angeblichen Häuptern der Muslimen, welche Ali nicht zur Herrschaft gelangen lassen; vgl. auch ZDMG. 6, 91.

18. Der Messias (Jesus) hat 72 Schüler bei Mas'udi, Gold. Wiesen, arab. II, 303; vgl. oben unter Addai.

18b. Bei Moses sind 70 Personen (P. Paris, Le roman de la table ronde, p. 304).

*19. Im Mütterabend des 2. Berliner Volkskindergartens (Dez. 1898) waren „gegen 70" Mütter anwesend (Zeitschr. Kindergarten 1899 S. 7).

20. Nero wollte angeblich ein Kind gebären und befahl 72 Ärzten, bei Todesstrafe, ihm dazu zu verhelfen (G. Keller, Das Sinngedicht, Ges. Werke VII, 1889 S. 90).

*20b. Zur Zeit des Henoch gab es 70 Nukabâ (نقباء, Stammesfürsten, bei den Mystikern „guardiens" nach Carra de Vaux, L'Abrégé des Merveilles, p. 88, s. Kitab al-Ta'rifat, ed. Flügel, p. 266, 286).

21. An der Pest in La Carrière (1721) starben 71 Personen (Revue des Études Juives, t. 34 p. 238).

22. 72 Prinzen, welche in Eisklumpen verwandelt worden, erlöst Aslan (1001 Viertelstunde, deutsch von J. H. Dessauer, Erlangen 1845, II, 374).

23. 70 Propheten anstatt der 40 Märtyrer hat Mubaschschir, bei Aug. Müller (ZDMG. Bd. 31, S. 523 Z. 9 v. u.).

24. Ein Ahn des berühmten arabischen Philosophen al-Kindi kommt mit 70 Reitern im 10. Jahr H., den Islam anzunehmen (G. Flügel, Al-Kindi S. 4, bei Carra de Vaux, Avicenne, p. 81).

*25. Im Jahre 1899 sind in der Provinz Canterbury 70 [Stellen der] Seelsorger verkauft worden (Simonie in England, Voss. Zeit. n. 460, 2. Okt. 1900, Feuilleton).

*26. Die Damen in Bordeaux bildeten im Jahre 1817 einen Verein und gründeten eine Knabenschule mit 70 Schülern (die Quelle vergass ich zu notieren).

27. In der dreitägigen Schlacht bei Siffin gingen 70000 Araber zu Grunde (Quelle weiss ich nicht mehr).

28. Mit Seraja wurden 71 Personen getötet (ZDMG. 4, 151 A. 18).

29. Gegen Sokrates treten 70 Scheiche auf (Aug. Müller, Die griech. Philosophen u. s. w. S. 37). 70 Philosophen sind bei ihm nach Anderen, vgl. Dieterici, Philosophie u. s. w. I, 104).

30. König Sarkop hat 70 Töchter (Raja Rasulu, bei Jacobs, Indian fairy tales 1892 p. 142/3).

31. 72 Verschworene bei Dozy (Hist. des Musulm. etc. II, 72).

32. 72 Zeugen sind zur Verurteilung eines Bischofs nötig (Lea, Studies on Church History, Philadelphia 1883 p. 73). 72 Zeugen klagen angeblich den Papst Marcellinus an (Döllinger, Papstfabeln des Mittelalters, München 1863 S. 49).

33. Von 70000 Zöglingen ist bei G. Jacob (Der Nordisch-baltische Handel der Araber, S. 106) die Rede.

S. **153,** in 71 Sprachen prophezeit Obadja (Krauss II, 41); 72 Sprachen erlernt Sajjid Battâl durch den Speichel des Propheten (H. Ethé, Die Fahrten des S. B., Leipzig 1871, I, 41, ohne Bemerkung über diese Zahl).

Ebenso viele Sprachen lehrt Hermes (in den spanischen Bocados de Oro; vgl. Die hebr. Übersetz. S. 350). Anderes bei Blau, Das altjüd. Zauberwesen, Strassb. 1898 (aus Jahresber. d. Landesrabbinerschule Budapest) S. 140.

Das. Z. 14 v. u.: Adam spricht aramäisch, eine exegetische Begründung versucht Rapoport in der hebr. Zeitschrift Kerem Chemed und (hiernach?) H. Chajes in Iggeret Bikkoret.

Das. l. Z.: vgl. Salomo Isakis Comm. zum talmud. Trakt. Sota f. 13 über 36 Kronen auf dem Sarge Josefs, im Buche Jalkut § 161 Ende; das Buch הישר f. 77 zählt 31 Könige, wir werden unten 72 antreffen, wovon 36 die Hälfte ist (s. ZDMG. 4, 166).

Das. A. 28: Ismael, vgl. B. Beer, Leben Abrahams S. 199, 200 A. 913, 919.

S. **154** Z. 5: Josef, s. Jalkut zu 1. Kön. 5 f. 178.

Das. Z. 15, vgl. die sieben أحرُف des Korans (Hebr. Bibliogr. IV, 69).

Das. Z. 7 v. u., Sifri, f. 142b ed. Wien.

Das. Z. 5 v. u.: Pharan, vgl. Hebr. Bibliogr. VII, 31 und 104 über Dozy, Juden in Mekka, S. 90.

S. **155** Z. 8, s. auch Goldziher, ZDMG. 26, 169.

Das. § 5: Schutzengel; über Engel und Sprachen wird Origines citiert von Asarja de Rossi (K. 57, s. ZDMG. 4, 150).

Die Idee, der sozusagen „Chorographie“ der Engel, erinnert wie die astrologische „Chorographie“ an die Verteilung der Erde unter die Götter bei Plato im Kritias (Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque 1899).

In einem Midrasch für Chanukka (jüd. Fest zur Erinnerung an den Sieg der Makkabäer), abgedruckt in Jellineks Sammlung (I, 135 unten), befiehlt Gott den Fürsten (שרים, hier Schutzengel) aller 70 Nationen, die unter ihrem Schutz stehenden Soldaten des feindlichen Heeres durch Rückwirkung ihrer eigenen Waffen zu töten.

Eine Erweiterung der 70 Schutzengel in Verbindung mit den 70 Begleitern (oben S. 478 ff.) sind die 70 000 Engel, welche Gabriel und Michael begleiten (E. Blochet, L'ascension en ciel du prophète Mohammed, in Revue de l'histoire des religions, t. XL, 1899 p. 3, s. unten zu S. 157).

Aber 70 000 Engel treten auch jeden Tag in den Himmel ein (das. p. 282).

Diese Phantasie wird weiter ausgesponnen. Im ersten Himmel sind 70 000 Engel, deren Augen in einer Entfernung von 70 000 Tagereisen voneinander liegen. Im 4. Himmel sind Engel, deren Kopf 1000 mal grösser ist als die Erde, jeder Kopf hat 700 000 Münde

und 700 000 Zungen, und jede Zunge lobt Gott in 700 000 Sprachen (Bourgade, Clef du Coran, p. 45; vgl. p. 51); vgl. unter Verschiedenes n. 11.

Aber auch jeden Menschen umgeben 70 Engel, nach dem Glauben der Zerduschtijje (Schahrastani, deutsch von Haarbrücker I, 281).

Jene allerdings starke Hyperbel erinnert an das jüdische Gebet: „Wenn unser Mund wäre voll Lobgesang wie das Meer“ (אילו פינו מלא) und Parallelen in orientalischer und occidentalischer Literatur, teilweise zusammengestellt von R. Köhler („Und wenn der Himmel wär Papier“, in Orient und Occident II, 546); s. dazu Anderes in Hebr. Bibliogr. XIV, 57; XVIII, 80; Bacher in ZDMG. 53, 408.

Das. A. 36: vgl. Benedetti, Canzoniere di Giuda Levita, Pisa 1871 p. 190 n. 2.

S. **156** Z. 8 v. u.: Abraham, B. Beer, Leben Abrahams S. 34 A. 15 citiert bloss Pirke de R. Elieser K. 24.

S. **157** Z. 3 und A. 49: 70 000 Engel (s. oben zu S. 155) und Schleier, von letzteren spricht Gazzali in seinem *Mischkat al-Anwar*; s. Die hebr. Übersetz. des Mittelalt. S. 345. — Über die 72 Dämonen Salomos s. ZDMG. 13, 639; 110 Dämonen sprechen bei Honein, Apophthegmen, hebr. II K. 21, deutsch von A. Löwenthal (Honein, Sinnsprüche, Berlin 1896, S. 164, vgl. S. 20); doch dürfte hier auf die Zahl kein Gewicht zu legen sein.

III. Sekten, Auslegungsarten, Gottesnamen und dergl.

S. **158** § 7: 70 Auslegungen im Buche *Sohar* etc. bei Bacher, Revue des Études Juives XXII, 35.

700 Mischna-Ordnungen sollen bis zur Zeit Hillels existiert haben (*Machsor Vitry*, Berlin S. 484, wo eine Note des Herausg. Z. Hurwitz).

Der Samaritaner Isma'il b. Badr (um 1507) verfasste eine Erklärung von 72 הורות; die Bedeutung dieses Wortes ist zweifelhaft (ZDMG. 22, 531, Nutt, Fragments of a Samaritan Targum, Lond. 1874 p. 133; mein Arab. Lit. d. Juden, Frankf. a. M. 1902 S. 327 n. 17).

Das. § 7 Z. 8 (und S. 170 Nachtrag): Zu den alten Autoren, welche die 70 Auslegungsarten als bekannt voraussetzen, gehören auch der nachmalige Schüler des Maimonides, Josef ibn Aknin, im arabischen Kommentar zum Hohel., ms. (Ersch und Gruber II, Bd. 31 S. 55 Anm. 80) und Moses ibn Tibbon, im gedruckten hebr. Komm. zum selben Buche (Hebr. Bibliogr. XIV, 100), wo sie ausdrücklich als den 70 Männern und Sprachen entsprechend betrachtet werden.

Ein talmudischer Gelehrter vermag es, ein Insekt (שרץ) auf 70 Arten für rein zu erklären (Talmud Erubin f. 13b, vgl. Synhedrin 17), eine Anspielung darauf findet sich in Jehuda Modenas

Schriftchen gegen das Spiel (סור מרע Kap. 6, vgl. die Zeitschr. Ben Chananja 1866 S. 343).

Das. A. 53: Simon Duran (1423), in meiner Ausgabe mit Noten, in der Beilage zum Magazin für die Wissensch. d. Judenth. 1880 S. 9, in der deutschen Übersetzung, das. (und Sonderabdr.) S. 14, vgl. Hebr. Bibliogr. XIV, 140, mein Alfarabi S. 39 und 104.

Das. A. 54. Ibn Esra zu Num. 10, 29, in der Ausg. Amsterdam 1722 (Margaliut toba) f. 120 falsch שבעה für שבעים. Bacher, Abr. Ibn Esras Einleit., Wien 1876 (aus den Sitzungsberichten der Akad. 1875) S. 76, kannte meinen Artikel nicht.

S. **159** Z. 1 u. A. 57: Pforten der Einsicht von Elasar Worms, s. Hebr. Bibliogr. 1881 S. 111 A. 4, vgl. Neubauers Catal. der Bodl. mss. n. 1566 u. 970, zu S. 112 Neub. 1568?

Das. Z. 12 ms., s. unten Safwan n. 26.

Das. § 7 zu den Nachweisungen aus der Literatur über Bücher, Abschnitte, Kapitel, Verse und dergl. füge ich folgende:

1. 27 Blätter der Offenbarung erhalten Adam und Seth, nach dem *Abrégé des Merveilles*, französisch von Carra de Vaux, Paris 1898 p. 84; nach p. 86 erhält Henoch 30 und die Summe ist 80! Ob 27 eine Umkehrung von 72? Dann dürften allerdings nur 8 hinzukommen. Verschiedene vermeintliche „Traditionen" darf man allerdings wegen Differenzen in Zahlen nicht des Widerspruchs zeihen.

1b. Der Diakon Agapetus in Constantinopel hatte sein σχέδη βασιλική in 72 Abschnitte geteilt, deren Anfangsbuchstaben die Dedikation bilden (Schöll, Griech. Lit. bei P. Cassel, Vorwort zu 2. Targum zum B. Esther, 1885, S. 13).

2. Juan Alfonso de Baena, spanischer Poet unter Juan II. von Castilien (um 1450), verfasste eine Anthologie, worin 71 Trobadores aufgenommen sind (Rodr. de Castro, Bibl. Esp. p. 265—345; vgl. Jew. Qu. Rev. XIII, 425).

3. Archangelus de Burgo-Novo, Apologia pro doctrina cabalae, Basel 1600 (Catal. libr. impr. in Bibl. Bodl. I, 367a) enthält 71 Conclusiones.

4. Im Brief des Aristeas kommen 72 Fragen und Antworten vor, welche Flavius Josephus weggelassen hat (Jew. Qu. Rev. XIV, 321).

5. Aristoteles verfasste 70 hypomnematische Schriften nach Theophrast (Steinschneider, Alfarabi 129).

6. Genesis 1—3, 24 enthält 71 Askarot, entsprechend der Zahl der Mitglieder des Synhedrion (ZDMG. 39, 560).

7. In ms. Berlin 7446 (Ahlwardt VI, 517 Kol. 2) sind die Gedichte genannt A'sma'ijjat „etwa 70".

8. Avicenna ist angeblich Verfasser einer Urdjuza über Medizin mit Rücksicht auf Astrologie in 71 (nach der Überschrift ca. 73) Beit, ms. Gotha, Pertsch IV, 69 n. 2034.

8b. Balinus (wahrscheinlich Apollonius von Tyana) wird als Verfasser einer grossen Einleitung genannt, worin 70 Talismane (Die hebr. Übersetz. § 520).

9. Abu Bekr b. Kheir ... behandelt in seinem Fihrist nicht 70 Bibliotheken, sondern 70 Gelehrte in 60 Kapiteln (s. die Einleitung von Codera und Ribera in dem II. Bd. p. V gegen Casiri II, 71; vgl. p. 132, auch schon bei Flügel zu HKh. VII, 540, 546).

10. 72 Handschriften „führt vor" A. Berliner, Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens 1877, s. Vorr.

11. Bei Will. J. Deane, Pseudepigrapha, Edinburgh 1871, p. 3, giebt es 94 heilige Bücher: 22 biblische, Rest 72, rund 70; vgl. p. 11.

12. 72 Bücher enthalten die Beobachtungen des Bel (M. Erler, Astrologie im Altertum S. 6).

13. 70 000 Bücher enthielt die Bibliothek in Alexandrien (Isidor Hispalensis bei P. Wendland zu Aristeas ad Philocratem epistula, Lips. 1900 p. 165).

14. Demokrit verfasste 70 Schriften nach Diogenes Laertius (Leclerc, Hist. de la méd. arabe I, 199).

15. Djabir b. 'Hajjan verfasste ein „Buch der 70" (كتاب السبعين) über Alchemie, Fihrist, p. 352 Z. 30; H. Kh. V, 93 n. 10172, vgl. Rohlfs, Deutsches Archiv f. Gesch. d. Medizin I, 441 und HKh. V, 81 n. 10100 كتاب خواص الكبير, in 71 Traktaten.

16. Ibn al-Djauzi, im سلو . . الاتقان Abschnitt 8 giebt 72 Erzählungen (Uri, Catal. mss. Bodl. p. 86 n. 289).

17. Djuneid starb beim Recitieren des 70. Verses der 11. Sure (Perron, Médicine du prophète 1860 S. 196).

18. Unter den drusischen Schriften enthält n. 75 (bei De Sacy I p. CCCCXCVIII; s. Nicoll, Catal. p. 430 u. sonst; vgl. mein Pol. Lit. S. 192 ff.) 71 Fragen.

19. Dem Esra werden 70 Bücher beigelegt (F. Rosenthal, Vier apokryphische Bücher S. 41).

20. Gerardus Cremonensis verfasste ein liber de LXX, über dessen Inhalt nichts Sicheres bekannt ist.

20b. Der II. Abschn. von al-'Ha'ssar's Rechenkunst, hebr. von Moses ibn Tibbon, enthält 72 Kapitel (Die hebr. Übersetz. § 345).

21. Dem Hippokrates werden 72 Schriften beigelegt (Kühn, Einleitung zu den Werken p. 18; vgl. Gross, Monatsschr. f. Gesch. u. W. d. Jud. 1879 S. 228).

21b. Lewa (Löwe) b. Bezalel, Rabb. in Prag, auch in Legenden berühmt, verfasste גבורת ה' über den Auszug aus Ägypten, Krakau 1581/82 (Catal. Bodl. p. 1620) in 72 Abschnitten.

22. Die Inder zählen 70 Millionen Mantras (M. Williams, Religious thought etc., London 1883 p. 199).

23. Auf Verlangen des *Muhammed* Ali Tschelebi verfasste ein Anonymus eine Sammlung von 71 kurzen Erzählungen (شواهد), ms. Cambridge 1493 (Browne, Handlist 1900 p. 335).

24. Al-Nadim behandelt in seinem Fihrist 73 Dichter, wie Flügel, ZDMG. 13, 595 berichtet.

25. Al-R a z i (vulgo Rhazes) soll eine Alchemie in 70 Kapiteln verfasst haben (Rohlfs, Deutsches Archiv f. Gesch. d. Med. I, 443).

26. Ibn Ba'hr S a f w a n b. Idris behandelt in seiner Sammlung 72 Dichter (Casiri I, 93 n. 353; vgl. Brockelmann I, 273 n. 12; s. ZDMG. 4, 159).

27. Aus der Büchersammlung des Königs S a r g o n bilden 70 Tafeln den Rest; vgl. 70 Täfelchen bei Lenormant, La divination etc. 1875 p. 42; Troels Lund, Himmelsbild, S. 26.

28. Al-S c h i b l i warf in den Tigris 700 Last (*weight*) Bücher, die er selbst geschrieben hat (E. W. Lane, Arab. Society etc. 1883 p. 54).

29. M. S t e i n s c h n e i d e r behandelt in seinem Buche „Die hebr. Übersetzungen des Mittelalters" 70 arabische Autoren, s. S. XXII, X.

30. Matthäis Ausgabe der Fabeln des S y n t i p a s enthält 72 Fabeln (Catal. Bodl. IV, 903a).

31. Die sogenannten T i k k u n i m, ein Supplement zu dem Buche Sohar, häufig gedruckt, zählen 70 Nummern.

32. Genesis 1—3, 14 enthält 70 V e r s e (Epstein, Beiträge u. s. w. S. XXVI).

33. W a h b b. Munabbih rühmte sich angeblich, einige und 70 metaphysische (!) Schriften gelesen zu haben, nach v. Hammer (Lit. II, 128), der diese Angabe selbst bezweifelt, weil es damals (VII. Jahrh.) „noch nicht viele arabische metaphysische Schriften gab", eigentlich keine einzige. Dagegen begreifen wir es, wenn von 72 h e i l i g e n Schriften die Rede ist (das. S. 223, auch ibn Khallikan, englisch, III, 671).

34. Z o s i m u s (ذسموس) verfasste 70 Abhandlungen (Risalat, Fihrist S. 353, II, 189, ريسموس, u. s. w.; H. Kh. VII, 891 Z. 9).

Das. § 8: Midrasch Konen, bei Reuben Höschke l. c. f. 71 und Menachem Recanati zu Num. 11, 16 wenden den Zahlwert von חכמה auf den 72 buchstäbigen N a m e n G o t t e s an.

Über den letzteren bei Abr. ibn Esra s. Rosin in der Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1898 S. 161.

Das. Z. 12 v. u. lies abu 'I m r a n, s. über den von Hirschfeld edierten Text und die hebr. Bearbeitung mein: Die arab. Lit. d. Juden S. 169 § 131, wonach die Anm. 60 zu streichen ist.

S. **160** (§ 8 G o t t e s n a m e n, s. auch oben zu S. 159), im allgemeinen ist ein Artikel „Die 70 Gottesnamen" von A. Nager, im Jüd. Litteraturblatt 1884 n. 7, mir bis jetzt nicht zugänglich. — Über den 72 buchstäbigen s. die Citate Schlesingers zur deutschen Übersetzung von Josef Albo (S. 72) in den Anmerk. S. 630.

Z. 5: Abr. Abulafia, in seinem Buch האות, worüber s. meine Beschreibung im Katalog der hebr. HSS. in München n. 409.

Das. Z. 13: L o s k u n s t . . Ptolemäus, s. ZDMG. 25, 397, mein Alfarabi S. 114.

Das. Z. 3 v. u.: 70 Namen Gottes, z. B. ms. Oppenheim 315 Okt., jetzt ms. Bodl., bei Neubauer n. 1921[7], eine anonyme kabbalistische Erklärung (באור), beginnend: „Dies sind die 70 Namen“.

Das. letzte Z. und A. 68, „Der Erzengel“ (שר הפנים) ist vorzugsweise Metatron, dessen 70 Namen wahrscheinlich durch Moses Graf (in Prag 1678?) als דרוש פרקי היכלות und in einem anonymen ספר החשק aus einem ms. von J. M. Epstein, Lemberg 1865 ediert sind (s. Hebr. Bibliogr. XIV, 6;[1]) ich besitze jetzt diese Ausgabe). Metatron wird mit Henoch, auch mit dem „activen Intellect“ identificiert; er hat 70 Namen, entsprechend den 70 Nationen, s. die Nachweisungen in Hebr. Bibliogr. XIV S. 33 und 35, dazu Abraham ibn Esra zu Exod. 33, 21 und Jesod Mora Kap. 12; Anonymus in der kabbalistischen Sammelschrift *Rasiel*, Amst. 1701 f. 32; Moses ibn Tibbon, Einleitung zum Comm. Hohel., f. 12 zu 1, 2; Moses Narboni, im Comm. zu ibn Tofeils ‘Hai b. Jaktsan (Verz. der hebr. HSS. Berlin, I, 102 A. 3); Simon Duran, Magen Abot in fol., f. 36 b; vgl. auch N. Brüll, Jahrbücher III, 175.

Das. A. 63, Ibn Esra zu Exod. 33, 21 durch Zahlwert aus יהוה, in Sefer ha-Schem Kap. 5, f. 10 ed. Lippmann. Das citierte Buch heisst רזים (vgl. mein: Arab. Litt. d. J. S. XL); s. auch mein: Abr. ibn Esra als Mathematiker (aus Zeitschr. f. Mathemat. 1880, S. 93 A. 126).

Das. A. 65: 73 Namen sind eingegraben auf dem Arm Gottes, nach Midrasch Konen (in Jellineks Sammlung II, 23) angeführt von Reuben Hoeschke l. c. f. 4.

Das. A. 65 b. Über Ptolemäus als König s. Hebr. Bibliogr. III, 33 A. 2, XVI, 268, Hebr. Übers. S. 520.

Das. A. 66: Tobia (blühte 11. Jahrh.) im Komm. zu Hohel.; s. Zunz, Literaturgesch. S. 603.

Das. A. 67 im Index von Neubauers Katal. p. 1032 unter שמות werden für 72 Namen 5 mss. aufgezählt, von denen nur eines diese Zahl angiebt, nämlich: 1531[3] p. 537 (Mich. 317) enthält Elasar Worms' Comm. zum B. Jezira! — 1812[3b] p. 606 (Opp. 1017 Qu.): 70 Namen Gottes. — 1921[7] p. 626 (Opp. 315 Okt.) desgleichen, vgl. oben Z. 1. — 1959[1] p. 638 (Uri 386): der 72 buchst. Namen Gottes. — 2287[11] p. 797 (Opp. 1257 Qu.) ein kabbalistisches Stück, anfangend: „70 Namen“. Dies dürfte das in A. 67 erwähnte ms. sein.

Das. A. 65 b: Ptolem. König, s. ZDMG. 16, 268 und die Citate in Die hebr. Übersetz. S. 520 (so lies anstatt 73 im Register S. 1063).

IV. Sage und Legende (S. **161** § 9).

Adam lebt 1000 Jahre weniger 70, auch im Buch der Jubiläen (Monatsschr. f. Gesch. u. W. d. Jud. 1899 S. 154). Hiernach

---

1) Dort sind auch verschiedene mss. angegeben, unter anderen Mich. 855 (so lies für 885 in Neubauers Catal. p. 787 n. 2286[5]).

ist 930 im Abrégé des Merveilles p. 83 das Richtige und 950 mit 50 Jahren an David (s. ZDMG. 4, 170) abzuweisen, danach Carra de Vaux zu ergänzen. — Im Abrégé p. 88 erhält Adam zu 770 Jahren eine Mission, seine Nachkommen zu belehren.

Satanael legt an Adam 70 Krankkeiten (*diseases*), nach einer altslavischen Legende (Gaster, Graeco-Slavic Literat. p. 77).

Adams Fuss mass in den Spuren in Serendib 70 Ellen (coudées, Abrégé des Merveilles par Carra de Vaux p. 54).

Adams Grösse sinkt auf 270 Ellen (Abrégé des Merveilles, par Carra de Vaux p. 79).

Nimrod tötet 70 Frauen (E. W. Lane, Arab. Society p. 93).

Abraham war 70 Mann hoch und ass für 70 (Reuben Höschke, l. c. f. 49 Kol. 1, wo zuletzt der Tractat Soferim citiert ist; dort steht aber nur eine allgemeine Andeutung, nämlich K. 16, s. Joel Müllers Ausgabe mit Noten S. 220).

70 Myriaden Männer bildeten die Armee des Pharao, 770 000 Ägypter ertranken im Meere, nach mandäischer Sage (Revue des Études Juives XXII, 300).

Dem Priester Pinchas entzog sich der heilige Geist 72 Jahre (Buch *Wehishir* Perik. בחקותי, ms. München 205 f. 190, 1873—80 ediert unter dem unerwiesenen Autornamen Chefez, s. Catalog Ed. 1895 S. 88).

Salomo hatte 72 Könige der Unterwelt in eine Flasche gesperrt (Schindler, Der Aberglaube, S. 31 — eine Erweiterung der bekannten Legende von Aschmedai).

Zur Zeit des Königs Zedekia wurden 72 Priester hingerichtet (Büchler, Die Priester u. s. w., Jahres-Bericht der Isr. Theol. Lehranstalt, Wien 1895).

Im Schiffe des Jona wurden 72 Sprachen gesprochen (Perakim des R. Elieser Kap. 10).

V. Naturkunde und Kunst.

S. **163** A. 75, vgl. Talmud, Tr. Chagiga 12b über Entfernung des Himmels von der Erde.

S. **164** [ich fahre hier in der Bezeichnung der Einzelheiten durch Anfangsbuchstaben fort]:

H) Tempelvorhang; vgl. die 70 000 Schleier zwischen Gott und den Menschen, oder dem Engel Gabriel (Gazzali in *Mischkat* Kap. 2, Die hebr. Übersetz. S. 347; dass حجاب Schleier bedeute, beweist auch der anonyme Abrégé des Merveilles, französisch von Carra de Vaux, in Actes de la Société philolog., t. 26, 1897 p. 9; über das Bild des Vorhangs vgl. מבתר פרוכתא im Buche Sohar II, 94 bei Bacher, Revue des Études Juives t. 22 p. 379). — In Bezug auf solche Zahlen überhaupt s. ZDMG. 4, 168.

Das. A. 77, das Gedicht von ibn Esra (vgl. L. Löw, Die Lebensalter S. 38), anfangend בן ארמה יזכור, ist gedruckt in Midrasch

Schemuel von Samuel Uceda über Abot zu Kap. 5 und in Gebetbüchern (Landshuth, Onomasticon S. 8 n. 46), zuletzt in David Kahanas Compilation, R. Abraham ibn Esra, Warschau 1894, I, 171, S. 256 die unvollständige Angabe der Drucke.

Zu den angegebenen Beispielen füge ich mit Fortsetzung der Buchstaben:

I) Im See Qamqam ist der Behemot, zwischen dessen Augen 7 Seen, an jeder Seite 70 000 Städte, in jeder Stadt 70 000 Quartiere, in jedem Quartier 70 000 Könige (Hirschfeld, Histor. legendary controverses between Mohammedans and the Rabbis, Jew. Quart. Rev. IX, 116).

K) 700 Arten unreiner (verbotener) Fische giebt es (Talmud, Tr. *Chullin* f. 63b; L. Levysohn, Zoologie des Talmud, Frankf. a. M. 1858, S. 248 nimmt es für eine runde Zahl).

K²) Fixsterne rücken in 70 Jahren um 1 Grad weiter (mein: Études sur Zarkali p. 97; vgl. Maimonides, *More* II, 49; Rosin in Monatsschr. f. G. u. W. d. Jud. 1898 S. 407, vgl. ZDMG. IV, 163 A. 73; Die hebr. Übersetzung S. 616).

K³) 13 700 Jahre in China (Abrégé des Merveilles par Carra de Vaux p. 54).

L) Thomas Cantempratensis soll über 72 Steine geschrieben haben, in ms. Hamilton zählte ich nur 63; aber Berachja ha-Nakdan (Anf. XIII. Jahrh.) schrieb über 73 Steine (Die hebr. Übersetz. S. 963, nachzutragen im Index S. 1051).

Auch die Chinesen kennen 72 Steine (F. de Mely, Alchémie chez les Chinois, Extrait du Journ. As. 1895 p. 17).

M) 72 Sextarien Traubensaft verordnet Ibn Beithar (I, 62 der deutschen Bearbeitung Sontheimers).

N) In 70 Nächten oder Tagen findet ein Windwechsel statt (Alexander [Aphrodisias] bei Averroes, Compend. Metereol. lib. II, 436 F ed. 1574).

O) An 72 Zeichen erkennt der Jäger die Spur des edlen Hirsches (Jul. Wolf, Der wilde Jäger S. 72).

Diesen Angaben gegenüber mögen folgende als Beispiele wirklicher Zahlbestimmungen dienen:

a) man zählt jetzt 70 Elemente (Haeckel, Natürl. Schöpfungsgesch. 9. Aufl. Berlin 1898, I, 350).

b) die ältesten neptunischen Erdschichten sind 70 000 Fuss hoch (Carus Sterne, Werden und Vergehen, 4. Aufl. Berlin 1900, I, 303).

c) eine Insel (Ferdinandea) erhob sich plötzlich aus dem Meere bis zu 70 Meter Höhe zwischen Sicilien und Pantellaria (Koch, Natur und Menschengeist, S. 60).

d) Auf der Great-Western Railway (Eisenbahn) zwischen London und Exeter erzielte man die Geschwindigkeit von 72 englischen Meilen in der Stunde (E. A. Poe, Tales and Works, 1884, II p. 212 note).

VI. Verschiedenes.

Ich stelle hier die Zusätze zu S. 165—69 voran und lasse die neuen Artikel nach alphabetischer Reihe des gewählten Schlagwortes folgen:

S. 165 § 11: Verhängnis für 70 Jahre, s. Rapoport, Biographie Chananel's S. 14.

Das. § 12: Fest für 70 Jahre, Rapoport, *Erech Millin*, (1852, die Seitenzahl zu notieren habe ich vergessen), erklärt das Fest als die römische Säcularfeier, also ist 70 für 100 gesetzt.

S. 166 Z. 9 v. u.: Fromme. Natanel b. Jesaia, in seinem arab. Pentateuchkomm. נור אלטׂלם (s. Arab. Lit. d. Juden, S. 245 § 188), ms. Berlin 628 Fol. f. 34b, knüpft an die „30 Schekalim“. 32—36 hat das kabbalistische Buch *Bahir* (XII. Jahrh. f. 6b Ed. Amst.), in Verbindung mit 72 gebracht in *Tikkune Sohar* n. 10 f. 44; 7 Fromme bei Goldziher, Muhammed. Studien S. 74. Danach ist B. Beer, Leben Abrahams zu ergänzen.

Nach Mose de Leon (*ha-Nefesch ha-chachama*, Tr. II fol. C 3 Kol. 3 Z. 9 v. u., aufgenommen in *Abkat Rochel* von Machir II, 1 f. 10 Ed. Amsterd.) ist der Stamm des Seelenbaumes für Israel bestimmt, von welchem die anderen Seelen kommen, und zwar 36 aus den vier Weltrichtungen, aus jeder neun.

Blau (Revue des Études Juives, t. 40 p. 104) möchte die 36 Frommen mit den 36 Gliedern und ihren Gottheiten bei den Ägyptern in Zusammenhang bringen. Das mag durch Ableitung beider von 72 anzunehmen sein, wenn nicht von 3×12. — 36 sind die Dekane, s. ZDMG. 18, 145; vgl. Bouché-Leclercq, l. c. p. 635, über die verschiedene Bedeutung derselben.

S. 167 Z. 8, Dukes in Ben-Chananja 1864 S. 746 liest 30 für 3.

Das. Z. 13 v. u. und A. 87: „Pfeiler der Erde“; vgl. اطوار العالم „Berge der Welt“, für hebr. הרי עולם „Berge der Ewigkeit“, als Bezeichnung älterer Autoritäten findet sich schon seit dem XI. Jahrh. bei Jehuda ibn Bal'am und wahrscheinlich aus ihm bei Jakob b. Samuel (so ist im Titelregister meines: Die arab. Lit. d. Juden S. 14 unten רסאלה אלברהאן zu umstellen, s. § 105). Über die Abdal s. Dieterici, Logik (der Laut. Brüder) S. 165; Sprenger im Journal As. Soc. . . . p. 193. Vgl. رسالة فى القطب والغوث والابدال الاربعين وغيرهم de polo (quem theosophi dicunt), auxilio et 40 ministris Abdal terram conservantibus, von 'Izz al-Din Dimischki (gest. 1161/2), bei H. Kh. III, 429 n. 6277.

Das. Z. 4 v. u.: Huri, s. oben zu S. 152/3 n. 12.

S. 168 Z. 5: Simon Duran, von mir hebräisch und in deutscher Übersetzung herausgegeben in Berliners Magazin 1880 und Sonderabdr. in 50 Exemplaren. Vgl. auch Sal. ibn Verga, *Schebet Jehuda*, deutsch von M. Wiener S. 124.

Das. A. 85 Z. 6: „Gabe“ lies: Abhandlung.

Das. A. 89: Traum, s. über Träume den Artikel von Bland im Journ. R. As. Soc. 1856, XVI, 119; Serapeum 1863 S. 213.

S. 169 s. oben zu S. 148 A. 8.

Nachträge.

Zur bequemeren Citierung und Verweisung versehe ich auch diese Nachträge mit Zahlen. Ein * bedeutet historische oder statistische Angaben der Neuzeit.

1. 70 Bibliotheken in Spanien bei Casiri II, 71 ist unrichtig, s. oben zu S. 159 n. 9.

2. Darius erhielt die Königskrone zu 70 Jahren (Oppert in Revue des Études Juives t. 28, 1894 p. 46).

3. Die Tributairen (Juden, Christen etc.) verpflichteten sich, 700000 Dirhem zu zahlen, wenn man ihnen gestattete, einen weissen Turban zu tragen (Schreiner, Beiträge zur Gesch. der theolog. Bewegungen im Islam, ZDMG. 53, 31, Sonderabdr. S. 95).

4. 70 Tage der Dürre (Justi, Gesch. d. Orients S. 33).

5. 72 Ellen Flamme in der Apokalypse des Sophonius (her. von Stern S. 17) erinnert an die Feuersintflut (מבול של אש) in hebräischen Quellen.

6. „Es wechseln täglich 70 mal die Formen,
Barmherzigkeit besiegt des Zornes Glut“
(A. Seidel, Anthologie aus d. asiat. Volkslitt. I, 103 n. 133).

7. Den 10 jüdischen Vorstehern in Frankfurt a. M. legt eine Kommission (im J. 1621) 71 Fragen vor (Zeitsch. f. Gesch. d. Juden in Deutschland, her. v. L. Geiger, III, 354).

8. Jedes Wort des Gebetes ist so viel wert als 70000 fromme Handlungen (Blochet, L'ascension du prophète, in Revue de l'hist. des relig. 1899 p. 232).

9. In einer Notiz von Goldziher über die 613 jüdischen Gebote in der muhammedanischen Tradition (Magazin für jüd. Gesch. u. Lit. I, 1874 in fol., S. 58) wird auf die „einige und siebzig“ (70—4) Abteilungen (*Schi'ab*) des muhammedanischen Gesetzes hingewiesen, welche eigentlich die Sekten bedeuten sollen. Dazu bemerkt Halberstam (daselbst S. 68), dass in den *Halachot gedolot*[1]) von 71 Geboten die Rede ist, wie auch in den Hymnen über die Gebote (*Asharot*) von Sa'adia und Isak b. Reuben.

10. Hinter Kaf liegen andere Gegenden, eine goldene, 70 silberne, sieben von Muscus (E. W. Lane, Arab. society etc. p. 104).

11. 70000 Gesichter, jedes mit 70000 Münden, jeder mit 70000 Zungen, womit Gott gepriesen wird (Ibn Tofeil, Hai b. Joksan [Jaktsan], deutsch von Eichhorn S. 205); vgl. oben zu S. 155.

---

1) Über dieses Gesetzwerk, eines der ältesten, hat zuletzt Abr. Epstein eingehend gehandelt in der hebr. Sammelschrift „Hagoren“ 1902, auch in einem Sonderabdruck: מאמר על ה' ג'.

12. „70 Gräuel sind in seinem Herzen (anstatt 7, Sprüche 26, 25, nach Midrasch Bereschit Rabba K. 65, f. 57[a], Ed. Frankfurt a. O. 1732).

*13. Kasimir der Grosse erbaute 70 Häuser (Revue des Études Juives t. 38 p. XV).

*13b. Im Ghetto von Prag verbrannten am 17. Tammus (22. Juni) 1559 72 Häuser (David Gans, Teil I anno 5319, die Quelle von Zunz, in Geigers Zeitschr. f. w. Th. V, 40, Ges. Schr. II, 196).

14. In der Hölle giebt es Halseisen und dergl., wovon eine Elle gleich 70 irdischen; Koran, Sure 69 [32], 73 [12], 76 [4] (H. Grimme, Mohammed, II, 63).

15. Hatim Tai hatte ein Zelt mit 70 Eingängen (Cardonne, Mélanges I, 176; Clouston, A group of eastern Romances, Glasgow 1889, p. 455). Das soll wohl bedeuten, einen Eingang für jede Nation; — s. auch unten n. 46 (Thüren).

16. 72 Jahre[1]) nach Hinabziehen der Israeliten nach Ägypten erfolgte der Tod Josefs (Anonymus, Ha-Jaschar fol. 80, Ed. 1706).

17. 72 Jahre liegen zwischen Davids (sic!) Tempel und der Gründung Roms (Kairuwani, Expédition de l'Algérie VII, 28).

18. In Persien waren die Talmudschulen 73 Jahre geschlossen (A. Darmesteter, Le Talmud, ed. 1890 p. 49).

19. Zoroaster soll 77 Jahre alt gestorben sein, nach anderen aber 127 Jahre und 48 Tage (A. V. Will. Jackson, Zoroaster, New-York 1899, p. 16).

20. Die Juden sollen zur Zeit der Flucht Muhammeds 7000 Jahre nach der Schöpfung gerechnet haben (Ibn Abbas, — der bekannte Lügner, — bei Bastami, deutsch v. Haarbrücker, im Litteraturbl. des Orient II, 324). Hier liegt offenbar eine Konfusion des Chiliasmus vor, wonach Muhammed höchstens am Anfang des 7. Tausend zu setzen wäre.

21. Christen und Muhammedaner teilten sich 70 Jahre hindurch in die Kirche Johannes des Täufers in Damaskus (Pool, Studies on Mohammed. 107; vgl. ZDMG. 28, 643).

22. Ein Mann war 70 Jahre tugendhaft und sündigte dann 7 Tage mit einer Frau (Chauvin, La récension égypt. des 1001 nuits, 1899, p. 88 n. 49).

23. Ein Greis fastet 700 Jahre (Chauvin l. c. p. 102 n. 80).

24. Ein langgedehnter Jahreslauf (als Strafe des Meineids) dauert 9 grosse Jahre; d. i. 72 Jahre (Hesiod, Theogonie, Vers 799, deutsch v. Eyth, Berlin 1865, S. 34).

25. Wenn Gott 70 Jahre den Regen zurückhielte und dann sendete, so würden die Ungläubigen sagen: Der Regen ist ein Geschenk des Stierauges (eines Sternes) u. s. w. (Dieterici, Philosophie u. s. w. 1876 S. 148).

25b. Die Bewohner der (fabelhaften) Städte Djabulka und

1) Hier kommen chronologische Angaben zuerst.

Djabursa im äussersten Osten und Westen leben ungefähr 7000 Jahre, in der That im Verhältnis zu den Zahlen, die überhaupt über diese Städte angegeben werden (L'Abrégé des Merveilles, franz. von Carra de Vaux 1898, in Actes de la société philologique, p. 30).

26. 140 Jahre kommen auch in Astrologie und dgl. in Betracht, ohne Zweifel 2 × 70 (Blau, D. altjüd. Zauberwesen u. s. w. S. 140).

27. 70 Kor Getreide wurden im Tempel zu Jerusalem geopfert (Büchler, Die Priester, Jahresbericht der Jüd. Theol. Lehranstalt, Wien 1895, S. 73).

28. Die Weltstütze ist ein Felsen von Rubin mit 7000 Löchern, aus deren jedem ein See strömt (E. W. Lane, Arabic Society etc. p. 106).

*29. 72 Maschinen sind im Schlosse des Herzogs von Urbino in Marmor abgebildet (F. Ugolino, Storia dei Conti e Duchi d'Urbino I, 451).

29b. Es giebt Meerestiefen von 70000 باع (*brasses*,[1]) L'Abrégé des Merv. etc. s. oben n. 25b, p. 32).

*30. Keshab Chandar Sen besuchte 1870 England und hielt 70 Meetings ab.

31. 72 Menschen muss man fliehen (Ital. ms. Paris bei Marsand, Catal. II, 229 n. 7869).

32. In den Berichten über Muhammeds Leben kommen die Zahlen 70—72 so häufig vor, dass ich denselben eine besondere Endnote (I) angewiesen habe.

33. Perlen im Werte von 70000 Pfund Sterling kommen in einem engl. Romane vor (Kipling, The day's work, London 1899, p. 154); ein Halsband desgl. (B. D'Israeli, Lothair).

34. Nach dem Aristeasbriefe waren bei einem Besuche im Tempel zu Jerusalem 700 dienstthuende Priester vorhanden (Ad. Büchler, Die Priester und der Cultus, Wien 1895, S. 49).

*35. 70000 russische Schweine wurden 1902 in Oberschlesien eingelassen; Eugen Richter fragt auf dem Parteitage in Hamburg (Voss. Zeitung vom 30. Sept. 1902 n. 457), ob die Seuchengefahr bei 70001 beginne.

36. 70 Schwüre giebt es in der Kasama, d. h. in dem Reinigungs- oder Beschuldigungseid (Kitab al-Agani I, 156 bei Goldziher, Muhammed. Recht, in Zeitschr. für vergl. Recht VIII, 412, Stuttgart 1889).

*37. 700 Scudi als Pauschquantum der Steuer der Juden festgestellt (Vogelstein und Rieger, Gesch. d. Juden in Rom II, 359).

38. Die Bewohner des Saturn haben „nur“ 72 Sinne (Voltaire, Micromegas p. 47, bei Koch, Natur und Menschengeist S. 47 u. 243).

39. „Wohl 72mal täglich nannt' ich mich Sklave“ (Apokalypse des Sophonius [oben S. 490 n. 5] S. 105 n. 27.

---

1) Länge von zwei ausgestreckten Armen.

40. 71 Städte erwähnt Aristoteles in seiner Politik سياسة المدن, nach H. Kh. V, 97 n. 10207; Wenrich, De auctor. graec. version. p. 156 setzt dafür CLXXI. Damit hängt wohl irgendwie folgender Titel zusammen?: كتاب الرؤس السبعية من سياسة الملوكية von Mas'udi (Quatremère, bei Sontheimer zur Übersetzung des Ibn Beithar II, 768 „Buch des 70.(!) Kapitels(?) über die Politik der Könige"). Vgl. auch oben S. 488 I und Bd. IV, 153 A. 26.

*41. Die zehnjährige Steuerpacht in Spanien betrug im Jahre 1391 72000 libras (Jew. Quart. Rev. VII, 488).

42. St. Lasinie prügelt den Dämon, welcher 6 Kinder gestohlen hat, mit 72 Stöcken (Gaster, Graeco-Slavie. Litt.).

*43. 72 Pfennige beträgt eine Strafe (Wertheim, Die Juden in Österreich I, 47).

44. „Ich lebe mit einem Herren, der mir täglich 70 Sünden verzeihen würde" (Chauvin, La récension égypt. de 1001 nuits p. 100 n. 75).

*45. 72 Tage bleibt ein Weib in einer Höhle ohne Speise im J. 1606 (Paullini, Zeitkürzende Erbaul. Lust III, 1697 S. 570).

46. Ein Haus (oder Zelt) mit 70 Thüren und 76 Fenstern baut die Schwester Merlins (P. Paris, Le Roman de la table ronde I, 85). Eine schlagende Parallele zu Hatim Tai, oben n. 15.

*47. An einer bürgerlichen Kundgebung in Rom, 26. Aug. 1900 nahmen 70 Vereine und 20 Fahnen teil (Voss. Zeit. v. 27 Aug. 1. Beil. Spalte 1).

*48. 72 Verschworene in Spanien (bei Dozy, Hist. des musulm. II, 72).

Schluss (S. 170).

Ich leite die Zahl 72 von 72 Tagen als $^1/_5$ des Jahres ab, wozu vgl. Matter, Gnosticismus II, 99 — wo I S. 117 die 28 Monatstage mit den persischen *Ized* kombiniert werden. S. auch Volkmar in ZDMG. 14, 106.

Nach Nöldekes Untersuchungen (angeführt von Goldziher, Der Mythos bei d. Hebr. 1876 S. 372) weisen die Jahre und Jahreszahlen der hebräischen Patriarchen auf astronomische Systeme der Babylonier hin.

Die Zahl 70 vergrössert sich nicht bloss bis 73, sondern auch 70—73 durch Multiplikation namentlich im Dekadensystem (die Abhandlung von Ludwig Pick, Der Einfluss der Zehnzahl und der Siebenzahl auf das Judentum, in der Allgem. Zeit. d. Jud. 1899 n. 3 kenne ich nicht aus Autopsie).[1] Beispiele von solchen höheren Faktoren sind oben nach den verschiedenen Kategorien zu finden; hier möge ein solches Platz finden, welches eine Kombination mit

---

1) Kombinationen durch Addition sind z. B. 80 (72 + 8), s. ZDMG. 4, 151 A. 26; 772 das. S. 161 f.

360 (= Kreisgraden, Tagen des ältesten Jahres) darbietet. Nach Abd al-Karim Khalifa al-Djili, *al-Insan al-kamil* (ms. Paris 1356—1358, bei E. Blochet, Les sources orientales de la divine comédie, Les Littératures populaires etc. t. 41, Paris 1901, p. 208) sind im ersten Thal der Hölle 360 000 Stufen, in der zweiten 720 000, in der dritten 1 440 000, in der vierten 2 880 000 — also stets ins doppelte steigend; welche Ziffer ergiebt 360 000 ebenso viele Male verdoppelt?!

70 verbindet sich aber auch mit sieben zu 77 (Blau, D. altjüd. Zauberw. S. 44).

Über die ominöse (sprichwörtlich „böse") Sieben ist wohl in den verschiedensten Zweigen der Literatur allerlei gesammelt worden; nach der Voss. Zeit. Abendbl. vom 26. Sept. 1900 hat Hr. Andrian Wartburg beim damaligen Deutschen anthropologischen Kongress darüber einen Vortrag gehalten.[1]) Ich werde mich auf einige kurze Notizen über Allgemeines und Besonderes beschränken.

In der durch Fr. Delitzsch angeregten Bibel-Babel-Frage kam man auch auf Sabbat-Feste und -Woche überhaupt. (Über Jensen und Barth s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1902 S. 488.)

Die Siebenzahl bei dem Bibelerklärer *Abraham ibn Esra* (gest. 1167) hängt mit seiner Astrologie zusammen (Rosin in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1899 S. 81). Diese Afterwissenschaft hat sich schon in alter Zeit aller Elemente bemächtigt, welche von Seiten des Verstandes nicht begründet und erklärt werden können. Die Griechen haben den angeblich auf Erfahrung beruhenden alten Theorien eine systematische, also eine mathematisch-astronomische Grundlage zu geben versucht. Diese Thatsache hat Hr. A. Bouché-Leclercq, Mitglied der Academie, in seinem kritischen Werke: L'Astrologie grecque (Paris 1899, 655 pp.) durch alle Einzelheiten des abstrusen Themas nachgewiesen. Sein Werk wird es erst ermöglichen, der auf die griechische gebauten arabischen Astrologie, die lange im christlichen Europa herrschte, die richtige Stelle in der Kulturgeschichte anzuweisen. Kein Wunder, wenn wir in diesem Werke (p. 313 u. 324) Nachweisungen über 7 Metalle, Farben (der Planeten), neben den 7 Wällen von Ekbatana, über 7 äussere und 7 innere Sinne finden.

Über Siebenzahl in Persien s. M. D. Conway, Solomon and Sol. Liter., London 1899, p. 17, 23, 61 (7 Rischis), 63; über die 7 Amschaspand und Planeten etc. s. Er. Stave, Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Bonn 1898, S. 229 (Verhandl. uitgeg. door Teyler's Godgel. Genootsch. T. XI). Krauss (II, 42 A. 1) möchte auch die Zahl 70 der Engel auf die 7 Erzengel zurückführen.

Jüdische Quellen sprechen auch von 7 Erzvätern, von 7 Personen, die lebend ins Paradies kamen und darunter merkwürdiger-

1) Das Eindringen dieser Zahl ins Sentenziöse beweist unter anderen Lukas 17, 4: „und wenn dein Bruder dich 7 mal im Tage beleidigt" und dergl.

weise König Hiram, über welchen sich eine rabbinische Legende selbständig gemacht hat (s. Coronel, *Chamischa Kontresim* f. 19 b, Catal. Bodl. p. 2707, Serapeum 1866 S. 3).

V. Hammer, in seiner (anonymen) Encyklop. Übersicht der Wiss. d. Orients (1804 S. 322), erwähnt ein arabisches Werk, welches die Siebenzahl zum Gegenstande hat; das Wiener ms. ist in Flügels Katalog (Die Arab., Pers. u. Türk. Handschr., Wien 1865, II, 136 n. 905) beschrieben: سكردان السلطان (Zuckerbüchse des Sultans) ist von Schihab al-Din abu'l-Abbas Ahmed b. Ja'hja al-Tilimsani, gen. ibn abi 'Hadjala a. 757 H. (1356) zur Erholung für al-Malik al-Na'sir verfasst, welcher der 7. Herrscher seiner Dynastie war, worauf Flügel hinweist. Die Zuckerbüchse oder Schachtel deutet auf den gemischten Inhalt von Ernstem und Scherzhaftem. — In ähnlicher Weise nennen östliche Juden einen konfusen Gelehrten eine „verschüttete בשמים Büchse“, von der Gewürzbüchse, an welcher beim Sabbat-Ausgang gerochen wird, weil die sabbatliche Zugabsseele (נשמה יתרה, die vergeistigte Sabbatruhe) den Körper schwächer zurücklässt.

V. Hammer zählt in einer Anmerkung 7 Arten von 7 im Einzelnen auf; hier genüge die Angabe der Arten: I. Die 7 grössten Monarchen, II. die 7 berühmtesten Schätze, III. die 7 kosmetischen Reize (Reizmittel, Schminken u. dergl.), IV. die 7 berühmtesten Tiere, V. die 7 grossen Flüsse des Orients, d. h. Vorderasiens, VI. die 7 Amschaspande, VII. die 7 Talismane der Salomonen, die (vor) Adam regiert haben, und die Salomo zusammen besass, nämlich Siegel, Schild u. s. w.

Als Gegenstück zu diesem 7 × 7 diene eine Stelle aus einer alten hebräischen homiletischen Kompilation, worin eine apologetische Tendenz für die gefürchtete Zahl sichtbar ist. In der mehr als 1000 Jahre alten *Pesikta* über den Pentateuch, edirt von S. Buber (Lyck 1868, n. 23 f. 154 b) heisst es: Alle siebenten sind die beliebten, oben (7 Namen für Himmel) ערבות, nach Psalm 68, 5; unter den Erden (Weltnamen) תבל nach Ps. 9, 9; unter den Geschlechtern (Adam bis Henoch) Henoch, nach Genesis 5, 24; unter den Erzvätern (Abraham bis Moses) Moses, nach Exod. 19, 3; unter den Söhnen David (Chron. I, 2, 13 ff.), unter den Königen (Saul etc.) Asa (nach II. Chron. 2, 14), unter den Erlassjahren das 7., nach Levit. 25, 10 (wo das 50. Jahr geheiligt wird), unter den Jahren das 7., nach Exod. 23, 11; unter den Tagen der 7., nach Genesis 2, 3; unter den Monaten der 7., nach Lev. 23, 22, dem Texte dieser Homilie, welche die Siebenzahlen der Bibel über die ursprüngliche Tendenz hinausrückt. Buber giebt die betreffenden Parallelen oder Citate an, darunter hier das Sammelwerk *Jalkut* des Simon Darschan, Exod. § 276, welches Schmiedl in der Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1856 S. 58 citiert, nachdem Grätz (Gnosticismus S. 115) in dem eigentümlichen alten Buche der Schöpfung (*Jezira*, Kap. 4) die Stelle „er liebte (חָבַב) die Siebenfachen (השביעיות)“ mit *χαίραι* (?) bei Philo verglichen hatte.

Die jüdische Literatur ist nicht bloss reich an Aufzählungen von Sieben, es fehlt ihr auch nicht an Kompilationen, welche Aufzählungen nach der Reihe der Zahlen, von 1 angefangen, zusammenstellen, ich meine also nicht einfache Angaben von einem Gegenstand, der einer Zahl entspricht, wie in der bekannten Aufzählung in Frage und Antwort, welche auch in der „Pesachhaggada" als אחד מי יודע (Eins giebt es, wer weiss es? — bis 13)[1]) seit einigen Jahrhunderten Eingang gefunden hat, sondern Angaben von mehr oder weniger Dingen den Zahlen nach, meist aus verschiedenen Quellen und mit vorherrschend ethischer Sentenz, wohin auch Eschatologisches gehört, insofern Vorstellungen vom Jenseits Hoffnung und Furcht erwecken. Diese bilden dann den Übergang zu Kosmologischem, insofern die Farben zur Ausmalung der künftigen Welt von der gegenwärtigen zu holen sind, wie überhaupt der Mensch nicht bloss in der Sprache, sondern auch in den Ideen sich sehr schwer von der Sinnenwelt ablöst. Ein sehr nahe liegendes Beispiel ist hier das „himmlische Jerusalem" und die himmlische Ka'ba[2]). Zuletzt wendet sich der Gedanke geradezu rückwärts und macht die „sublunarische" Welt zu einem Abbild der oberen, den Menschen zum „Mikrokosmos". Dieser „Circulus vitiosus" geht auch in gelehrten Kreisen so weit — dass er mich mahnt, selbst umzukehren und auf die Zahlenkompilationen zurückzukommen, welche grossenteils an Synonyma knüpfen.

a) Eine solche, betitelt מעשה תורה, dem Jehuda ha-Nasi, Verf. der Mischna (Ende 2. Jahrh.) beigelegt, aber vielleicht erst im 2. Jahrtausend verfasst, stellt die Dinge von 3—10 zusammen; das Schriftchen ist öfter gedruckt (Catal. Bodl. p. 620 u. Add.)[3]). — b) Eine Ergänzung dazu sind die 10 Zeichen (Vorzeichen) des Messias, mehrmals gedruckt, in Jellineks Sammlung II, 58 (s. S. XXII, vgl. Catal. Bodl. p. 520 n. 3394, Catalog der hebr. Handschr. in Hamb. S. 107 n. 259 und die Citate daselbst). — c) Eine andere Kompilation, welche a) fast vollständig aufnimmt und fortsetzt, nämlich Dinge von 3—15 aufzählend, rührt von Israel Alnaqua aus Toledo (gest. 1391) her, ist aber unter dem Titel חופת אליה רבא hinter einem Werke von Elia di Vidas (seit 1578, Catal. Bodl. p. 545 n. 3524 u. p. 950) gedruckt. — d) Unter dem Titel כבוד חופה „Sammlung zehn kleiner, nach Zahlen geordneten (so) Midraschim. Als Hochzeitsgabe u. s. w. herausg. v. Ch. M. Horowitz", erschien eine „Autographische Ausgabe" in Frankfurt a. M. 1888

1) Rapoport vermutet, dass man den Söhnen diese Fragen nach und nach bis zum 13. Jahre vorgelegt habe, wo sie mündig werden — eine sinnreiche aber unwahrscheinliche Konjektur. Über das Stück selbst s. Perles in Jubelschr. Grätz S. 37; ähnliche Aufzählungen bei Hauréau, Notices, I—V, Paris 1890.

2) Um den Leser hier nicht bei einer Nebensache aufzuhalten, gebe ich die hierhergehörenden Belege in einer Endnote.

3) Unter 7 kommen Namen des bösen Triebes, 7 Hirten, Abraham sitzt vor der Höllenpforte, um seine Söhne zu retten.

(56 S.). Die Schrift ist teilweise moderne Kursiv und der Abdruck strengt die Augen (wenigstens die meinigen) sehr an. Die Sammlungen a) und b) sind hier aufgenommen und vermehrt, S. 12 bietet eine Tabelle, eine Vergleichung der Stücke in a) und b). — Alle diese Kompilationen erscheinen unbedeutend gegen e) die unedierte des Lazar Fried in ms. Berlin (oben S. 474 zu S. 146), in welcher die Stellen über 7 (f. 34b—37a) 12 Kolumnen füllen, deren jede mehr als 30 Citate bietet, also gegen 360 Citate; die Gegenstände sind alphabetisch geordnet. Die ersten 2 sind אבות und אבל, die letzten תפלת מוסף und תיבות.

Wenn hier Vieles zur Sprache kommt, was specifisch hebräisch und jüdisch ist, so dass die Heranziehung für weitere Kreise schwerlich der Mühe wert wäre, so dürften doch Einzelheiten der Aufmerksamkeit nicht unwert sein. Ich werde mit einem Beispiele diese Abhandlung schliessen, indem ich das Thema nicht erledige, sondern einiges Material darüber kurz zusammenstelle.

An die Himmel knüpft sich Kosmologisches und Eschatologisches, worüber mir keine allgemeine Abhandlung bekannt ist, welche den Zusammenhang historisch entwickelt. Die 7 Himmel hängen naturgemäss mit den 7 Planeten zusammen und sind spät auf semitischen Boden verpflanzt. Die jüdische Haggada hat 7 Namen aus der Bibel künstlich herausgedeutet (oben S. 495), nachdem die Zahl aus fremder Quelle gewissermaassen naturalisiert worden war. Die Himmel haben sich in der griechischen Astronomie in Hohlkugeln oder „Sphären" verwandelt, deren Zahl von beobachteten Bewegungen abhing (Maimonides, *More* II Kap. 4); doch reducierte man sie meistens auf 9, nämlich 7 für die Planeten, die 8. für die Fixsterne, die in gleicher Entfernung erschienen, die 9. für die Tagesbewegung des Ganzen von Osten nach Westen, daher die „umgebende" oder „höchste"; eine 10. ermangelt einer physischen Begründung, „der zehnte ist heilig dem Ewigen" (Lev. 27, 33), wendet ibn Esra, wenn ich mich recht erinnere, auf diese Sphäre an; es ist dort der Thron Gottes (vgl. M. Sachs, Die relig. Poesie u. s. w. S. 233). Jüngerer Synkretismus bezeichnet die 7 Himmel als *Glieder* (Sabier bei Schahrastani, Chwolsohn, Ssabier I, 718), wie umgekehrt die Astrologie den Einfluss der Planeten auf einzelne Glieder, als einen Teil der sogen. *Melothesie* (Glieder-Astrologie) betrachtet; s. Bouché-Leclercq, l'Astrol. grecque, p. 320—5 u. Register p. 645; insbesondere p. 324 über 7 äussere und 7 innere Glieder — oder Sinne. Das Bild der *Zwiebelschalen* ist von Ptolemäus gebraucht und im Mittelalter stereotyp geworden (Jew. Lit. § 21 p. 186, 357 note 47a, auch bei Hillel b. Samuel, Comm. der 25 Praem. f. 33 l. Z.; Meir Aldabi, *Schebile Emuna* f. 21).

Neben 7 Himmeln, und wahrscheinlich als Parallele zu denselben, erscheinen 7 Erden, auch bei den *Indern* (Reinaud, Mém. sur l'Inde p. 309, 338, Weber, Indische Skizzen S. 188, De Sacy, Über die Drusen, Chrest. 1. Ausg. II, 384 ff.). Man möchte in erster

Erwägung leicht annehmen, dass sie direkt aus den 7 *Klimata* abzuleiten seien (Bouché-Leclercq unterscheidet Klima im Sinne von geographischer Breite und im Sinne von Zone, s. Register p. 634; vgl. Lane, Arab. Soc. p. 97)[1]). Die neuhebräische Literatur vor der arabischen Periode, und in christlichen Ländern noch einige Jahrhunderte später, scheint nur verschiedene Namen für die Erde zu kennen und zu deuten. Simon b. Gamaliel kennt nur 4 solcher Namen (Midrasch Rabba, Genes. Kap. 13); Midrasch Mischle Kap. 10 kennt ihrer 10 (Kohut, Aruch compl. I, 302). Petrus Comestor (Hist. schol. Gen. 30, angeführt bei Schmidt zu Petr. Alfonsi, Disciplina clericalis, p. 108/9) findet allerdings, dass König David die 7 Erden „fundamenta montium" nenne; Psalm 18, 8 weiss Nichts davon. Hingegen ist im Koran (65, 12, s. Wahl, S. 608 Anm. zur Übersetz.) von 7 Himmeln und „eben so vielen Erden" die Rede. Auch von 7 Meeren spricht Muhammed (Sure 31, 27, vgl. De Sacy II, 384) hypothetisch, vgl. oben (zu S. 155). Das 7. Meer heisst *Afridus*. Daran schliessen sich Paradies und Hölle. Aus v. Hammers Mitteilungen in den Wiener Jahrbüchern für Lit. hebe ich folgendes heraus: Über den 7 Erden sind 7 Himmel, darüber acht Paradiese, unter der Erde 7 Höllen (Bd. 105 S. 135). Oberhalb der 7 Himmel zwischen der 7. und 8. Pforte des Paradieses sind 6 von den 7 Meeren u. s. w., das 7. Meer ist das der Dünste;[2]) es schwebt unmittelbar unter dem 1. Himmel oder den Schneegebirgen der Luft, wie diese über den Wolken (das S. 135/36). Die 7 Erden liegen unter der unseren schichtenweise übereinander und haben keine besonderen Namen (das. S. 136). In Bezug auf 7 Meere u. s. w. citiert Lidzbarski (ZDMG. 48, 667) Talmud, Tr. Gittin f. 56b, 57 und Zeitschr. für Assyriol. VIII, 285.

Für die Hölle (*Ge Hinom*, *Geenna*) haben die Talmudisten ebenfalls 7 Namen herausgefunden (Talmud, Tr. Erubin fol. 19), darunter ארץ התחתית; in späteren Schriften (Midrasch *Konen*, *Bahir* etc.) ist ארץ התחתונה die unterste der 7 Erden, darin Menschen mit 2 Köpfen (Hebr. Bibliogr. IX, 16 u. S. VIII). Diese Bezeichnung hängt vielleicht mit ἀντιχθῶν zusammen. Von 7 Abteilungen (Wohnungen) in der Hölle ist allerdings schon im Talmud die Rede, im Koran (15, 41) von 7 Pforten, wie im Sohar (II, 150, Geiger, Was hat Muhammed u. s. w., S. 68)[3]).

Endlich ist auch von 7 Welten die Rede, welche der Mensch sehe, ehe er aus dem Mutterleibe komme (Midrasch Kohelet, auch im Jalkut, ich kann es an der notierten Stelle nicht finden).

1) Die 7 Klimata erwähnt von alten europäischen Quellen Moses, ha-Darschan genannt (Zunz, Gott. Vortr. 289b, über Moses s. die nach ihm betitelte hebr. Abhandl. von A. Epstein, 1891). — Gegen die Identifikation s. Schmiedl, Monatsschr. 1856, S. 58, oben S. 495.

2) Vgl. Sure 41, 10, angeführt bei Simon Duran, S. 44 meiner deutschen Übersetzung.

3) Nach der sogen. grossen *Pesikta* (angeführt in *Jalkut*, Kohelet § 976) ist eine dünne Mauer zwischen Paradies und Hölle, wie in arab. Quellen.

Endnote I.

ZDMG. 4, 153 habe ich nach v. Hammers Gemäldesaal aus dem Leben Muhammeds Stellen ausgezogen. Ich gebe auch hier nur die Hauptsachen so kurz als möglich und in der Orthographie Sprengers (Mohammad):

I, 590. 70 Personen.

515. Adisch mit 70 Mann.

III, S. XX A. 3. Die 1. Sure ist unter Eskorte von 70000 Engeln herabgesandt.

CVII. Tawus (gest. 106 H.) sagt: ich kannte 70 (jüngere) Zeitgenossen Muhammads, welche sich an ibn Abbas um Aufschluss wendeten.

89. 70 Flüchtlinge aus Mekka in Medina waren obdachlos.

108. 70 Mann unter Anführung des abu Sofjan (s. S. 142 die Quelle).

111. 70 Kamele.

113. 700 Dromedare.

134. 72 aurei aus einem römischen Pfund Gold.

135. Einige Dirheme sind 72 Centimen wert.

147. Der jüdische Stamm Kainoka hatte 700 waffenfähige Männer.

168. 700 Mann mit Panzerhemden.

180. Ançarer zählen 70 Tote.

185. 70 junge Männer in Medina.

216. 700 vom Stamme Aschǵa kommen nach Medina.

243, 247. 70 Opferkamele.

250. Abu Gandal mit 70 Männern.

256. 70—80 Dausiten.

318. Solaymiten 700 Mann stark.

329. 70 Mann vom Stamme Tayif lassen sich niederhauen.

366. 70 Häuptlinge der Taimiten kommen nach Medina.

411. Othman unterhielt mit 70000 Dirhem $^1/_3$ der Armee.

427. Sühne für einen Ermordeten sind 70 Kamele.

449. Es gab 70 Michlâf (Distrikte) in Jemen.

463. Asch'ath hat etwa 10, nach andern 80, nach andern 70 Begleiter.

544. Aswad hat nur 700 Mann Kavallerie.

550. Die Einwohner von Çan'a halten 70 Mann von Aswads Leuten zurück.

Aus Grimmes Mohammed (1892):

I S. 34: über 70 Mann in der 2. Sendung Muhammeds.

S. 43: 72 Männer und Frauen versammeln sich in Jatrib als Muslime in der 2. Aqaba. Grimme meint: „Sie dürfen als Stellvertreter einer ganz anschaulichen Zahl von Anhängern Muhammeds betrachtet werden“ (S. 51); hat diese Zahl überhaupt historischen Wert? s. ZDMG. 4, 152.

S. 93: 700 Juden werden beim 1. Zuge gegen dieselben im Jahre 2 gefangen.

S. 150 Sure 9, 81: „Wenn du auch 70 mal für sie bittest".

Endnote II (oben S. 496).

Das himmlische Jerusalem, in jüngeren hebräischen Quellen als das „obere" (העליונה) bezeichnet, kommt vor im Talmud, Tr. Ta'anit, Galat. 4, 26; in Midrasch *Rabba*, Genesis Perik *Wajjeze* sagt angeblich Simon b. Jochai, „der Tempel (בית המקדש) oben ist höher als der unten, bis 18 Mil." In Midrasch *Wajjoscha* (in Jellineks Sammlung I, 55) heisst es: „Und bringe vom Himmel Jerusalem herab". Moses ibn Tibbon, Ende der Einleitung zum Comm. über Hohel. (S. 9), symbolisiert die erwähnte Zahl 18, er meint, „der obere Tempel" ist im Intellekt des Menschen, in seinem Kopfe, in dessen Innern das Gehirn u. s. w., und wenn der Mensch im irdischen Heiligtum steht, so ist die Entfernung vom oberen gering, „vielleicht nur um die 18 Wirbel des Rückgrates".

Das himmliche Jerusalem erwähnt auch der Mystiker und Philosoph Isak Latif, ich habe aber die Stelle nicht notiert, desgleichen der philosophische Exeget Natan b. Samuel (*Sikkaron tob* ms. Cambridge, Catal. Schiller-Scinessi p. 191, *Mibchar ha-Ma'marim* f. 56 b); Mose Rieti, in seiner hebr. Divina commedia (f. 40 b) bemerkt: „Diese Welt entspricht (נמשך) der geistigen (רוחני), Heiligtum gegenüber (מכוונים נגד) Heiligtum". — Die allgemeine Anschauung von dem Parallelismus der Ober- und Unterwelt bekunden Aussprüche wie die folgenden, allerdings an Platos Ideen erinnernd: Gott schuf aus den oberen Dingen, Alles ist in Muster und Form entsprechend einem oberen Dinge (דוגמא וציור לענין מכוון של מעלה, Bechai b. Ascher, *Kad ha-Kemach* f. 74 Kol. 1 ed. Ven.); für alle Erschaffenen giebt es ein Muster (דוגמא) oben (Anonymer Comm. zu einem kabbal. Werke, ms. München 58^{5} f. 343).[1]) — Auch die muhammedanischen Mystiker nennen, wie Juden und Christen, das ewige Leben „himmliches Jerusalem", nach Tholuk, Blüthenlese, S. 83, vgl. Dukes, Zur Kenntnis der relig. Poesie S. 38; der Beleg für Juden dürfte schwerlich nachzuweisen sein. — Über einen präexistierenden Tempel und den himmlischen s. auch Js. Ginzburg in Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1898 S. 945 Anm. und 950.

Nachschrift.

Beim Abschluss dieser Abhandlung sehe ich zufällig, dass die letzte Seite meines ms. mit dreiundsiebzig bezeichnet ist! Kein

1) Ähnlich ist zwar ein Ausspruch im Talmud: „Alles, was zu Land sich findet, findet sich auch zu Wasser" (die Stelle habe ich nicht notiert), aber ein Zusammenhang mit dem Parallelismus von Himmel und Erde liegt nicht vor.

Scherz, wie Redaktion, Drucker und Setzer bezeugen können. Hinterher finde ich 51 doppelt. Im Druck dürfte das ganze 36 Seiten füllen. Was folgt daraus? Nichts, als was ich vor 50 Jahren meinte und jetzt weitläufig erhärte: 70—73 kommt wohl in Wirklichkeit vor, aber am häufigsten als runde oder symbolische Zahl.

Register der gezählten Gegenstände.

[Blosse Seitenzahlen beziehen sich auf ZDMG. Bd. 4 und zugleich auf blosse Bemerkungen dazu in dem gegenwärtigen Artikel. Neue Gegenstände in diesem Artikel sind mit der Seitenzahl von Bd. 4, wozu sie gehören, mit * gegeben. Ausgenommen sind *Personen* zu S. 152/3, welche mit *P* und der Ziffer der Zusätze bezeichnet sind; ebenso Zusätze zu Verschiedenes mit *v*.]

Ergänzung.

Während mein ms. in Händen der Red. und der Druckerei sich befand, konnte ich noch die hier folgenden Notizen sammeln, ein neuer Beweis für die Unerschöpflichkeit des Themas, dessen Erweiterung und Anwendung ich nunmehr Anderen überlasse. Aus äussern Gründen habe ich hier die aus einer Quelle fliessenden Nachrichten unter A ungetrennt gelassen. In den Index konnte ich nichts mehr einreihen.

Juni 1903.

A.

Nachdem ich Carra de Vaux's Übersetzung des *Abrégé des Merveilles* bis zu Ende gelesen habe, notiere ich folgende auf mein Thema bezügliche Stellen ohne Unterschied des Inhaltes.

P. 94. Die Arche Noahs hat eine Tiefe von 70 Ellen. — ib. Mit Noah bestiegen im Ganzen 80 Personen die Arche. (Genes. 6, 15—30.)

98. Die Söhne Noahs bauen eine Burg Suk al-Thamânîn (Markt von 80).

101. Von Sudân kamen verschiedene Nationen und Rassen bis zur Zahl von 70.

113. Die Sprachen sind 72, 37 von Japhet, 23 von Ham, 12 von Sem. (Mas'udi I, 78, III, 270, hat 36, 17 u. 19).

114. Um das Land Gog und Magog zu durchreisen, braucht man 70 Jahre.

121. Spanien zählt 80 Städte unter der Herrschaft eines Königs.

137. Zur Zeit des Babylonischen Turmes bauten die Menschen um Babylon 70000 Häuser, welche übermässig bewohnt waren.

146. Ein arab. Wahrsager verkündet, was nach 60 oder 70 Jahren passieren wird.

174. Die Nachkommen von Asbak waren 70 und einige Reiter, alle Riesen.

220. Menâus, König von Ägypten, regierte 73 Jahre.

235. Mizraim starb 700 Jahre nach der Sündflut.

247. Im Grabe des Königs Adîm waren 170 Blätter, enthaltend Weisheitsvorschriften.

260. Menkâus regierte 71 Jahre.

268. Menâkius befestigte eine Stadt, zwischen deren 4 Türmen 80 Idole aus Kupfer gestellt wurden.

289. Markaunos regierte 73 Jahre und lebte 240 Jahre (3×80).

299. Der König Scha regierte 67 Jahre und lebte 170 Jahre.

305. 70 Wunder sieht König Mâlik.

321. Mâliâ hatte 80 Frauen.

327. Tutis regierte 70 Jahre.

351. Die Flüsse des Nilursprungs teilten sich in 72 Arme, „entsprechend den 72 bekannten Sprachen“.

369. Nehrâus fand nach einem Zuge, dass er 70 000 Mann verloren hatte.

393. Die Magier zur Zeit des Moses waren 140 000 (2 × 70 000).

394. Die Magier hatten 3 Häupter, nach den Kopten aber 72.

B.

S. **152/3** (Personen). 13 c. Nach Beidhawi, Comm. zum Koran I, 483 (angeführt von Pautz) glaubten 80 Juden an Muhammed, 40 in Nadjran, 8 in Jemen, 32 in Äthiopien, also 72 + 8.

17 b. 700 Mann blieben bei Muhammed in der Schlacht bei Ohud, a. 625 (Pautz l. citando 161 A. 1).

S. **155.** Die Hölle wird als ein Tier gedacht, welches an 70 000 Zügeln gezogen wird, deren jeder sich in den Händen von 70 000 Engeln befindet (O. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung. Leipzig 1898, S. 212 nach Baidhawi und Djalal al-Din). — Zu Sure 31, 26 citiert Pautz S. 67 Anm. 8 Wolff, Muhammed. Eschatologie S. 173, wo der Tag 70 000 Stunden hat.

Beim jüngsten Gericht versammeln sich die Muslimen unter der grossen Fahne des Propheten. Unter derselben sind 70 000 kleine Fahnen, unter jeder stehen 70 000 Reihen Engel, in jeder Reihe 70 000 Engel (Carra de Vaux, Fragments d'Eschatologie, in Compte rendu du congrès catholique 1895 II, 29).

Unter dem Paradiese ist ein Raum, wo Sonnenhelle herrscht, umgeben von 70 000 Schleiern, darunter ein Raum mit Mondeshelle und 70 000 Schleiern, und darunter ein Raum mit Finsternis und 70 000 Schleiern; diese Schleier sind Engel (ib. p. 30).

S. **159.** 6 b. Ein Fragment (?) des Arsanides (Archimedes) in einem ms. Mazarin enthält 73 gezählte Paragraphen (Zeitschr. für Mathematik X, 491; vgl. Archim. Ed. Oxford, p. 2; Journ. Asiat. 1851, XVIII; ist es aus *de Ponderibus*? ZDMG. 50, 178 § 100 n. 8.

10 b. Im Koran sind 72 Beteuerungen (O. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung S. 61 — nach islamitischen Quellen ?).

(12.) Belum ist der Titel eines grossen Werkes in 72 Büchern, gesammelt auf Befehl Sargons (Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, p. 37 n.).

20 b. Die Übersetzungen Gerards v. Cremona zählt Wüstenfeld l. c. S. 55, wie Leclerc l. c. II, 425: 71, nach dem Verzeichnis bei Boncompagni p. 5—7, wo zuletzt 3 Notizen über früher erwähnte Schriften angefügt sind.

24 b. Jo. Alb. Widmestadii jurisconsulti variarum rerum, impiarumque opinionum quae in Alcorani Epitome occurrunt Notationes — besteht aus 73 Noten (12 S. 4°). Titel Mahometis ... Theologia etc. Hermanno Nellingaunense (!) interprete, eine unbegreif-

liche Bezeichnung des Übersetzers Hermannus (ohne Zweifel Dalmata, Wüstenfeld, Lat. Übersetz. S. 49), scheint eine Verwechslung; Widmanstadt war aus Nellingen bei Ulm. Auch der Druckort Landshuth bei Wüstenfeld ist schwerlich richtig, die Dedikation an Ludwig von Bayern und die Vorrede an Jo. Otto, Bibliothekar in Nürnberg, sind Landshuth, 18. Kal. Februar. 1543 datiert.[1]). Widmanstadt schliesst mit einer Bemerkung: „Si qui sunt, quos Cabalisticae doctrinae frequens memoria in hisce notationibus meis offendat, hi sciant me sola necessitate impulsum, ex istorum libris reconditis delibasse nonnulla, quae Judeorum fraudes, Christianorum è gremio Ecclesiae dilapsorum levitatem, et Mahometis inconstantiam, atque scelerum atrocitatem commostrarent". Danach ist mein Polem. u. apologet. Lit. (1869) S. 227 u. 231 zu ergänzen.

32 b. Das alchimistische Werk „Turba philosophorum" besteht im Theatr. chem. col. V (1622) aus 72 Reden und einem nachträglichen Sermo.

32 c. 72 Verse zählt ein Gedicht des Immanuel b. Salomo über die 13 Glaubensartikel, ms. Casanat. 167, XVIII, Cat. Sacerdote, p. 581. — Die Zahl ist in der Überschrift hervorgehoben.

V. Naturkunde und Kunst.

S. **163.** I[2]) In Indien soll ein Drache sein, der 70 Ellen (105 Fuss) lang ist (Jo. Ge. Theod. Grässe, Beiträge zur Lit. u. Sage des Mittelalters. Dresden 1850. S. 98).

K[4]) Ein Samenkorn bringt in 7 Ähren 700 Körner (Sure 2, 263).

K[5]) Der Jude Kastal beantwortet Muhammed's Frage, was die Frommen im Paradiese geniessen: Einen Stier und einen Fisch, an deren Leberlappen 70 Tausend [Menschen] genug zu essen haben; Bukhari VII, 181, Z. 3 v. u. bei J. Barth (Midrasch, Elemente in der muhamm. Tradition, Festschrift Berliner 1903 S. 35), der diese Tradition auf Behemot und Liwjatan im Midrasch zurückführt, wo sie getrennt vorkommen, bei den Muhammedanern vereinigt seien. Vielleicht ist auch zu beachten, dass das Sabbatmahl aus „Fleisch und Fisch" besteht, allerdings in getrennten Geschirren, wegen vermeintlicher Schädlichkeit (Lampr. בשר ודגים f. 72 b).

VI. Verschiedenes. (Neue Artikel.)

Vor 1. „Selbst wenn Ihr mir das Gehirn Ali's in 70 Bündel verpackt brächtet, auch dann würde ich an seinen Tod nicht glauben", soll Abd Allah ibn Saba (über welchen s. HB. XIV, 67) gesagt haben (J. Friedländer, in Festschrift Berliner 1893 S. 124).

---

1) Fabricius giebt eine Ausg. des Korans, resp. eines Kompendiums, Nürnberg 1543 an (daher Zenker bei Leclerc, Hist. de la med. II, 380), was Wüstenfeld l. c. S. 48 nicht genau wiedergiebt; sollte nicht die Epitome hier konfundiert sein?

3 b. Der Höllennamen Djahannam kommt im Koran 77 mal vor (Pautz l. c. 217 A. 4).

4 b. Die Verdammten werden in eine Kette von 70 Ellen Länge gewickelt, Sure 69, 31 (Pautz 217).

11 b. Von 360 Graden des Himmels sind nur 70 zu fürchten (Bouché-Lecl., l'Astrologie grecque p. 236).

26 b. In Chaldäa hat man seit 720 000 Jahren Beobachtungen angestellt, nach Epigenes v. Byzanz; nach Simplicius seit 1 440 000 Jahren. Die Zahlen bei Berosus variieren nach den Citaten 470 000, 473 000, 468 800, 432 000 (Bouché-Lecl., l'Astrologie gr. p. 38 und 575).

33 b. Miss Crawly besitzt 70 000 Pfund Sterling (Thackeray, Vanity fair, Cap. 11 gegen Ende).

47 b. Die Vergeltung des Guten findet bis zum 700 fachen statt (Bukhari, bei Pautz S. 210 Anm. 1).

Schluss (S. 170).

Goldzihers Abhandlung: Die Zahlen im muhammedanischen Volksaberglauben im „Ausland“ 1884 N. 17 S. 328 und im „Globus“ Bd. 80, 1901 N. 2 S. 31, Der Zahlenaberglaube im Islam, enthalten Nichts in Beziehung auf 70—73. Jener Aberglaube hängt mit pythagoräischen Zahltheorien zusammen, welche sich zu der „arithmetischen“ Divination und astrolog. Stundenwählerei (اختيارات) ausbildete, worüber Gründliches bei Bouché-Leclercq, Hist. de la divination (t. I, Par. 1879 p. 261 ff.) und l'Astrologie grecque, s. Index. Am ersten Orte wird eine Stelle aus Hiçab en-Nim bei ibn Khaldun, Proleg., franz. p. 241 citiert; eine alte Parallele bietet die Rechnung der Krieger im Pseudo-Aristoteles, Secr. secretorum (HÜb. 252).

Zur Zahl 7 vgl. Sal. Buber, Seder ha-Sefirot, Wien 1874, Anhang zum Journal השחר, Kap. 6 S. 48—50. Pseudo-Hippokrates über die Siebenzahl, s. ZDMG. 50, 369 zu S. 132.

Diez, Fr., Altromanische Sprachdenkmale, Bonn 1846, S. 64 n. 165: quarante bei epischen Dichtern als unbestimmte grosse Zahl, auch soixante (Nichts von Bibel!).

———————

Über die vedische Göttin Aditi.

Von

Gustav Oppert.

Die Stellung und Bedeutung, welche die Göttin Aditi im vedischen Pantheon einnimmt, ist so eigentümlich, dass sie eine besondere Betrachtung verdient, denn obschon sie schon häufig der Gegenstand eingehender Untersuchungen gewesen, scheint man bisher ihr Wesen und ihren Ursprung nicht da gesucht zu haben, wo diese zu finden waren, man wähnte es mit einer ursprünglich arischen Gottheit zu thun zu haben, während ihre Entstehung einer unarischen Auffassung entstammt.[1])

Aditi ist im Ṛgveda eigentlich d i e Göttin (Ṛgv. II, 40, 6; IV, 55, 3, 7; V, 51, 11; VI, 50, 1; VII, 38, 4; 40, 2, 6; VIII, 25, 10; 27, 5; 56, 10; X, 92, 14), sie ist unwiderstehlich (*anarvā*, Ṛgv. II, 40, 6; VII, 40, 4; X, 92, 14) und leuchtend (Ṛgv. I, 136, 8). Sie ist die Mutter der himmlichen Ādityas (Ṛgv. VI, 67, 4; VII, 41, 2; VIII, 18, 5; 25, 3; 47, 9; X, 11, 1; 36, 3; 72, 8; 132, 6), ihr wird als der Mutter von Königen (Ṛgv. II, 27, 7), von guten (Ṛgv. III, 4, 11), starken Söhnen (Ṛgv. VIII, 56, 11), und von Heldensöhnen (Atharv. III, 8, 2; XI, 1, 11) gehuldigt. Sie ist auch die Mutter der Götter.[2]) Allerdings wird *Uṣas*, die Morgenröte, ebenfalls Mutter der Götter genannt, indessen ist sie wohl eher wegen der am Morgen den Göttern geweihten Andacht als Manifestation der Aditi anzusehen.[3]) Aditi repräsentiert gewissermaassen das Weltall, denn es heisst (Ṛgv. I, 89, 10 und Atharv. VII, 6, 1): „Aditi ist der Himmel, Aditi ist der Luftraum, Aditi ist die Mutter und der Vater und der Sohn, Aditi ist alle Götter, Aditi ist die fünfklassige Menschheit, Aditi ist Alles, was geboren ist und ge-

---

1) Vergleiche über Aditi die Abhandlung von M a x M ü l l e r in The sacred hymns of the Brahmans (London, 1869) pp. 242—251; Dr. J o h n M u i r's Original Sanskrit Texts (London, 1872), Vol. V, pp. 33—53; Professor A l f r e d H i l l e b r a n d t: Über die Göttin Aditi (Breslau, 1876); H. W. W a l l i s Cosmology of the Rigveda (London, 1887), pp. 42—52; etc. etc.

2) Nirukta IV, 22: *Aditir adīnā devamātā*, die (nicht arme) mächtige Göttermutter Aditi.

3) Ṛgv. I, 113, 19: *Mātā devānām Aditer anīkam.*

boren wird".[1]) Und in demselben Tone heisst es weiter (Atharv. VII, 6, 2, 3, welcher letztere Vers mit Ṛgv. X, 63, 10 identisch ist, in der Vājasaneyī Saṃhitā 21, 4, 5, und in der Taittirīya Saṃhitā I, 5, 11, 5): Lasst uns zu Hilfe rufen die grosse Mutter der Frommen, die Herrin der Weltordnung, die mächtig herrschende, nicht alternde, vielumfassende, beschützende, trefflich leitende Aditi, die gutschirmende, die Erde, den sündlosen Himmel, die Zuflucht gewährende, trefflich leitende Aditi; etc.[2]) In dieser Weise begreift Aditi alles in sich; das Weltall, das Reich der Natur, den gesamten Kosmos, den Himmel, die Atmosphäre und die Erde, sowohl einzeln wie in eins zusammengefasst. Sie ist die Freundin aller Menschen (Ṛgv. VII, 10, 4), und der begeisterte Seher betet zu ihr früh am Morgen, am Mittag, und wenn die Sonne untergeht (Ṛgv. V, 69, 3), denn Aditi ist die Göttin des Haushaltes (Ṛgv. IV, 55, 3; Pastyā). Wegen der eigenartigen Abfassung des Ṛgveda, in dessen Liedersammlungen die abweichendsten Anschauungen und Gedanken verschiedener Dichter sich vorfinden, kann es nicht auffallen, dass die in ihm enthaltenen Angaben über die Aditi nicht übereinstimmen. Manchmal überragt und beherrscht ihre Macht alles, bald sinkt sie herab zu dem Niveau anderer Gottheiten, wie Agni, Mitra, Varuṇa, dem Wasser, dem Himmel und der Erde, und wird mit diesen zusammen und nicht immer als erste angerufen (Ṛgv. III, 54, 19, 20; IV, 54, 6; V, 46, 3; VII, 51, 5; IX, 97; 58; X, 36, 2; 63, 10).

Was nun ihr Name, das Wort Aditi, betrifft, so leitet man es von der Wurzel *dā*, binden, und der negativen Partikel *a* gewöhnlich ab, und giebt ihm die Bedeutung des dem Raum und der Zeit nach Ungebundenen, des Unendlichen.[3]) Diese Erklärung bezeichnet etwas Negatives als Grundeigenschaft, während volkstümliche Gottheiten einen ihrem positiven Charakter entsprechenden oder auf ihren Ursprung bezüglichen Namen zu tragen pflegen. Wollte man aber das Wort Aditi von den Ādityas, ihren sogenannten Kindern, ableiten, so würde dies einesteils seine Bedeutung nicht ändern, anderenteils aber die ersichtliche Unwahrscheinlichkeit, die Mutter nach den Kindern zu benennen, nicht beseitigen, zudem die Ent-

---

1) *Aditir dyaur antarikṣam Aditir mātā sa pitā sa putraḥ viśvedevāḥ Aditir pañcajanāḥ Aditir jātam Aditir janitvam.* Vergleiche hierzu Atharv. VIII, 10, 1 und IX, 10, 24, wo es von Virāj heisst: *Virāḍ vāg Virāṭ pṛthivī Virāḍ antarikṣam Virāṭ prajāpatiḥ Virāṇ mṛtyuḥ sādhyānām adhirājo babhūva tasya bhūtaṃ bhavyaṃ vaśe sa me bhūtaṃ bhavyaṃ vaśe kṛṇotu.*

2) Atharv. VII, 7, 2—4: *Mahīm u ṣu mātaram suvratānām ṛtasya patnīm avase havāmahe tuvikṣatrām ajarantīm urūcīm suśarmāṇām aditim supranītim.* 3. *Sutrāmāṇam pṛthivīm dyām anehasam suśarmāṇam aditim supranītim daivīm nāvam svaritrām anāgaso asravantīm ā ruhema svastaye.* 4. *Vājasya nu prasave mātaram mahīm aditim nāma vacasā karāmahe, yasyā upastha urvantarikṣam sā naḥ śarma trivarūtham niyachāt.*

3) Siehe S. 510. In Bṛhadaraṇyaka Upan. I, 2, 5 wird *aditi* von der Wurzel *ad*, essen, abgeleitet und mit dem Tode verbunden. Im Atharv. IX, 10, 24 wird *Virāj* mit dem Tode (*mṛtyu*) identificiert.

stehung des Namens einer späteren Zeit zuweisen. So mag es nicht unberechtigt erscheinen, die negative Benennungsweise als fremdartig, auf einen fremden Ursprung hinweisend, aufzufassen.

Der Begriff des Ewigen, Unbegrenzten, Unendlichen und Absoluten setzt eine reifere Überlegung voraus, als ein Volk in seiner Kindheit besitzt. In Betreff der indischen Aditi erscheint es ausserdem auffallend, dass sich bei keinem arischen Stamm, selbst nicht bei den Iraniern, eine ihr entsprechende Gottheit vorfindet. In dem Wörterbuch zum Nirukta wird das Wort *Aditi* als Name für die Erde (*pṛthivī*), Stimme (*vāc*), Kuh (*go*), Himmel und Erde (*dyāvapṛthivī*)[1]) und auch als Mutter der Götter erklärt.[2]) Sie erscheint also hier schon in den hauptsächlichsten, ihr zugeschriebenen Gestalten, zweimal in Verbindung mit der Erde, nirgends aber als abstraktes Wesen. Übrigens bezieht sich im Veda das Wort *Aditi* nicht immer auf die Göttin, sondern es bezeichnet manchmal als Eigenschaftswort einzelne Gottheiten, wie Agni, Soma oder Aryaman und andere höhere Wesen.[3])

Als Mutter der himmlichen Ādityas wäre eigentlich der Himmel das Gebiet der Aditi, hiermit stimmt Ṛgv. X, 63, 2: „Ihr Götter, die Ihr geboren seid von den Wassern (der Atmosphäre), von Aditi und der Erde", überein, denn in diesem Verse repräsentiert Aditi den Himmel.[4]) Der ursprüngliche Ausdruck für Himmel ist *Dyaus*, von *div*, leuchten, ein urarisches Wort, welches sich in den meisten verwandten Sprachen vorfindet. Auch im nächsten, dem dritten Verse desselben Hymnus (Ṛgv. X, 63, 3) erscheint Dyaus als Himmel, doch ist es hier zweifelhaft, ob *Dyauraditir* als endloser Himmel oder als Dyaus und Aditi aufzufassen ist. Im Vedatext ist Dyaus meistens männlich und nur selten weiblich. Aditi könnte als weibliches Wesen hingegen nur einen weiblichen Himmel repräsentieren, da nun der eigentliche arische Ausdruck für Himmel Dyaus ist, müsste Aditi in dieser Bedeutung wohl einer späteren Zeit angehören, in welcher auch die Sonne (*Savitṛ*) als Vertreter des männlichen Himmels und *Viṣṇu* als Sonnengott und Gatte der Aditi erscheinen.[5]) Wenn Agni (die Sonne) angerufen wird die im höchsten Himmel Butter, d. h. Regen gebende Kuh Aditi nicht zu vernichten, vertritt die als Kuh (*go*) aufgefasste Aditi wahrscheinlich den weiblichen Himmel. Im Atharvaveda (IV, 39, 2—6) werden sogar die drei Weltregionen, Erde, Atmosphäre und Himmel, mit

---

1) Siehe *Naighaṇṭukāṇḍa* I, 1, 11; II, 11, 3, 30.

2) Siehe *Naigamakāṇḍa* IV, 22.

3) Vergleiche hierüber Max Müller l. c. S. 249. 250 (Aditi as an adjective) und Hillebrandt S. 6—16 (Aditi als Adjektiv).

4) Im Aitareya Brāhmaṇa I, 7 repräsentiert Aditi die höchste Region (*uttama dik*), den Himmel, der die Erde mit Regen befeuchtet und (durch Hitze) austrocknet.

5) Siehe Vājas. Saṃh. XXIX, 60 und Taittir. Saṃh. VII, 5, 14, 1, wo Aditi als Gattin Viṣṇu's erscheint.

der Kuh identificiert, wenn es heisst: „Die Erde ist die Kuh, ihr Kalb ist Agni; die Atmosphäre ist die Kuh, ihr Kalb ist Vāyu; der Himmel ist die Kuh, ihr Kalb ist Āditya".[1]) Aditi als Mutter des Āditya steht hier für den Himmel, und die Vertreter der drei Regionen sind die drei Götter Sūrya (Āditya), Vāyu und Agni. Merkwürdig ist es auch, dass die Mutter Viṣṇu's, die Aditi, als Gattin ihres Sohnes erscheint; eine Auffassung, welche die sonderbare Vorstellung von dem Wesen der Aditi bekundet. Man könnte vielleicht versucht sein, das Vorhandensein zweier Himmel, eines männlichen und eines weiblichen, mit der Existenz zweier nebeneinander wirkenden himmlischen Gewalten verschiedenen Geschlechts in Beziehung zu bringen.

Aditi repräsentiert, wie ebenfalls schon hervorgehoben, auch den Luftraum (Ṛgv. I, 89, 10; Atharv. IV, 39, 4; VII, 6, 3, 4).[2]) Nirukta XI, 22 bezeichnet Aditi als die erste Göttin des Luftraumes.

Recht häufig und zutreffend wird Aditi mit der Erde identificiert, denn die Erde ist ebenfalls unerschöpflich und unbegrenzt (*akhaṇḍanīya*), zumal für den an der Scholle gebundenen, die weite Erdoberfläche betrachtenden Landmann. Hierzu passt die schon erwähnte Auffassung des Verfassers des Naighaṇṭukakāṇḍa, welcher unter den für die Erde üblichen Namen (*pṛthivīnāmadheyāni*) auch den der Aditi aufführt und den Dual von Aditi, *Aditī*, die beiden Aditi, eine Bezeichnung für Himmel und Erde (*dyāvāpṛthivīnāmadheyāni*) nennt. Als Erde figuriert auch die Aditi Ṛgv. I, 72, 9: „Die Erde, die Mutter Aditi hat sich zur Unterstützung des Vogels (der Sonne) mit ihren Söhnen in Macht ausgebreitet;" und das Aitareya Brāhmaṇa I, 9 erklärt die im Ṛgv. X, 63, 10 und Atharv. VII, 6, 2, 3 erwähnte Erde (*sutrāmāṇam pṛthivīm* und *mahīm ū ṣu mātaram*) für identisch mit Aditi, obwohl man die in den Citaten vorkommende Aditi für den Luftraum halten könnte, da die Erde und der Himmel schon besonders erwähnt sind. Der Kommentator des Ṛgveda, Sāyaṇa, fasst auch an verschiedenen Stellen Aditi als Erde (*pṛthivī*) auf.[3]) Im Yajurveda, der in manchen Stellen älter ist als einzelne Hymnen des Ṛgveda, wird Aditi häufig mit der Erde identificiert, worin auch die Brahmaṇas übereinstimmen. Aditi wird sogar mit verschiedenen auf der Erde liegenden oder aus Erde verfertigten Gegenständen in Verbindung gebracht. So gilt das auf der Erde gestreute Darbhagras für einen

---

1) Im Atharv. VIII, 10, 24 erscheint Virāj als Kuh, und ihr Kalb ist Manu Vaivasvata (*tasyā Manur Vaivasvato vatsaḥ*).

2) Vergleiche hierzu den oben S. 509 Anm. 2 angeführten Text, wo (Vers 3) Aditi den Luftraum vertritt, und wo (Vers 4) Aditi die grosse Mutter, in deren Schoss der ausgedehnte Luftraum liegt, und die dreifach schirmende (d. h. im Himmel, auf der Erde und in der Atmosphäre) genannt wird. Virāj wird auch (Atharv. IX, 10, 24) als Luftraum erklärt.

3) Vergleiche Sāyaṇa zu Ṛgv. I, 90, 10: *Aditir adīnākhaṇḍanīyā vā pṛthivī.* Im Atharv. IX, 10, 24 wird Virāj als Erde aufgefasst (*Virāṭ pṛthivī*).

Schmuck der Aditi oder der Erde,[1]) ebenso dient das auf der Erde zur Umhüllung oder zum Sitz für Aditi bestimmte Fell, der Aditi als der Erde.[2]) Desgleichen fasst man auch die Erde für die Aditi auf, wenn sie den für das Gārhapatyafeuer auf der Opferstätte ausgegrabenen Altar (*vedi*) darstellt,[3]) wobei der Adhvaryu Priester das Gebet ausspricht: „Möge die göttliche, den Viśvadevās angehörige Aditi Dich (o Vedi) nach der Weise der Aṅgiras in den Raum der Erde graben".[4]) Das Śatapatha Brāhmaṇa erklärt ganz unumwunden Aditi als Erde, denn in demselben heisst es z. B.: „Aditi ist diese Erde, sie ist diese Stütze", oder „Aditi ist diese Erde, sie ist die Gattin der Götter".[5])

Der Göttermutter Aditi steht die Dämonenmutter Diti gegenüber. Allerdings kommt das Wort *diti* nur dreimal im Ṛgveda vor und jedesmal in einer anderen Bedeutung. Die im Ṛgveda IV, 2, 11 vorkommenden Wörter *diti* und *aditi* fassen die indischen Erklärer adjektivisch als freigebig und knickerig auf;[6]) nach Sāyaṇa ist Diti im Ṛgv. VIII, 15, 12 eine besondere Gottheit,[7]) Professor Roth hält sie in seinem Wörterbuch (III, p. 611) für eine Personifikation der Freigebigkeit, und Professor Max Müller (l. c. p. 244) betrachtet das Wort *diti* als Interpolation für Aditi. Die im Ṛgv. V, 62, 8 erwähnten Aditi und Diti hält Sāyaṇa für die Erde und die auf derselben lebenden Geschöpfe. Atharvaveda XV, 18, 4 fasst Aditi und Diti gegensätzlich als die Tage und Nächte des Jahres auf,[8]) erstere repräsentiert das Tageslicht im Gegensatz zu dem Dunkel der Nacht und erscheint als glänzende Lichtgottheit, die als solche die Menschen gegen die grausen Dämone der Finsternis beschützt; Aditi, die Mutter der himmlischen Ādityas steht somit der Diti, der Mutter der dämonischen Daityas gegenüber.

Unter den leuchtenden Ādityas, den sogenannten Söhnen der Aditi, befindet sich auch *Dakṣa.* Andererseits führt der Vater der Aditi ebenfalls den Namen Dakṣa, denn Ṛgv. X, 72, 4, 5 heisst es: Von Aditi wurde Dakṣa geboren und von Dakṣa Aditi. Denn

---

1) Taittirīya Saṃhitā I, 2, 2: *Adityai rāsnā' si.*

2) Siehe ibidem I, 1, 5, 1, 2: *Adityās tvag asi, prati tvā pṛthivī vettvadhiṣavanam asi, vānaspatyam prati tvādityās tvag vettvagnes tanūr asi,* und I, 1, 6, 1. Mit Bezug auf den Sitz vergleiche 1, 2, 8, 1 und 10, 1: *Adityāḥ sadasyadityāḥ sada ā sīda.*

3) Siehe ibidem IV, 1, 6, 1: *Aditis tvā devī viśvadevyāvatī pṛthivyāḥ sadasthe 'ṅgirasvat khanatvavada,* und andere ähnliche Stellen.

4) Siehe hierüber Professor Hillebrandt's Schrift Über die Göttin Aditi pp. 39—44.

5) Siehe Śatapatha Brāhmaṇa II, 2, 1, 19: *Iyam vai Pṛthivī Aditiḥ sā iyam pratiṣṭhā* und V, 3, 1, 4: *Iyam vai Pṛthivī Aditiḥ sā iyam devānām patnī,* etc. etc.

6) Nach Sāyaṇa bedeutet *ditim dātāram* und *aditim adatuḥ prakāśāt*; Professor Roth übersetzt sie respektive durch Wohlstand und Armut.

7) *Ditir api devī.*

8) Vergleiche Hillebrandt l. c. pp. 20, 21.

Aditi wurde erzeugt, sie, die, o Dakṣa, deine Tochter ist.[1]) Der in diesen Versen enthaltene Widerspruch fiel schon den alten vedischen Scholiasten auf, da eine und dieselbe Person zugleich zum Vater und zum Sohn desselben Wesens gemacht wurde. Yāska äusserte sich deshalb verwundert im Nirukta (XI, 12): Dakṣa ist, wie man sagt, ein Āditya, und wird unter den Ādityas gepriesen. Und andererseits ist Aditi eine Tochter des Dakṣa, denn es heisst: Dakṣa wurde von der Aditi und Aditi vom Dakṣa geboren. Wie kann dies möglich sein? Beide mögen vielleicht denselben Ursprung haben, oder ihre Geburt mag nach der Götter Weise wechselseitig voneinander abstammen, oder ihre Natur mag eine gegenseitige sein.[2]) An zwei anderen Stellen im Ṛgveda (X, 5, 7; 64, 5) werden ebenfalls Dakṣa und Aditi zusammen erwähnt. Einer (X, 5, 7) zufolge: „(Existieren) Nichtsein und Sein im höchsten Himmel, in der Geburtsstätte des Dakṣa und im Schosse der Aditi. Agni, der Erstgeborene unserer Weltordnung war in einem früheren Zeitalter zugleich Stier und Milchkuh“;[3]) und die andere (Ṛgv. X, 64, 5) behauptet: „Du, o Aditi, pflegst die beiden Könige Mitra und Varuṇa nach der Geburtsstätte und dem Gebot des Dakṣa“.[4])

Für die Beurteilung des Ausdruckes Dakṣa kommen die Stellen in Betracht, wo Götter und andere Wesen als Söhne des Dakṣa (eigentlich als solche, welche Dakṣa zum Vater haben) bezeichnet werden, wie z. B.: „O mächtiger Sūrya lade zur Sündlosigkeit die glänzenden Götter, welche Dakṣa zum Vater haben, die zweigeborenen, heiligen, wahrhaften, himmlischen, verehrungswerten, die Agni als Zunge haben“ (Ṛgv. VI, 50, 2); oder: „Sie, die zwei sehr tüchtigen, (Mitra und Varuṇa), welche Dakṣa zum Vater haben, die grossmächtigen, welche die Götter zur göttlichen Herrschaft bestimmten“ (Ṛgv. VII, 62, 2). Anderswo (Ṛgv. VIII, 25, 5) werden dieselben Asuras Mitra und Varuṇa gleichfalls die zwei sehr kräftigen Söhne des Dakṣa genannt, und Ṛgv. VIII, 63, 10 heisst es: „Wir um Hilfe flehende, welche Dakṣa zum Vater haben, möchten dies (Loblied) haltend, gern zum Wohl des Herrn der Maruts beitragen.[5])

1) Ṛgv. X, 72, 4: *Aditer Dakṣo ajāyata Dakṣād u Aditiḥ pari.* 5. *Aditer hi ajaniṣṭa Dakṣa yā duhitā tava.* — Vergleiche hiermit Ṛgv. X, 90, 5: *Tasmād (puruṣād) Virāl ajāyata Virājo adhi Puruṣah.*

2) Siehe Nirukta XI, 23: *Ādityo Dakṣaḥ iti āhur Ādityamadhye ca stutaḥ. Aditir Dakṣayāṇī „Aditer Dakṣo ajāyata Dakṣād u Aditeḥ pari“ iti ca, tat katham upapadyeta samānajanmānau syātām iti, api vā devadharmeṇa itaretarajanmānau syātām itaretaraprakṛtī.*

3) Vergleiche mit Bezug auf Agni Ṛgv. III, 27, 9.

4) Ṛgv. X, 5, 7: *Asacca sacca parame vyoman Dakṣasya janmani Aditer upasthe, Agnir naḥ prathamajāḥ ṛtasya pūrve āyuni vṛṣabhaśca dhenuḥ* (die beiden letzten Worte spielen auf die halbmännliche, halbweibliche Beschaffenheit an). Ṛgv. X, 64, 5: *Dakṣasya vĀdite janmani vrate rājanā Mitra-Varuṇā ā vivāsasi.*

5) Ṛgv. VI, 50, 2: *Sujyotiṣaḥ sūrya Dakṣapitṝn anāgastve sumaho vīhi devān, dvijanmāno ye ṛtasāpaḥ satyāḥ svarvanto yajatāḥ Agnijihvāḥ.* Ṛgv. VII, 66, 2: *Yā dhārayanta devāḥ sudakṣā Dakṣapitarā asuryāya*

In der Taittirīya Saṃhitā (I, 2, 3, 1) heissen auch die Götter Söhne des Dakṣa: „Mögen die geistentsprossenen, geistanwendenden, verständigen Götter, welche Dakṣa zum Vater haben, uns beschützen".[1])

Es ist ganz klar, dass der in diesen Citaten erwähnte Dakṣa nicht mit dem Āditya Dakṣa, dem Bruder des Varuṇa und Mitra identisch sein kann, als deren Vater er hier erscheint. Es muss demnach in allen diesen Stellen das Wort Dakṣa eine andere Bedeutung haben, und nicht als Name einer Person aufgefasst werden. Schon die alten vedischen Kommentatoren hat dieser Punkt beschäftigt. So sieht Sāyaṇa in den Dakṣapitarā, die Beschützer der Herren der Macht.[2]) Demgemäss nimmt man an, dass Dakṣa in diesem Zusammenhang keine göttliche Persönlichkeit, sondern ein gewisses Princip, die männliche, geistige Schöpfungskraft zu verstehen sei, während Aditi in den entsprechenden Stellen die weibliche, materielle Entwickelungskraft ausdrückt. Professor Roth behauptet ähnlich: „Dakṣa, die geistige Kraft ist die männliche Potenz, welche in der Einheit die Götter zeugt", er sieht aber die Aditi ebenfalls als Ewigkeit, und den Ausdruck *Dakṣapitṛ* als Fähigkeiten bewahrend, besitzend, verleihend.[3]) Professor Max Müller pflichtet der Ansicht Roths bei (l. c. pp. 230, 240); Professor Ludwig vergleicht Aditi mit dem Griechischen *δύναμις* und Dakṣa mit *ἐνέργεια*.[4]). Im Puruṣasūkta (Ṛgv. X, 90, 5) erinnert die Angabe; „Von ihm (dem Puruṣa) wurde Virāj geboren und von Virāj Puruṣa",[5]) lebhaft an Ṛgv. X, 72, 4, wo, wie oben bemerkt, ähnliches von Dakṣa und Aditi berichtet ist.

Nach diesen Bemerkungen über den Charakter der Aditi und des mit ihr engverbundenen Dakṣa, darf man wohl die Frage aufwerfen, worauf die diese beiden betreffenden Sagen beruhen, und ob sich ihr Ursprung erklären und noch nachweisen lässt. Es ist befremdend, dass, wie schon erwähnt, Aditi im Zend Avesta nicht vorkommt, während ihre Söhne, die Ādityas Mitra, Bhaga, Aryaman etc. in ihm erscheinen. Deshalb hat man auch vermutet, dass die Söhne der Aditi, die Ādityas, vielleicht vor ihrer angeblichen

---

pramahasā. Ṛgv. VIII, 25, 5: *Napātā śavaso mahaḥ sūnū Dakṣasya sukratū.* Ṛgv. VIII, 63, 10: *Tat dadhānā avasyavo yuṣmābhir Dakṣapitaraḥ Marutvato vṛdhe.*

1) Taittirīya Saṃhitā I, 2, 3, 1: *Ye devāḥ manojātāḥ manoyujaḥ sudakṣāḥ Dakṣapitaras te naḥ pāntu.* Während Sāyaṇa zu Ṛgv. VI, 50, 2 *Dakṣapitṛn* durch *Dakṣaḥ pitāmaho yeṣām te* erklärt, bezeichnet der Kommentator zu dieser Stelle *Dakṣapitaraḥ* als *Dakṣaḥ prajāpatir utpādako yeṣām te.*

2) Sāyaṇa zu Ṛgv. VII, 66, 2: *Dakṣapitarā bālasya pālakau svāminau vā.*

3) Siehe Yāska's Nirukta p. 151 und Böhtlingk und Roths Sanskrit Wörterbuch, III, p. 482.

4) Siehe Alfred Ludwig's Rigveda IV, p. 400: *Dakṣa = ἐνέργεια, Aditi = δύναμις.*

5) Vergleiche Ṛgv. IX, 90, 5: *Tasmād Virāḷ ajāyata Virājo adhi Puruṣaḥ.*

Mutter existiert hätten, und dass die Verehrung der Göttin Aditi bei den arischen Indiern erst in einer späteren Zeit entstanden sei. Die negative Form ihres Namens, sowie ihr abstrakter Charakter scheinen immerhin die Ansicht zu begünstigen, dass Aditi eine jüngere arische Gottheit sei, die bei den arischen Indiern nach ihrer Trennung von den Stammgenossen Aufnahme gefunden habe. Denn es ist doch recht sonderbar, dass, trotzdem Aditi im Veda so häufig erwähnt wird, von den 1017 Hymnen des Ṛgveda nur eine (Ṛgv. X, 185) der Aditi zugeeignet ist, obwohl auch dieser Gesang mehr ihre Söhne Mitra, Varuṇa und Aryaman betrifft. Allerdings kann man auf die alten vedischen Etymologien von Namen ebensowenig Wert legen, wie auf die biblischen, immerhin aber beweisen die Ableitungen, welche den Namen der Āditya mit der Präposition *ā* in Verbindung bringen, dass bei ihrer Aufstellung nicht an die Aditi gedacht worden ist.[1])

Während der Yajurveda Aditi vornehmlich als Göttin der Erde schildert, erscheint sie im Ṛgveda als ewige, unendliche, das All repräsentierende Urgottheit, als Himmelsgöttin und Mutter der Ādityas. In diesen Hymnen vergeistigen die Dichter das Stoffliche und verwandeln das Materielle in Abstraktes. Der Yajurveda verfolgt andere, mehr praktische Zwecke. Seine Gebete und Opfer sollen dem Gläubigen Glück und Seligkeit in diesem und dem kommenden Leben verleihen, und grosse Aufmerksamkeit ist notwendig, um zu verhindern, dass bei den Ceremonien nichts vorfällt, was seine Wünsche vereiteln könnte. Denn die Götter, oder vielmehr die Priester sind in diesem Punkte sehr empfindlich und anspruchsvoll, und das geringste Versehen ist genug um alle Mühen zu nichte zu machen. Obgleich sich im Ṛgveda schon fremde Einflüsse in der arischen Denkweise nachweisen lassen (befinden sich doch unter seinen Dichtern sogar nichtarische Śūdras), so sind sie im ganzen genommen immerhin unerheblich, wenn man sie mit den im Yajurveda sich bemerkbar machenden vergleicht, dessen mehr auf das praktisch Religiöse gerichteter Charakter die Einwirkung der indischen Ureinwohner eher zuliess, als der trotz seines auf irdisches Glück und Gedeihen hinzielenden Strebens, mehr dem Himmlischen und Abstrakten zugeneigte Ṛgveda.

Wie die meisten turanischen Völker verehren auch die zu ihnen gehörigen Ureinwohner Indiens einen unsichtbaren, unsubstantiellen Geist und eine diesem zur Seite stehende sichtbare materielle Gewalt; beide sind geschlechtslos, wie auch die turanischen Sprachen kein grammatisches Geschlecht kennen, denn dieses ist, wenn es sich anscheinbar vorfindet, nachweislich aus fremden Sprachen eingeführt. In Indien hat sich durch arischen Einfluss oder anderweitige Beweggründe in einigen urindischen Sprachen eine gewisse

1) Vergleiche im Nirukta II, 13 die Ableitungen von *ā* mit den Verben *dā* (nehmen) und *dīp* (leuchten).

geschlechtliche Auffassung bei der Unterscheidung von göttlichen und menschlichen Wesen geltend gemacht, aber diese Einwirkung hat die ursprüngliche Denkweise nicht gänzlich beseitigen können, denn wenn auch z. B. im heutigen Tamil Mutter und Frau, weibliche Suffixe erheischen, so wird sonst in grammatischer Beziehung zwischen Stier und Kuh, Hund und Hündin, Hahn und Henne kein Unterschied gemacht, und im Telugu rangieren noch in der heutigen Sprache Mutter und Frau im Singular mit Stier und Kuh, Hund und Hündin, Hahn und Henne in der niederen Klasse,[1]) während der Mann der höheren angehört. So ist auch der höchste Geist, den die Gonds und die Todas verehren, weder männlich, noch die die Materie oder Natur vertretende Ortsgottheit weiblich, sondern beide gehören als göttliche Wesen der höheren Klasse an; welche, ohne Berücksichtigung des Geschlechtes sowohl männliche wie weibliche Wesen, ebenso wie die niedere Klasse, in sich schliesst.[2]) Während der höchste Geist in unsichtbarer Höhe thront, und deshalb dem Auge und dem Sinn des Menschen entrückt ist, steht die göttliche als Naturkraft aufgefasste Materie in einer dem Sinn und der Hand greifbaren Gestalt vor ihm. Diese Naturkraft, die sanskritische Prakṛti oder Śakti, verehrt er wie eine Mutter Amma[3])

1) Siehe meine Classification of Languages, Madras, 1879, p. 72: A language marks the varieties of gender when the words, more especially the nouns, contain in themselves the distinction of sex, without expressing it by peculiar terminations, additions or modifications of sound; *e. g.*, in English "man" and "bull" are masculine and "woman" and "cow" are feminine; but the external form does not betray their respective gender. Of course every language can express the difference of sex, as sex is a natural fact, and a language is nothing if not descriptive; but if a dialect must have recourse to the expedient of adding such terms as "male" and "female", or others which convey the same meaning, in order to specify the sex of the particular subject in question, it is clear that such a language has not, what has been defined as gender. Though *man* is a male and *woman* a female by sex, grammatically they may be neither masculine nor feminine. We need not go far to convince ourselves of this fact, for according to Telugu grammar neither *magaḍu* "man" and *eddu* "ox" are masculine, nor *ālu* "wife", and *āvu* "cow" feminine.

2) Siehe Classification of languages, p. 81: The Hungarian and Dravidian, as well as the Turkish, Ugrian and other kindred languages appear to have possessed originally this classification, though some did not retain it, and others replaced it by a similar arrangement. All these languages ignore sex, but they substitute in their classification rational and irrational beings for animate and inanimate creatures. The Brahmanized, or rather the Brahman grammarians of the Tamil and Telugu languages, called "rationals" and "irrationals" high caste (*uyar tiṇai*) and casteless (*aḥ riṇai*), or majors (*mahat* or *mahadvācakamulu*) and minors (*amahat* or *amahadvācakamulu*) respectively. There exists a slight difference in the application of the main principle. Telugu and Gond have preserved the original system in its purer form, while Tamil, Canarese and Malayālam have somewhat modified it. Gods, devils and men are supposed to be endowed with reason. Among men are only understood the lords of the creation. All besides are deficient in reason; etc., etc.

3) Aus dem urindischen *Amma* ist das sanskritische Pārvatī bezeichnende Wort *Umā* entstanden, siehe meine Original Inhabitants of India, p. 421.

(Ambā), und in seinem Heimatsorte ist sie seine Grāmadevatā. Im Sanskrit, wie in jeder anderen arischen und in jeder semitischen Sprache, wäre sie als Göttin weiblichen, und der höchste Geist männlichen Geschlechts, weil jedes Wesen, jede Sache und jeder Begriff ein grammatisches Geschlecht haben muss. In der urindischen Sprache, welche geschlechtslos ist, hat nichts ein grammatisches Geschlecht, sodass z. B. die Ortsgottheit sowohl ein Gott als eine Göttin sein kann. Da indessen trotz des Mangels in der grammatikalischen Bezeichnung des Geschlechts, letzteres in Wirklichkeit existiert, so muss uns wegen ihrer physischen Beschaffenheit die die Naturkraft vertretende Gottheit als weibliches Wesen gelten. Die Personifikation der Natur ist die Erdgottheit und ihre lokale Vertreterin ist die Ortsgottheit, die Grāmadevatā. Es giebt in der That in Indien kein Dorf, keine Stadt oder Landschaft, die nicht unter dem Schutz der verschiedenartig benannten und gestalteten Amma oder Śakti steht, und welcher nicht alle Einwohner von dem niedrigsten Pariah bis zum höchsten Brahmanen ihre Verehrung erweisen, so dass der Kultus der als Grāmadevatā oder Kṣetradevatā verehrten Amma der weitverbreitetste und volkstümlichste in Indien ist. Diese gaudo-dravidische Amma ist das Prototyp der vedischen Aditi, die im Yajurveda in ihrer materiellen Form als Erde, und im Ṛgveda vergeistigt als die ewige, unendliche Himmelsgottheit erscheint. Es braucht hier nicht besonders bemerkt zu werden, dass, wenn ein Volk von einem anderen religiöse oder philosophische Ideen entlehnt, diese infolge der besonderen nationalen Anschauungen des Adoptierers bedeutende Modifikationen erfahren, welche es in diesem Falle ermöglichten, dass aus der konkreten urindischen materiellen Gestalt der Amma die abstrakte, arische vergeistigte Vorstellung von der Aditi hervorging, welche in der älteren Auffassung des Yajurveda noch nicht zum Durchbruch gelangt war.

Was nun das Verhältnis der Aditi zum Dakṣa und des letzteren zu ersterer betrifft, wenn es heisst: „Von Aditi wurde Dakṣa geboren und von Dakṣa die Aditi“ (Ṛgv. X, 72, 4), so bildet Ṛgv. X, 90, 5 hierzu ein Analogon in dem Ausspruch: „Von ihm (Puruṣa) wurde Virāj geboren und von Virāj Puruṣa“. In der ersteren Stelle ist die zuerst als Mutter erwähnte Aditi die Hauptperson, in dem zweiten, dem Puruṣasūkta entlehnten Citate, ist Puruṣa, welcher das Universum, alles was gewesen ist und sein wird, sowie die Unsterblichkeit repräsentiert, der Vater.[1]) Ähnlich ist Aditi zugleich Mutter, Vater und Sohn, alles was geboren ist und geboren wird. Der von Puruṣa gezeugte Virāj ist im Vedaverse allerdings männlichen Geschlechts, und desgleichen ist der vom androgynen Brahma durch seine männliche in der weiblichen Hälfte

1) Siehe Ṛgv. X, 90, 2: *Puruṣa evedam sarvam yad bhūtam yacca bhāvyam utāmṛtatvasyeśāno yad annenātirohati.*

erzeugte Virāj ein männliches Wesen;[1]) aber ursprünglich betrachtete man Virāj als Weib, wie dies auch aus vielen Stellen des Atharvaveda hervorgeht. So heisst es daselbst (Atharv. VIII, 10, 1): Virāj war früher dies ganze Universum, als sie geboren ward, fürchtete sich alles vor ihr.[2]) Anderswo figuriert sie als Vāc, als Erde, Luft, Prajāpati, als Tod und Gebieter der Sādhyas;[3]) auch wird sie mit Brahma associiert.[4]) Die Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad nennt Virāj das Weib des Puruṣa (nicht zu vergessen ist, dass eines der angesehensten vedischen Versmaasse Virāj heisst). Vielleicht ist der bald männliche, bald weibliche Charakter der Virāj im Veda schon beeinflusst von der bei den Urindiern vorherrschenden Anschauung von der Geschlechtslosigkeit der Urprinzipien. So stehen denn Aditi und Virāj als weibliche Gottheiten dem Dakṣa und Puruṣa in der vedischen Anschauung beziehungsweise gegenüber. Hoch bedeutsam für diesen Gesichtspunkt ist, dass in dem vielleicht ältesten philosophischen System der Inder, in der Sāṅkhya-Philosophie des Kapila der individuellen Seele oder dem Puruṣa, die Naturkraft die Prakṛti gegenübersteht. Kapila stand höchstwahrscheinlich, wie ich schon früher in meinem Werke über die Ureinwohner Indiens andeutete,[5]) seiner Herkunft nach, wie dies auch sein Name vermuten lässt, zu der Urbevölkerung Indiens in gewisser, wenngleich entfernterer Beziehung, und entlehnte der dort vorherrschenden Anschauung von dem unsichtbaren höchsten Geist und der sichtbaren Materie seinen Puruṣa und seine Prakṛti; zumal Puruṣa im Sanskrit sowohl die individuelle als die Weltseele oder den höchsten Geist bedeutet. Die Prakṛti entspricht dagegen der als Grāmadevatā verkörperten Amma, der Mutter Natur, der Erdgottheit der Urindier, die im Yajurveda als Aditi erscheint. Kapila übertrug die im Urindischen geschlechtslosen Prinzipien, den höchsten Geist und die materielle Naturkraft in die arisch-indische Auffassung, und, da in dieser kein geschlechtsloses Wesen existiert, verwandelte er sie in den männlichen Puruṣa und die weibliche Prakṛti. Letztere stimmt mit der im Yajurveda als konkrete Erde aufgefassten Aditi überein und aus dieser wurde dann im Ṛgveda die den Kosmos und die unendliche Ewigkeit darstellende Aditi abstrahiert.

Bei der Charakterisierung der Aditi kann indessen der schon oben angeführte Ausspruch „Aditi ist die Mutter, der Vater und

---

1) Siehe Mānavadharmaśāstra I, 32: *Dvidhā kṛtvātmano deham ardhena puruṣo'bhavat, ardhena nārī tasyām sa Virājam asṛjat prabhuḥ.* 33. *Tapas taptvā'sṛjad yam tu sa svayam puruṣo Virāṭ, tam mām vittāsya sarvasya sraṣṭāram dvijasattamāḥ.*

2) Atharv. VIII, 10, 1: *Virāḍ vai idam agre āsīt, tasyāḥ jātāyāḥ sarvam abibhed.*

3) Ibidem IX, 10, 24: *Virāḍ vāg, Virāṭ pṛthivī, Virāḍ antarikṣam, Virāṭ prajāpatiḥ, Virāṇ mṛtyuḥ ṣādhyānām adhirājo babhūva.*

4) Ibidem XI, 8, 30: *yā Virāḍ Brahmaṇā saha.*

5) Siehe Original Inhabitants of India, p. 403.

der Sohn“ nicht übergangen werden.[1]) Ein ähnliches trinitarisches Dogma findet sich sonst wohl nirgends im Ṛgveda und verdient deshalb Beachtung. Ausser den lokalen und regionalen Triaden kennt die ägyptische und babylonische Götterlehre auch solche von Vater, Mutter und Sohn, wie z. B. die von Osiris, seiner Schwester Isis und ihrem gemeinsamen Sohn Horos in Ägypten oder die babylonische von Ea, dem Gott der Wasser, von der Erdgöttin Davki und dem Sonnengott Merodach oder Tammuz, dem Sohne beider. Der Unterschied zwischen diesen Trinitäten und der in Aditi's Person vereinten Dreiheit liegt aber darin, dass erstere drei verschiedene Personen zu einer Triade vereinigt, letztere dagegen eine Person in drei verschiedenen Gestalten erscheinen lässt. Ein sprechendes Vorbild der Aditi überliefert uns die sechstausend Jahre alte sumerische Inschrift auf dem Cylinder von Gudea, welche mein Bruder Julius herausgegeben und übersetzt hat, in der Urgottheit Baū, der Göttin der weiten Leere, vergleichbar dem biblischen Bohu.[2]) Baū, die Repräsentantin des unermesslichen Raumes charakterisiert ihr Wesen in folgenden Worten; „Ich habe keine Mutter, meine Mutter bin ich, die Tochter; ich habe keinen Vater, mein Vater bin ich, die Tochter; mein Ausfluss ist der Geist, dessen Ausdruck das Wort ist, das (gesprochen) ins Nichts zurücksinkt“.

Es wäre gewagt, sich wegen dieser auffallenden Ähnlichkeit zwischen der Baū und der Aditi auf weitere Schlüsse einzulassen, obgleich nicht zu vergessen ist, dass die sumerische Bevölkerung Mesopotamiens und die Urbevölkerung Indiens wahrscheinlich stammverwandt waren. Zwischen Mesopotamien und Indien fand schon frühzeitig ein reger Land- und Seeverkehr statt. Die Mündungen des Euphrat und Tigris lagen nicht fern von der Küste Indiens, und die überlegene Kultur Babyloniens hatte verständnisvolle Aufnahme in Indien gefunden, wie unter anderen der Babylonien entstammende indische Tierkreis beweist. Die Flutsage, welche mit dem babylonischen Gott Ea, dem Ōēs des Helladios und dem Aos des Damaskios, sowie dem chaldäischen Oannēs des Berossos zusammenhängt, entspricht der indischen Legende von Manu und dem ihn rettenden Fisch. Als Kuriosum kann noch angeführt werden, dass ähnlich, wie der Gott Ea, der Schöpfer der schwarzen Scheitelrasse heisst, sich die heutigen Dravidier Südindiens noch schwarze Menschen nennen.

Der Hauptzweck dieser Abhandlung besteht darin, darauf hinzudeuten, dass schon in sehr frühen, vorgeschichtlichen Zeiten nichtarische Vorstellungen die religiöse Denkart der arischen Indier beeinflussten, und dass die Figur der Göttin Aditi einen bedeutsamen Beleg für diese Einwirkung bietet.

1) Siehe oben S. 508. Sāyaṇa erklärt diese Stelle in Ṛgv. I, 89, 10: *Saiva mātā nirmātrī jagato jananī, saiva pitotpādakaḥ tataśca sa putro mātāpitrorjātaḥ putro 'pi saiva.*

2) Siehe J. Oppert, Le Cylindre A de Gudéa, p. 18.

Māgha, Śiśupālavadha II, 90.

Von

R. Simon.

Der in Folgendem einer kurzen Besprechung unterzogene Vers lautet:

analpatvāt pradhānatvād vaṃśasyevetare svarāḥ |
vijigīṣor nṛpatayaḥ prayānti parivāratām ||

In dieser Lesung stimmen die vorhandenen Ausgaben überein, nämlich die des Vidyācara Misra und Śyāma Lāla (The Śiśupāla Badha or death of Śiśupāla with a commentary by Malli Nātha, Calcutta 1815) und diejenige des Pandit Durgāprasād und Pandit Śivadatta (The Śiśupālavadha of Māgha with the commentary of Mallinātha, Bombay 1888 Nirṇaya Sāgara Press). Auch die Übersetzer sind ihr gefolgt. Der erste, C. Schütz, welcher nur den ersten Teil des Gedichtes herausgegeben hat (Māgha's Tod des Śiśupāla übersetzt und erläutert, Bielefeld 1843 I), übersetzt auf S. 25 unseren Vers: „Wegen der Stärke und des Vorranges (der Oberstimme) werden, wie die anderen Töne von der Pfeife, von dem Siegverlangenden die Fürsten abhängig". H. Fauche dagegen (Une Tétrade ou drame, hymne, roman et poème, Paris 1863 III, S. 30) übersetzt: „Une haute supériorité fait passer les rois sous la sujétion du conquérant, comme les sons[1]) d'une flûte sous les doigts d'un habile musicien".

Die Schwierigkeiten, die sich dem Verständnis des Verses in obiger Fassung entgegenstellen und deren die Übersetzer offenbar nicht Herr geworden sind und auch nicht werden konnten, sind bereits auch Mallinātha nicht entgangen. Der Schwerpunkt liegt auf *analpatva* und *pradhānatva*, welche sowohl auf *vijigīṣu*, als auch auf *vaṃśa* zu beziehen sind. In Beziehung gesetzt zu *vijigīṣu*, wozu aus dem Zusammenhang *nṛpati* zu ergänzen ist, erklärt Mallinātha *analpatva* vollkommen zutreffend mit „hervorragende Klugheit und Tapferkeit",[2]) *pradhānatva* mit „Erfahrung in seinem Machtbereich".[3]) Weniger beistimmen kann man ihm jedoch, wenn er,

---

1) Mot à mot: comme s'ils étaient d'autres sons ou une sorte de sons.
2) *prājñotsāhādhikya*. 3) *maṇḍalābhijñatva*.

die genannten Worte zu *vaṃśa* in Beziehung setzend, *analpatva* erklärt mit „Lautheit",[1]) *pradhānatva* mit „Eigenschaft eines führenden Tones".[2]) Er giebt sodann, um den sonst unlogischen Gegensatz zwischen „*vaṃśa*", Flöte, und „*itare svarāḥ*", die anderen Töne, aufzuheben, zwei sich gegenseitig ausschliessende Erklärungen: Entweder sei hier mit Flöte der Ton der Flöte, mit den anderen Tönen die Töne der *vīṇā*, des Gesanges u. s. w. gemeint, oder die anderen Töne seien die bekannten 7 Töne der Leiter, während dann *vaṃśa* einen besonderen, in Verbindung mit der Flöte auftretenden Ton[3]) bezeichne.

Die erste dieser Erklärungen ist zum mindesten problematisch, die zweite direkt falsch. Weder kommt *vaṃśa* jemals in der Bedeutung eines besonderen Tones vor, noch giebt es überhaupt in der Musiktheorie einen solchen Ton, der in Verbindung mit der Flöte aufträte und sich in Gegensatz zu den übrigen Tönen der Leiter befände. Die Bedeutung eines „besonderen musikalischen Tones", welche auch von Böhtlingk für *vaṃśa*, in Beziehung auf unseren Vers und offenbar im Anschluss an Mallinātha, im kleinen Petersburger Wörterbuch aufgestellt ist,[4]) hat sich der Kommentator scheinbar ausgedacht oder ohne Prüfung übernommen. Dass er nämlich, bei aller Bewunderung für seine umfassende Belesenheit, seine grammatischen Kenntnisse und exegetischen Fähigkeiten, wenig von Musik verstand und — trotz seiner Ausführungen zu Śiśupālavadha I, 10, XI, 1, zu Kirātārjunīya IV, 33, zu Kumārasaṃbhava I, 8 u. A. m. — die musikalische Litteratur nur wenig kannte, das erhellt allein schon daraus, dass ihm entgehen konnte, dass *analpatva* (= *bahutva*) bezw. *alpatva* stehende technische Ausdrücke der Musiktheorie und dementsprechend zu übersetzen sind.

Aber selbst hiervon abgesehen, so hätten, wie oben gesagt, die Übersetzer sowohl als auch Mallinātha den Vers auch garnicht richtig verstehen können. Denn er hat ihnen in einer schlechten Überlieferung vorgelegen. Es ist nämlich *vaṃśasya* zu verbessern in *aṃśasya*, also statt der Ligatur *dv* ein einfaches *d* zu lesen, was ja vom graphischen Standpunkte aus wohl überhaupt schwerlich eine Änderung genannt zu werden verdient. Diese richtige Lesung verdanken wir dem Saṃgītanārāyaṇa, einem Werk der Musiklitteratur, welches zum grössten Teil Kaviratna Puruṣottamamiśra, der Lehrer eines Königs Nārāyaṇa, jedenfalls später als 1450 und später noch als Śubhaṃkara,[5]) verfasst[6]) und dem König als seinem Patron gewidmet hat. Erhalten ist das Saṃgītanārāyaṇa

1) *uccaistaratva.* 2) *nāyakasvaratva.*
3) *tatkālavihitaḥ svaraḥ.* 4) Siehe *vaṃśa* n).
5) Siehe Saṃgītanārāyaṇa O fol. 82a = I fol. 60b.
6) Er ist ausserdem noch Autor einer Alaṃkāracandrikā, eines Rāmacandrodaya und eines Tālasaṃgraha: Siehe O fol. 10b, 40b, 48a = I fol. 8a, 30b, 36b.

in Europa in einer schlechten Handschrift der Bodleiana[1]) (= O) und in einer bedeutend besseren des India Office[2]) (= I). Unser Vers findet sich darin als Citat auf O fol. 10b = I fol. 8b. William Jones, welcher das Saṃgītanārāyaṇa, wahrscheinlich in der Handschrift des India Office, vielfach für seine im Jahre 1784 niedergeschriebene, im Jahre 1792 in erweiterter Gestalt im 3. Bande der Asiatick Researches or Transactions of the Society instituted in Bengal veröffentlichte Abhandlung: On the musical modes of the Hindus benutzte, übersetzte darin, vermutlich ohne das Kunstgedicht des Māgha als Ganzes zu kennen, auf S. 77 unseren Vers: „From the greatness, from the transcendent qualities of that hero, eager for conquest, other kings march in subordination to him, as other notes are subordinate to the anśa". Bei F. H. v. Dalberg, welcher zehn Jahre später die Abhandlung von Jones unter dem Titel: Über die Musik der Indier, Erfurt 1802, ins Deutsche übersetzte, lautet auf S. 36 der Vers: „Vor den grossen erhabenen Eigenschaften jenes Helden, der so rüstig im Kriege ist, stehen die andern Könige unterwürfig und untergeordnet, wie die übrigen Noten vor der Ansa".

Dass die Lesart, wie sie das Saṃgītanārāyaṇa bietet, richtig ist, ergiebt sich von selbst, wenn wir die Bedeutungen kurz andeuten, welche sich mit den technischen Ausdrücken *analpatva*, *aṃśa*, *pradhānatva* verbinden.[3])

Zu beginnen ist am besten mit dem Ausdruck *alpatva* oder *alpatā*. Dieser bezeichnet eine „Minderung" des Tones entweder in Bezug auf die Art seiner Hervorbringung — indem er nur mit ganz leichter Berührung der Saite u. s. w. (*laṅghana* = *īṣatsparśa* Śārṅgadeva, Saṃgītaratnākara I, 7, 51, Kalinātha, Saṃgītakalānidhi zu I, 7, 49) angeschlagen wird — oder in Bezug auf die Häufigkeit seines Auftretens — indem er nur ein einziges Mal zur Zeit und nicht mehrere Male hintereinander (*anabhyāsa* = *sakṛduccāraṇa* Kalinātha zu I, 7, 50) angegeben wird. Bharata, Nāṭyaśāstra XXVIII, 74. 81, Śārṅgadeva I, 7, 28. Einen *alpa*-Ton erklärt daher Somanātha, Rāgavibodha IV, 12. 29. 36 mit *alpaprayojya* und *durbala*. Der Gegensatz zu *alpatva* ist nun *analpatva*, welcher in der technischen Litteratur meist positiv durch *bahutva*, *bahulatva* (= *alpatvaviparyāya* Bharata zu XXVIII, 81) ausgedrückt, also zur Bezeichnung eines Tones gebraucht wird, der entweder voll (*sākalyena sparśa* Kalinātha zu I, 7, 49) oder mehrere Male hintereinander, häufig (*punaruccāraṇa* Kalinātha zu I, 7, 49) angegeben wird. Śārṅgadeva I, 7, 28, Dāmodara, Saṃgītadarpaṇa I, 150—151.

---

1) Siehe Aufrecht, Catalogus Mss. Oxon. S. 201 Nr. 480.

2) Die Handschrift ist in dem Eggeling'schen Catalogue noch nicht erwähnt.

3) Zu einer erschöpfenden Behandlung dieser technischen Ausdrücke liegt hier keine Veranlassung vor. Auch die angeführten Belegstellen sind auf die wichtigsten beschränkt.

Unter *aṃśa* ist der jeweilige „Urton“ [1]) eines Musikstückes zu verstehen. Auf ihm beruht in jedem einzelnen Falle der *rāga*. Bharata XXVIII, 76, Śārṅgadeva I, 7, 31. Einerseits fällt er, falls es nicht anders angegeben ist, mit dem *graha*, dem „Anfangston“, zusammen und umgekehrt. Bharata XXVIII, 86, Śārṅgadeva I, 7, 30, Mataṅga, Bṛhaddeśī bei Kalinātha zu I, 7, 30. Andererseits teilt er die Eigenschaften des *vādin*, des „Haupttones“. Śārṅgadeva I, 7, 32. Indem er nun als *graha* den Tönen in ihren übrigen Funktionen als *nyāsa*, *apanyāsa*, *vinyāsa* und *saṃnyāsa* (Śārṅgadeva I, 7, 32), als *vādin* den Tönen in ihren übrigen Eigenschaften als *saṃvādin*, *vivādin* und *anuvādin* (Śārṅgadeva I, 3, 49) „gegenübersteht“,[2]) ist für ihn charakteristisch, dass er in beiden Fällen der *svara* wird, der als „*prayoge bahulaḥ*“ (Śārṅgadeva I, 3, 49, I, 7, 32, Somanātha I, 37. 82, IV, 6. 8, vergl. *bahulatvaṃ prayogeṣu* [3]) bei Dāmodara I, 148), nach obigen Bemerkungen also als der Ton bezeichnet wird, der sich entweder durch Häufigkeit oder durch Fülle auszeichnen soll: Hierauf beruht das *analpatva* des *aṃśa*. Das *pradhānatva* desselben folgt zwar aus den genannten Qualitäten des *aṃśa* schon von selbst, tritt aber des weiteren noch besonders durch den Umstand hervor, dass der *aṃśa* zwar die Funktionen bezw. Eigenschaften der übrigen Töne (als *nyāsa* u. s. w. bezw. als *saṃvādin* u. s. w.) übernehmen kann (Śārṅgadeva I, 7, 32), aber nicht umgekehrt diese etwa die Funktionen oder Eigenschaften des *aṃśa*, gleichwie, nach Kalinātha's Worten, ein König zwar vorübergehend seine Beamten, aber niemals umgekehrt die Beamten den König vertreten und ersetzen könnten. Und in Übereinstimmung hiermit wird der *aṃśa* geradezu als *rājan* bezeichnet. Śārṅgadeva I, 3, 51, Somanātha I, 37.

Dies sind in aller Kürze die Beziehungen zwischen den Worten *analpatva*, *pradhānatva*, *aṃśa* und *svara*, welche dem Dichter vorgeschwebt haben müssen und daher die Voraussetzung zum Verständnis des Verses bilden. Sie im Deutschen mit Beibehaltung des indischen Satzgefüges erschöpfend wiederzugeben, dürfte wohl unmöglich sein, und es wird daher in der That nur teilweise befriedigen können, wenn ich zum Schluss folgende Übersetzung vorschlage: „Vor des Einen nicht nachlassender Kraft und überragender Wichtigkeit beugen sich, wie die übrigen Töne vor dem Urton, vor dem energievollen Herrscher die anderen Fürsten“.

---

1) Einstweilen sei hier für *aṃśa* die Bezeichnung „Urton“ gestattet, um ihn einerseits von dem Grundton oder der Tonica, andererseits von dem Leitton unserer Musik zu unterscheiden, von denen er prinzipiell verschieden ist, mag er in der Praxis auch häufig genug mit einem von beiden zusammenfallen.

2) Um der indischen Vorstellung, welche alles zu personifizieren strebt, gerecht zu werden, ist dieser Ausdruck gebraucht.

3) So ist ZDMG. 56, 140 zu lesen.

Fu'ail im Hebräischen und Syrischen.

Von

Franz Praetorius.

Abgesehen von einigen dunklen, aber dem Richtigen sich nähernden Andeutungen Ewald's, Hebr. Sprache[8] § 167 u. 275 a a. E., sind die wirklichen Repräsentanten der arabischen Diminutivform فُعَيْل im Hebräischen und Aramäischen m. W. bisher nicht gesehen worden. Ich hatte meine Ansicht gebildet, lange bevor ich fand, dass Ewald auf derselben Spur gewesen war.

I.

Es liegt im Hebräischen eine Reihe von Eigennamen zweifellos caritativen Sinnes vor, die in der letzten Wurzelsilbe *ū*, als Endung *ai* zeigen. Soviel ich sehe, hat man für die Beurteilung dieser Eigennamen diesen gemeinsamen Gesichtspunkt bisher nicht gewonnen; indem man vielmehr jeden der Namen für sich betrachtet hat, ist man bei ihrer Erklärung fehlgegangen:

Zunächst כְּלוּבָי (pausa) 1 Chr. 2, 9. Derselbe Mann heisst 2, 18. 42 כָּלֵב. Letzteres ist die gewöhnliche, ersteres die Caritativform des Namens; und 1 Chr. 4, 11 steht der kürzere Caritativnamen כְּלוּב. כְּלוּבַי ist das — nicht direkte — Vorbild von كُلَيْب.

Ferner der vielgedeutete Name אֲחוּמַי 1 Chr. 4, 2. Caritativform eines Namens, der *m* als ersten festen Konsonanten nach אחי hat, wie אֲחִימָן, אֲחִימַעַץ, אֲחִימֶלֶךְ. Da Sept. für אֲחוּמַי Αχιμαν hat, so liegt ein näheres Verhältnis von אֲחוּמַי zu אֲחִימָן besonders nahe.

אֶלְעוּזַי 1 Chr. 12, 5 ist Caritativform zu אֶלְעָזָר oder אֱלִיעֶזֶר.

אוּזַי Neh. 3, 25 zeigt den gleichen charakteristischen Vokalismus *ū · ai.* Aber alles Überschüssige ist abgestreift. Mit einigem Zutrauen stelle ich אוּזַי als Caritativform zu אָזְנִי, אֲזַנְיָה, יַאֲזַנְיָה. Es wäre das — nicht direkte — Vorbild von أُذَيْنَة, das den unver-

kürzten Stamm zeigt. أُذَيْنَة wird ursprünglich kaum „Öhrlein“ bedeutet haben (WZKM. 6, 313), sondern ursprünglich auch theophor gewesen sein, das theophore Glied aber abgestossen haben.

עוּתַי 1 Chr. 9, 4 ist längst mit עֲתָיָה Neh. 11, 4 identificiert worden; und es kann kein Zweifel sein, dass ersteres Caritativform zu letzterem ist.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass der mehrmals vorkommende Name חוּשַׁי als Caritativform zu חֲשַׁבְיָה, חֲשַׁבְנְיָה und ähnlichen gehört.

Es sei auch erinnert an die Lesart *Σαλουαι* Neh. 12, 20, die etwa einem hebr. *סְלוּאַי entsprechen würde. —

Höchst wahrscheinlich hat bereits das Hebräische die Übertragung dieser Caritativform auf Appellativa gekannt. Es liegt freilich nur ein Beispiel vor, das mit einiger Wahrscheinlichkeit hierher gezogen werden könnte, nämlich das vielbesprochene חֲשׂוּפַי שֵׁת Jes. 20, 4 „Entblössung des Hintern“. Das unveränderte *ai*, an dem man so viel Anstoss genommen, spricht gerade zu gunsten der Formübertragung, zu gunsten der Identität mit כְּלוּבַי u. s. w.: dieses auslautende *ai* bleibt unverändert! Es heisst כְּלוּבַי, אֲחוּמַי u. s. w., nicht כְּלוּבָה אֲחוּמָה u. s. w.; so heisst es nun auch hier חֲשׂוּפַי שֵׁת, nicht חֲשׂוּפָה שֵׁת (od. פֵי״). In welchem Sinne hier das Diminutiv gebildet worden, wird sich ganz sicher freilich nicht sagen lassen; ich glaube aber, dass es in demselben Sinne geprägt ist, wie gewisse aramäische Substantiva gleicher Gestalt, von denen sogleich die Rede sein wird.[1]) —

Im Aramäischen finde ich derartige Caritativnamen nicht. Freilich kennen wir echt aramäische Namen überhaupt nicht in allzu grosser Anzahl (Nöldeke bei Gutschmid, Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne, S. 28).

Wohl aber glaube ich, im Aramäischen eine erhebliche Menge von Appellativen zu finden, die die caritativen Vokale *ū · ai* zeigen, wie hebr. חֲשׂוּפַי. Das sind die namentlich im Syrischen heimischen Nomina der Form ܦܘܥܠܐ, die schon Lagarde mit חֲשׂוּפַי zusammengestellt hat; vgl. Semitica I S. 19, Übersicht S. 192. Barth will diese Nomina freilich erklären aus der alten Abstraktform *q'tūl* + einer Abstraktendung *yā*, um die „Abstraktbedeutung zu verdeutlichen“; s. Nominalbildung § 82 f. *γ* und § 239. Aber ich glaube, dass hier ein sehr wesentliches Moment ausser Acht gelassen ist: dass nämlich diese Form ܦܘܥܠܐ durchaus nicht etwa von

1) Das von Lagarde (Übersicht S. 192) mit חֲשׂוּפַי auf eine Stufe gestellte גְּאוּלַי Jes. 63, 4 trägt doch wohl das Pronominalsuffix am Ende.

Wurzeln beliebiger Bedeutung gebildet werden kann, sondern dass die Möglichkeit ihrer Bildung fast ganz auf gewisse Bedeutungskategorien beschränkt ist. Irre ich nicht, so hat nämlich bereits Nöldeke darauf aufmerksam gemacht, dass fast alle Nomina der Form ܦܥܘܠܐ etwas Schlimmes oder Gewaltthätiges bedeuten. Das ist also dieselbe Bedeutungskategorie, der jenes hebr. חֲשׂוּפַי שֵׁת angehört! Aus Höflichkeit oder Euphemismus wurde von den Ausdrücken für das Schlimme oder Gewaltthätige die Diminutivform bevorzugt; vielleicht sollte auch in ironischer Weise ein kleines Unheil für ein besonders grosses Unheil gesagt werden, wie دُوَيْهِيَةٌ und دُهَيْمَاءُ ja auch in diesem Sinne gebraucht werden. So fasse auch ich denn ܦܥܘܠܐ auf als p^{e}ʿūlai + ā. — Es ist begreiflich, dass, nachdem der Sinn dieser Bildung vergessen war, ihre Anwendung weiter ausgedehnt werden konnte (vgl. Duval, Gramm. syr. § 236 b a. E.); aber ihr ursprüngliches Gebiet liegt doch klar zu Tage (vgl. ܐܣܘܪܐ, ܐܢܘܣܐ, ܕܠܘܚܐ, ܗܦܘܟܐ, ܙܪܘܒܐ, ܚܛܘܦܐ, ܚܢܘܩܐ, ܚܒܘܫܐ, ܬܠܘܫܐ, ܟܦܘܪܐ, ܟܣܘܪܐ, ܟܬܘܫܐ, ܟܫܘܫܐ, ܪܩܘܡܐ, ܪܘܦܐ, ܥܩܘܬܐ; auch ܩܘܪܣܐ, ܚܘܣܐ und einige andere können wenigstens noch unter diesem Gesichtspunkte betrachtet werden).

Am eigentümlichsten entwickelt und am meisten gebräuchlich erscheint die caritative Vokalfolge *ū · ai* im Arabischen; wie bekannt, sowohl bei Eigennamen wie bei Appellativen. Freilich sollten wir zunächst *fūʿail* erwarten, nicht *fuʿail.* Aber dass *fūʿail* zu *fŭʿail* geworden, ist geradeso regelmässig, wie dass فِيعَال zu فِعَال geworden ist.[1]) Sodann aber sollten wir vielmehr *faʿūlai* erwarten mit *ai* als Endung, wie im Hebräischen und Aramäischen. Dadurch, dass die Endung *ai* in die Wurzel eingedrungen ist, ist im Arabischen die Entstehung der Bildung undurchsichtig geworden. Ich nehme an, dass dieser Vorgang von den in der Caritativform häufig gebrauchten zweikonsonantigen Verwandtschaftsnamen ausgegangen ist. Man bildete *ūbai* Väterchen, *būnai, ūḫai,* vielleicht auch *ummai*; und dieses Schema wurde dann zunächst auch auf die mehrkonsonantigen Eigennamen ausgedehnt. Dabei ging der Charakter von *ai* als Endung verloren.

1) Auf شويعيب ZDMG. Bd. 53, S. 492 ist natürlich kein weiteres Gewicht zu legen.

II.

Kann nun diese Caritativbildung durch *ū · ai* noch weiter hinauf verfolgt und erklärt werden? Ich glaube Ja!, und bemerke im voraus, dass so, wie ich den Ursprung der Bildung zu erkennen glaube, es den Eindruck macht, als hätten wir kein ursemitisches Sprachgut vor uns, trotz der Übereinstimmung des Arabischen, Syrischen, Hebräischen; sondern dass von irgend einem zwischen Arabien und Syrien nach Osten zu gelegenen Centrum aus die Bildung nach verschiedenen Richtungen hin sich ausgebreitet hat.[1]) Freilich in früher Zeit, aber doch nach der Sprach- und Volkstrennung.

Ich vermute also, dass diese Vokalfolge *ū · ai* entstanden ist aus der Häufung zweier Caritativelemente aufeinander; mindestens aber aus der Summierung e i n e s Caritativelementes und eines indifferenten. Dieser Vorgang scheint für uns am deutlichsten im Hebräischen zu tage zu liegen.

Bereits Socin hat nämlich in Theolog. Studien und Kritiken 1894 S. 204, desgleichen in der von Buhl bearbeiteten 12. Aufl. des Gesenius'schen Lexikons S. 796 bei hebräischen Namen wie שַׁלּוּם, שַׁמּוּעַ, zuletzt in ZDMG. Bd. 53 S. 482 an Wetzsteins Ausgewählte Inschriften S. 344 erinnert. Ohne Zweifel mit vollem Recht. Dass hebräische Namen, wie die angeführten, Kürzungen zusammengesetzter Vollnamen sind, hätte man auch aus dem Hebräischen allein erschliessen können. Schwerlich aber hätte sich aus dem Hebräischen allein ihr Caritativcharakter mit Sicherheit ergeben; denn durchaus nicht etwa jede Kürzung oder Verstümmelung eines Namens hat kosenden Sinn. Und eine den Sinn bewahrende Überlieferung fehlt hier. Auf den Caritativcharakter weist uns hin der noch heute im Arabischen lebendig erhaltene Thatbestand. — Von dieser und ganz ähnlichen uralten Caritativbildungen aus hat sich ein *ū* mit caritativem Sinn im Hebräischen noch weiter ausgebreitet; davon soll aber hier nicht weiter geredet werden.

Es giebt im Hebräischen aber auch eine E n d u n g, die zur Bildung von Eigennamen gebraucht wird, und der wahrscheinlich gleichfalls caritative Kraft innegewohnt hat, nämlich die Endung *ai.* Auch hier besteht keinerlei Überlieferung über die caritative Bedeutung der Endung; hier weist uns aber auch nicht lebender Sprachgebrauch auf den richtigen Weg. Aber auch wenn dieses *ai* nur indifferenten, nicht ausdrücklich caritativen Sinnes gewesen sein sollte, so verschlägt dies nichts. Denn das e i n e caritative Element *ū* würde vollständig genügen, den Namen כְּלוּבַי, אֲחוּמַי, אֶלְעוּזַי u. s. w. den caritativen Sinn zu sichern. —

1) Das würde ungefähr in Übereinstimmung stehen mit dem, was Blau in ZDMG. Bd. 27 S. 304 f. sagt. Doch prüfe ich seine Gründe hier nicht nach.

Woher diese Endung stammt ist unsicher. Wir finden sie in gleicher Anwendung weit im Aramäischen verbreitet (s. u.), aber auch schon im Altpersischen (Nöldeke, Persische Studien I S. 29 f.). Sie ist vielleicht gar nicht semitischer Herkunft.

Nur höchst selten wird diese Endung aus dem hebräischen Altertume überliefert. Um so häufiger werden die durch sie gebildeten Namen in jüngerer Zeit: sicher durch den Einfluss des die gleiche Namenbildung liebenden Aramäischen. Oft finden wir neben einander Namen mit *ū* und Namen auf *ai* gleichen Stammes; z. B. זַבַּי neben זָבוּד, זַבּוּד (Esra 8, 14 Kt.), זְבוּדָה; זַכַּי neben זַכּוּר; יַדַּי neben יַדּוּעַ; שַׁמַּי neben שַׁמּוּעַ; סַלַּי neben סַלּוּא, סַלּוּ. So dass es kein Wunder wäre, wenn erst im Hebräischen die Häufung von *ū* + *ai* sich vollzogen hätte, zumal da jene Namen (כְּלוּבַי, אֲחוּמַי u. s. w.) sämtlich erst in jüngerer Zeit vorkommen. Aber das aus älterer Schicht überlieferte Appellativum חֲשׁוּפַי spricht dagegen, — nicht minder das Vorhandensein ähnlicher Verhältnisse im Syrischen und Arabischen.

Im Aramäischen wuchern die Namen auf *ai* in üppigster Fülle. Wie die Eigennamen auf *ai* erst aus dem Aramäischen mehr und mehr ins Hebräische einwanderten, so ist auch bereits bemerkt worden, dass ihre eigentliche Heimat der äusserste Osten des aram. Sprachgebietes sein dürfte; vgl. ZAss. 13, 330; Deutsche Litteraturzeitung 1901, Sp. 914. Man findet Namen auf *ai* massenweis z. B. in Peisers Babylonischen Verträgen und im 1. Fascikel der aram. Abteilung des Corp. Inscr. Semit. Doch braucht hier darauf nicht weiter eingegangen zu werden.

Von der anderen für uns in Betracht kommenden Caritativform mit *ū* liegen nun im Aramäischen äusserst knappe Spuren vor. In den palmyr. Inschriften kommt mehrmals der Name נשום vor, der *Νασσουμος* umschrieben wird; und bereits ZDMG. 35, 743 f. ist darauf hingewiesen, dass hier ein *faʿʿūl* vorliegt. Aber von welchem Vollnamen? Und wenn sich sonst gelegentlich ein paar Namen finden mit den Vokalen *a · ū*, wie ܦܚܠܘܦܐ, ܦܦܠܘܠ, so ist das reiner, zu erwartender Zufall; caritativ sind solche Namen schwerlich.

Gerade umgekehrt liegt die Sache im Arabischen. Vergeblich blicken wir uns hier nach der namenbildenden Endung *ai* um, die im Hebräischen und namentlich im Aramäischen so reichlich vorhanden ist. In weitester Verbreitung finden wir dagegen im Arabischen *faʿʿūl* als Caritativform bei der Namenbildung, von Marokko in ununterbrochener Folge bis nach Bagdad. Wir sehen auch, dass *faʿʿūl* als Diminutiv auch auf Appellativa übertragen wird. In der Schrift-

sprache freilich ist *fa''ūl* von *fu'ail* völlig zurückgedrängt worden, so dass es zunächst scheint, als sei *fu'ail* die ältere Bildung, *fa''ūl* dagegen eine erst in den modernen Dialekten aufkommende Neubildung. In diesem Sinne redet Wetzstein in ZDMG. 11, S. 509 von dem „antiken“ Diminutiv سُوَيْرَة; ebenso Socin in ZDMG. 53, S. 492 (§ 33 a. A.). In Wirklichkeit verhält sich die Sache umgekehrt: *Fa''ūl* ist das alte, wenn nicht gemeinsemitische, so doch im alten Semitischen weitverbreitete Caritativ; *fu'ail* dagegen ist eine auf Grund von *fa''ūl* erst mögliche Weiterbildung, und in seiner eigenartigen Ausgestaltung eine specifisch arabische Neuerung. Bei näherem Zusehen erkennt man aber bald, dass das caritative *fa''ūl* sich schon aus den ersten Jahrhunderten des Islams nachweisen lässt. Ferner, dass auch die Schriftsprache mindestens *fa'ūl* bei abgekürzten Namen oft genug überliefert hat, wenn sie auch den caritativen Sinn dieser Namen vergessen haben wird.

So scheint denn alle Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, dass auf einem zwischen Arabien und Syrien gelegenen Sprachgebiet, das die beiden Namenbildungen *fa''ūl* und *fa'lái* kannte, die Kombinierung beider Bildungsmittel zu *fa'ūlái* stattfand. Wegen der auf Osten deutenden Endung *ai* möchte ich dieses Gebiet wenigstens nicht ganz westlich ansetzen. Dort schon wurde diese Caritativform auch als Diminutivum auf die Appellativa ausgedehnt. Von dort breitete sich *fa'ūlái* nach Norden, Süden und Westen aus, vielleicht nicht nach überall hin in allen seinen Funktionen.

Nachträglich: zu ܦܩܘܣܐ vgl. ZDMG. 29, 650 f.

Über einige weibliche Caritativnamen im Hebräischen.

Von

Franz Praetorius.

I.

Der Name der jüngeren Tochter des Saul, מִיכַל[1]), wird gedeutet als Kürzung von מִיכָאֵל. Ich halte diese Deutung nur in so weit für richtig, als beide Namen mit einander allerdings in Zusammenhang stehen; aber nicht in der Weise, dass ersterer einfach Kürzung des letzteren wäre.

Von מִיכָאֵל sowohl, wie von מִיכָיָהוּ (und sicher auch noch von anderen theophoren, mit מיכ beginnenden Eigennamen) ist Kürzung der auch im Palmyr. vorkommende Namen מִיכָא, מִיכָה. Von dieser Kürzung aus ist durch Anhängung der caritativ-diminuierenden Endung *ål* der specifisch weibliche Name מִיכַל gebildet. —

Wir erkennen nun dieselbe Endung in dem Namen der judäischen Königin חֲמוּטַל, 350 Jahre nach Mīkal. Man hat den Namen gedeutet = חָמוּ + טַל „rori affinis“. Die Bedeutung könnte man vielleicht gelten lassen; wenn nicht in dem poetischen Sinne, so doch in dem prosaisch-natürlichen, wie bei Wetzstein, Ausgew. Inschriften S. 336. Aber חם wird im Semitischen zu derartigen Zusammensetzungen sonst nicht gebraucht, wie andere Verwandtschaftsnamen. Wäre ein Gottesnamen טַל bekannt, so könnte man eine Deutung nach dem Schema von שְׁמוּאֵל u. s. w. vorschlagen; wir blicken aber vergeblich nach einem solchen טַל aus.

So möchte ich denn חֲמוּטַל deuten als *חָמוּט + *ål*. *חָמוּט mag vielleicht selbst schon Caritativbildung sein, an die dann nochmals die caritativ-diminuierende Endung *ål* angetreten ist, den Namen zu einem specifisch-weiblichen machend: Vielleicht *Eidechslein*, von חֹמֶט.[2])

1) Für den Sept. מלכל verlesen (Wellhausen, Büch. Samuel. S. 15); noch weiter Peš.

2) Vgl. ጉበና Wright's äthiop. Catalog S. 195a: ferner ضَبّ, ضُبَيْب, حِسْل, حُسَيْل; alles Namen, die *Eidechse* bedeuten. Herr Th. Nöldeke hat mich auf dieselben aufmerksam gemacht.

Hinge der Namen zusammen mit dem Verwandtschaftsnamen חם, so wäre auch nicht חמוטל zu erwarten, sondern חמִיטל. So hat nun in der That das Ketīb an zwei Stellen, während an beiden Stellen חמוּטל gelesen werden soll; in der dritten der drei Stellen, an denen der Name überliefert ist, stimmen Schreibung und Lesung in חמוטל überein. Sept. beständig *Αμιταλ*. Ich muss unentschieden lassen, ob neben *חָמוּט ein Caritativ *חָמִיט nebenhergegangen ist, ob lediglich ein Schreibfehler vorliegt, oder ob wirklich eine bewusste Umbildung in חֲמִי + טַל stattgefunden hat. Es scheint aber, als wenn schon die Hebräer selbst den Namen volksetymologisch in חֲמוּ oder חֲמִי + טַל zerlegt haben. Ich schliesse das aus dem gleichfalls weiblichen Eigennamen אֲבִיטַל,[1]) der zweimal aus Davids Zeit angeführt wird, darunter einmal in einer älteren Quelle. Sind meine Ausführungen über חֲמוּטַל richtig, so wird die Annahme unabweislich werden, dass אֲבִיטַל lediglich nach falscher Analogie von חֲמוּטַל gebildet worden ist; vielleicht hat der Geschichtsschreiber den Namen אֲבִיטַל nach dem Muster von חֲמוּטַל lediglich erfunden. Und dadurch ist dann auch unsere Forschung irregeführt worden. —

Wir werden nunmehr auch das Verhältnis zwischen den verschiedenen Formen des weiblichen, aus Davids Zeit überlieferten Namens אֲבִיגַל, אֲבִיגַיִל und vielleicht auch אֲבוּגַיִל richtiger beurteilen können, als das bisher geschehen ist. אֲבִיגַל 2 Sam. 17, 25, אֲבִיגַ֫ל 1 Sam. 25, 32, אביגל Kt. 2 Sam. 3, 3 ist durch angehängtes *ål* gebildetes, specifisch weiblich gebrauchtes Caritativ eines etwa אֲבִיגָא lautenden Namens. Dieser wird schwerlich als Vollnamen anzusehen sein, sondern bereits als Verkürzung eines solchen. Mit Sicherheit können wir diesen Vollnamen kaum noch erschliessen: Vielleicht war es אֲבִיגַד. Möglich auch, dass אֲבִיג durch das unten zu erörternde caritative *g* von אבישלום, אביאל, אבידע und ähnlichen abgekürzt ist.

In der gewöhnlicheren Form אֲבִיגַיִל, אֲבִיגָיִל[2]) erkennen wir nun die Häufung der beiden caritativen Endungen *ål* und *ái* zu *áil*. Also auch hier schon ist die Endung *ai* nicht mehr Endung, sondern ist in das Innere des Wortes getreten, was im Arabischen schliesslich zum Princip erhoben ist. Wenn das Ketīb אבוגיל 1 Sam. 25, 18 nicht blosser Schreibfehler ist, könnte es zu אֲחוּמַי, אֶלְעוּזַי u. s. w. gestellt werden. —

1) In beiden Stellen zufällig Pausa, אֲבִיטָל.

2) Vgl. auch Lidzbarski, Handbuch S. 504.

Der zweimal vorkommende weibliche Namen אֲבִיהַיִל ergiebt sich nunmehr als völlig verschieden von dem mehrmals überlieferten, äusserlich so ähnlichen männlichen Namen אֲבִיחַיִל. Während letzterer = אֲבִי + חַיִל ist, sehen wir in ersterem die nunmehr bekannte caritative Doppelendung *ăil* an אביה gehängt. אביה selbst wird Verkürzung von אֲבִיָּהוּ, אֲבִיהוּד oder ähnlichen Namen sein. — Diesen Namen אבהיל und אבהל hat Hommel aus südarabischen Inschriften nachgewiesen, als Namen von Sklavinnen aus Gaza (Aegyptiaca S. 29).[1]) —

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch das Phönizische sich des gleichen Suffixes ל bedient zur Bildung specifisch weiblicher Kosenamen. Möglich, dass es im Phönizischen nicht gerade *ăl* lautete; vielleicht (unbetont) *al*, *el*, oder bloss *l*. Ich nenne zunächst den Namen der phönizischen Königstochter אִיזֶבֶל, pausa אִיזָבֶל. Ausser diesem durch das AT. überlieferten Namen bringt eine phönizische Inschrift den gleichfalls weiblichen Namen בעלאזבל; s. CIS. Bd. 1 der phönizischen Abteilung Nr. 158. Noch eine andere bringt den weiblichen Namen שמזבל; siehe Lidzbarski, Handbuch S. 420 Nr. 3, Z. Ass. IX, 404, Rev. Et. Juives Bd. 30, S. 118 ff.

Aus der Vergleichung von בעלאזבל mit שמזבל könnte man schliessen, dass das Vorhandensein oder Fehlen des א durch die Lautverhältnisse bedingt sei, da בעל konsonantisch, שמ vokalisch auslaute (wahrscheinlich שְׁמֵי). Aber da jenes א im Hebräischen doch wohl als אִי aufgefasst ist, scheint die Annahme eines prosthetischen Lautes ausgeschlossen. So halte ich denn א (אִי) vermutungsweise für den Rest eines Wortes; etwa von אבי oder אחי?

Ich setze בעלאזבל einem hebr. אל(אחי)זבד, יהו(אחי)זבד gleich; vgl. Aššur-aḫ-iddin. Nur ist der phönizische Namen hinten verkürzt, etwa in בַּעַלְאָזַב; daran trat dann die caritative Endung ל, den Namen speciell weiblich wendend: Etwa בַּעַלְאָזַבְל. — Die nächstliegende Deutung von שמזבל dürfte sein שְׁמֵזַבְל „der Himmel

1) Es ist beachtenswert, dass diese Endung *ăl*, trotzdem sie den Accent trägt, nicht als *āl* erscheint. Bei חמוטל, אביגל könnte man vielleicht an volksetymologische Anknüpfungen an טַל, bez. גַּל (ע"ע) denken, kaum aber bei מיכל. Ich möchte indes hervorheben, dass das unveränderte *ă* nicht etwa Eigentümlichkeit dieser weiblichen Caritativendung *ăl* ist, sondern dass die jüdische Überlieferung die Endung *ăl* überhaupt mit einiger Beständigkeit unverändert gelassen hat, wo immer sie Endung war, oder zu sein schien. So in dem männlichen Namen יְהוּכַל, יוּכַל, obwohl die noch ziemlich durchsichtige Etymologie des Namens zeigt, dass die letzte Silbe wurzelhaft ist; ferner in den Fremdnamen תּוּבַל, נֵרְגַל, in dem Appellativum חַשְׁמַל. Dem gegenüber יִגְאָל, שְׁאָל, שׁוֹבָל, פָּלָל u. a.

(oder בעלשמם) hat geschenkt“; auf entferntere Möglichkeiten will ich nicht eingehen. Durch Abstossung des theophoren Gliedes[1]) entstand אִזֶבֶל, das die Hebräer zu אִיזֶבֶל gestalteten. —

Ein vermeintliches männliches זיבל im Palmyrenischen (Ledrain, Dict. des noms propres palmyr. S. 23; Lidzbarski, Handbuch S. 267; Mordtmann, Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's S. 60) ist MVAGes. IV, S. 37 richtig gestellt worden. קזבל gehört auch wohl nicht hierher.

Wir erkennen in dieser weiblich-caritativen Anwendung des angehängten ל kanaanäischer Eigennamen nur einen besonderen Gebrauch dieses Suffixes, von dem wir Spuren in den meisten semitischen Sprachen finden. Nirgends tritt dieses Suffix im Semitischen in kompakter Masse auf, immer nur erscheint es wie eingesprengt, wie fremd. Seinen diminuierenden Sinn hat man längst erkannt.[2]) Die Wörter freilich, welche man aus dem Hebräischen hierhergezogen hat, sind recht unsicher: Am relativ sichersten scheint immerhin noch גִּבְעֹל zu sein. Für das Arabische vgl. namentlich Fränkel, Beiträge zur Erklärung der mehrlautigen Bildungen im Arabischen S. 47 ff. (Einiges davon schon früher bei Dietrich, Abh. für semit. Wortforschung S. 316 f.). Ich könnte dem noch einiges hinzufügen, beschränke mich aber darauf, das von den Grammatikern gebrachte عَبْدَلٌ, زَيْدَلٌ zu nennen (Mufaṣṣal § 681, Sibaw. § 509; vgl. Grünert, Mischwörter S. 25). Freilich wird m. W. nirgends berichtet, dass diese Worte caritativen Sinn haben; aber die Vermutung, dass dem so gewesen, liegt nahe. Für das Aramäische siehe namentlich ZDMG. Bd. 22, S. 475.

Es ist wahrscheinlich, dass wir in diesem diminuierenden Suffix ל das gleichlautende und gleichbedeutende indogermanische Suffix vor uns haben. Im Indogermanischen ist es heimisch, im Semitischen entlehnt. Vgl. Brugmann, Grundriss der vergl. Grammatik II[1] § 153.

II.

Der in den Büchern der Könige mehrfach überlieferte Namen der אֲבִישַׁג sieht sehr merkwürdig aus, wird aber durch Sept. *Αβισαγ*, *Αβισακ* bestätigt. Obwohl im Palmyr. mehrfach der Frauennamen שגל vorkommt (wozu man auch שֵׁגָלָה vergleiche bei Hommel in Aegyptiaca S. 29), obwohl weiter in hebräischen und phönizischen Eigennamen die Wurzel שגב verwendet wird, so glaube ich nicht, dass אֲבִישַׁג hier angeknüpft werden kann. — Ich wage die Vermutung, dass eine Verkürzung von אֲבִישָׁלוֹם vorliegt, etwa אֲבִישַׁי

1) So schon Renan in Rev. Et. Juives V, S. 177 Anm. 3.

2) Ich möchte aber ausdrücklich bemerken, dass angehängtes *l* manchmal auch anderen Ursprungs und Wesens zu sein scheint.

oder *אֲבִישָׁא, welche durch eine caritativ-diminuierende Endung *ăg* oder *ăk* in den specifisch weiblichen Namen אֲבִישַׁג umgewandelt ist. אֲבִישַׁג lebte ja in der Periode, aus der die Namen אבישלום, אבישי, ישי überliefert worden sind.

Semitischen Ursprungs wird auch dieses Suffix schwerlich sein (trotz ZAss. IX, 287). Aber so gut wie 1700 Jahre später das gleiche caritative Suffix aus dem Persischen ins Arabische drang und Namen wie حُسَيْنَكْ, ابراهيمك veranlasste (vgl. ZDMG. 31, S. 140 f.; WZKM. 9, S. 363, welche Citate ich G. Hoffmann verdanke), — ebensogut können wir auch annehmen, dass schon zu Davids Zeit dieses Suffix aus einer der indogermanischen Sprachen Vorderasiens gelegentlich nach Kanaan gedrungen und dort verwendet worden sein mag. Vgl. Brugmann a. a. O.; Nöldeke, Persische Studien I, S. 26 und 31 ff.[1])

1) Zu beachten auch hier *ăg*, nicht *āg*. Wie צִקְלַג; דּוֹנַג, פַּנַּג.

Türkische Lautgesetze.

(In Gestalt einer Besprechung von Vilh. Grønbech, Forstudier til tyrkisk lydhistorie. Kopenhagen 1902 [Lehmann & Stage]. 121 S. 8°.)

Von

Holger Pedersen.

Der türkische Sprachstamm gehört zu denjenigen, bei denen die Möglichkeit einer sprachgeschichtlichen Erforschung in ausgedehntem Maasse gegeben ist. Eine nicht geringe Anzahl der modernen Sprachen oder Dialekte ist uns einigermaassen genau bekannt, und unter den einzelsprachlichen Darstellungen findet sich eine so vorzügliche Arbeit wie Böhtlingk's Darstellung des Jakutischen, welche einen sehr bedeutenden Einfluss auf die Entwickelung der allgemeinen türkischen Sprachwissenschaft ausgeübt hat. Der Mangel an ältern Sprachdenkmälern ist durch Vilh. Thomsen's glänzende Entdeckung zum Teil aufgehoben worden. Zusammenfassende Arbeiten sind übrigens schon früher unternommen worden. Dass Vámbéry's Etymologisches Wörterbuch verdienstvoll und nützlich gewesen ist, wird kein aufmerksamer Beobachter ableugnen; aber den Begriff der Etymologie hat Vámbéry nicht richtig aufgefasst; er scheint fast nur die Wurzeletymologie als Etymologie zu betrachten; urtürkische Wörter, die sich keiner Zerlegung fügen wollen und sich auf keine sonst vorkommende Wurzel zurückführen lassen, sind daher bei ihm sehr oft weggelassen (man wird z. B. die meisten Zahlwörter bei ihm vergeblich suchen); andererseits hat das Suchen nach Wurzeln sehr viel überkühne Etymologien veranlasst, welche zum Teil schon von Radloff gerügt worden sind. Dass Vámbéry sich der Gefahr bewusst gewesen ist, welche das auf Wurzeln zielende Etymologisieren mit sich führt, geht aus den verständigen, sehr zu beherzigenden Äusserungen auf der ersten Seite seines Vorwortes hervor. Überall in der Welt ist die Wurzeletymologie gefährlich, am allergefährlichsten ist sie aber im Türkischen. Der streng geregelte Habitus der türkischen Wörter (wonach z. B. im Anlaut nur ein Konsonant, und zwar fast nur ein Geräuschlaut oder *j*, stehen darf und wo-

nach auch der Auslaut streng geregelt ist), die Vokalharmonie, welche alle Vokale der nicht-ersten Silbe eines Teiles ihrer ursprünglichen Individualität beraubt hat, der geringe Lautkörper der wurzelhaften Bestandteile der Wörter (eine Silbe oder zwei Silben, von denen die letzte Silbe durch die Vokalharmonie unselbständig geworden ist) — dies alles wird auf einer langen Entwickelung beruhen, wobei sehr oft ursprünglich ganz verschiedene Wörter einander ähnlich oder gar gleich geworden sein werden. Eine solche Assimilation ursprünglich verschiedener Wurzeln wird nicht nur durch den Zufall erlaubt, sondern geradezu durch die natürliche Entwickelung jeder Sprache gewissermaassen erstrebt. Böhtlingk und Radloff haben schon hervorgehoben, dass sehr oft Wörter von verwandter Bedeutung sich lautlich ähnlich sehen, z. B. jak. *byar* „Leber“ *büör* „Niere“, osm. *bojun* „Hals“ *kojun* „Busen“. Ganz ähnliche Beispiele können aus jeder Sprache beigebracht werden: russ. *nogotь* „Nagel“ *kogotь* „Kralle“. Die Ähnlichkeit kann bisweilen nachweisbar auf reinem Zufall beruhen; oft ist sie aber durch psychologische Vorgänge ins Leben getreten; oft nimmt ein Wort die Bildungselemente eines sinnverwandten Wortes an oder es streift einem sinnverwandten Worte zu Liebe ein (wirkliches oder vermeintliches) Bildungselement ab (so nach Böhtlingk bei *büör*); oder das eine Wort nimmt ohne Rücksicht auf die etymologische Zerlegbarkeit eine lautliche Eigentümlichkeit des sinnverwandten Wortes an (altgriech. dial. ὀκτώ und ὀπτώ nach ἑπτά; ein paar Beispiele bei Grønbech p. 111). Umgekehrt können lautähnliche Wörter in unursprünglicher Weise eine verwandte Bedeutung bekommen. Das deutsche *Wahn, wähnen* hatte ursprünglich nicht den Nebensinn des Unbegründeten; der Nebensinn könnte vielleicht von anklingenden Wörtern ganz anderer Herkunft (z. B. *Wahnsinn*) hervorgerufen sein. Das arabische Lehnwort *sävda* „bile noire“ dürfte im Osmanischen mit dem echt türkischen *sävmäk* „lieben“ associiert sein, wodurch die Bedeutung zum Teil gefärbt worden ist (alb. Lehnwort *sevda* „Liebe“). Hierher gehört auch eine sehr häufige Erscheinung, wofür ich als Beispiel das deutsche *Ahle* und das englische *awl* wähle; die beiden Wörter haben die gleiche Bedeutung, sind aber etymologisch von ganz verschiedener Herkunft. Dass das alte im Deutschen gebliebene Wort *Ahle* im Englischen gerade durch *awl* verdrängt worden ist, wird nicht nur darauf beruhen, dass die ursprüngliche Bedeutung von *awl* (vielleicht etwa „Spitze“) mit der Bedeutung von *Ahle* einigermaassen kommensurabel war (denn in dieser Beziehung werden manche andere Wörter mit *awl* konkurrenzfähig gewesen sein), sondern es beruht vor allem darauf, dass eine gewisse lautliche Ähnlichkeit bei *awl* diese bestimmte semasiologische Entwickelung begünstigte. Bei Übereinstimmungen aus der Begriffssphäre des jak. *abys* (Böhtlingk, Gramm. p. 105; im Wörterbuch *abas*) und *öbüs* „Geschlechtsteile der Frau, des Mannes“ dürfte ganz besonders

oft die lautliche Übereinstimmung die Übereinstimmung der Bedeutungen hervorgerufen haben; denn hier sind die indirekten Bezeichnungen wohl auf allen Kulturstufen beliebt, und bei der Wahl einer solchen indirekten Bezeichnung ist die Zahl der Möglichkeiten so gross, dass die lautliche Form des Wortes eine grössere Rolle spielen muss (andererseits kommen auf diesem Gebiete auch willkürliche lautliche Entstellungen ähnlicher Art wie franz. *morbleu parbleu* vor). Nicht nur die reimartige Ähnlichkeit wie bei *byar büör*, *bojun kojun*, *abys öbüs*, sondern auch die den Eindruck der Wurzelverwandtschaft hervorrufende Ähnlichkeit kann sekundär sein. Vámbéry's Kombination von *jak* „Seite“ mit *jan* „Seite“, welche Grønbech p. 115 mit anderer Begründung aufgenommen hat, und ähnliche Etymologien darf man daher getrost auf sich beruhen lassen. In der indogermanischen Sprachwissenschaft hat man schon erkannt, dass die Hauptaufgabe der Etymologie das Aufsuchen der identischen Wörter der verschiedenen Sprachen ist. Entsprechend ist die Aufgabe der türkischen Etymologie zu formulieren (und zwar ganz besonders, wo sie als Grundlage der Lautgeschichte benutzt werden soll).

Ein sehr wichtiges Werk in der Geschichte der türkischen Sprachwissenschaft ist Radloff's Vergleichende Grammatik. Die eigentliche Lautgeschichte ist indessen bei ihm nur in geringem Maasse vertreten. Was er gibt, ist eine statistische, schematische Übersicht über den lautlichen Habitus der türkischen Wörter. Die eigentliche lautgeschichtliche Erforschung des Türkischen ist erst durch verschiedene Erörterungen von Vilh. Thomsen in seinen Inscriptions de l'Orkhon und durch seinen Aufsatz Sur le système des consonnes dans la langue ouigoure (Revue orientale II) inauguriert worden. In dem hier zu besprechenden Buche versucht nun Vilh. Grønbech die lautgeschichtliche Methode in grösserem Umfange auf die Probleme der türkischen Sprachwissenschaft zur Anwendung zu bringen. Das Ideal, wonach diese Methode streben muss, ist die Aufstellung von urtürkischen Grundformen, woraus sich alle einzelsprachlichen Formen erklären lassen; bei der Erklärung der einzelsprachlichen Formen muss man immer von dem Grundsatz des Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze ausgehen. Zugleich ist zu beachten, dass die angenommenen Grundformen nicht mehr enthalten dürfen als das, was die einzelsprachlichen Formen verlangen. Dass ein erster Versuch in dieser Richtung nicht in allen Einzelheiten gelingen kann, wird jedem Sachverständigen im voraus einleuchten; aber G.'s Arbeit verdient das Lob, dass sie die Probleme klar gestellt und bedeutend gefördert hat.

In der Einleitung spricht G. sich mit Recht gegen die Annahme eines ural-altaischen Sprachstammes aus. Auch die Übereinstimmungen des Türkischen mit dem Mongolischen, mögen sie auf Verwandtschaft oder auf Entlehnung beruhen, bleiben vorläufig mit Recht unberücksichtigt. Nach einer Übersicht über die Vokal-

harmonie in den wichtigsten türkischen Dialekten bespricht er die Entwickelung der Vokale der „Wurzelsilbe" (besser: „der ersten Silbe"), wobei das Tschuwaschische sich in den Vordergrund schiebt. Darauf folgt ein Abschnitt über das Schicksal der urtürkischen Laute *b d g* im Inlaut und Auslaut und ihren Einfluss auf die benachbarten Vokale. In diesem Abschnitt wird der Turkologe vielleicht nicht viele überraschende Resultate finden; trotzdem ist die genaue Formulierung der Lautgesetze notwendig und verdienstvoll. Auch geht aus G.'s Darstellung klar hervor, dass die betreffenden Lautgesetze verwickelter sind, als man vielleicht glauben möchte; ich werde weiter unten die Ansicht vortragen, dass auf diesem Gebiete auch nach G.'s Arbeit eine ganze Reihe von Problemen übrig bleibt. Die übrigen Konsonanten hat G. nicht besonders behandelt; die Hauptzüge ihrer Entwickelung hat er in der Einleitung p. 4 angedeutet, und manches kommt in dem letzten Abschnitte des Buches zur Sprache. Dieser letzte Abschnitt handelt von der Vokalquantität. G. weist nach, dass die langen Vokale (bez. die Diphthonge) des Jakutischen in den Fällen, wo sie nicht durch späte Kontraktion entstanden sind, sowohl im Osmanischen wie im Tschuwaschischen eine Entsprechung haben. Im Osmanischen wird nach einem solchen ursprünglich langen Vokal ein ursprüngliches *p t k č* stimmhaft: jak. *āt* „Name" osm. *ad*, aber jak. *at* „Pferd" osm. *at*; jak. *ās* „hungrig" osm. *aǯ*, aber jak. *as-* „öffnen" osm. *ač-* Aorist *ačar*. Im Tschuwaschischen (das ich nach G.'s System schreibe) haben die langen Vokale verschiedene Änderungen des Anlautes hervorgerufen: jak. *tās* „Stein" tschuw. *čul*, aber jak. *tas* „Aussenseite" tschuw. *tul*; jak. *āt* „Name" tschuw. *jat* (aber tschuw. *ut* „Pferd"); hierher gehören noch z. B. jak. *üös* „Mark, Mitte" osm. *öz* tschuw. *var*, und jak. *küöx* „blau" orkh. *kök* tschuw. *kĕwak*. Diese letzte Form fasst G. ebenso wie die meisten seiner Vorgänger als sehr alt und ursprünglich zweisilbig auf, und diese unhaltbare Ansicht beherrscht jetzt die ganze letzte Hälfte seines Buches. Wenn diese Ansicht richtig wäre, könnte man als urtürkische Form des Wortes nicht etwa **kȫk* aufstellen. Grønbech möchte **köbäk* annehmen, und dementsprechend auch die übrigen alten langen Vokale als Kontraktionsprodukte auffassen; das tschuwaschische *j* und *v* wäre der Rest desjenigen Konsonanten, der ursprünglich die Elemente des uns vorliegenden langen Vokals trennte. Er versucht nun von S. 65 an die Konsonanten genauer zu bestimmen, welche er als Ursache der Vokallänge postuliert. Dabei hat er es, wie auch sonst vielfach, unterlassen, seine Darstellung für den Leser sorgfältig zurechtzulegen. Er nimmt als Ursache der Länge namentlich ein *g*, *b* oder *į* an. §§ 102—120 bilden aber einen langen Exkurs über andere Wirkungen dieser hypothetischen Laute, die er auch für gewisse Differenzen der Vokalqualität der hintern Vokale (osm. *at-* „werfen" jak. *yt-* tschuw. *ïwĕt-*) verantwortlich macht. Dieser Abschnitt hätte äusserlich als Exkurs

bezeichnet werden sollen; und gleichfalls hätte § 131 und §§ 132—137 als Exkurse oder Anmerkungen ausgesondert werden sollen. In § 140 will G. beweisen, dass die osmanische Doppelheit des Anlautes *b*: *v*, *t*: *d*, *k*: *g* gleichfalls von der Existenz der von ihm angenommenen hinter den langen Vokalen liegenden Konsonanten zeugt. Der Schluss des Abschnittes behandelt die Wirkung der mehrfach erwähnten erschlossenen Konsonanten auf die vorderen Vokale: *ö* und *ü* § 141, *i* im Wechsel mit *y* § 142, das *e*-Problem § 143 ff. Das *e*-Problem löst sich in quantitative und qualitative Wirkungen von G.'s hypothetischen *g b ḭ* auf; dabei werden die Fälle der Vokallänge zuerst erörtert (etwa bis p. 104); übrigens sind die quantitativen und die qualitativen Verhältnisse nicht reinlich auseinandergehalten. Diesem Referate möchte ich zunächst ein paar Worte über die urtürkischen Formen anschliessen, welche man als Konsequenz von G.'s Ansichten aufzustellen haben würde. Orkh. osm. *on* jak. *uon* tschuw. *vun* wäre nicht auf **ōn*, sondern auf eine zweisilbige Form zurückzuführen. Der geschwundene intervokalische Konsonant, wovon das tschuwaschische *v* ein Überbleibsel sein soll, ist nach G. ein *b* oder *g*. Dies lässt sich aber gar nicht beweisen; der Umstand, dass ein tschuwaschisches *w* in einigen Fällen auf ein *b* oder *g* zurückgeht, beweist nicht, dass jedes tschuwaschische *w* oder *v* denselben Ursprung hätte. Und der Umstand, dass jak. *uol* „Sohn" mit orkh. *ogul* identisch ist, kann für die Beurteilung von jak. *uon*, wie G. p. 65 selbst zugiebt, nicht maassgebend sein, wenn dies mit orkh. *on* identisch ist; denn in diesem Falle besteht ein chronologischer Unterschied; und „andere Zeiten, andere Lautgesetze". Einen chronologischen Unterschied nimmt G. vielfach und mit Recht an; ohne den inneren Widerspruch zu bemerken, hat er aber in § 123 eine ganz andere Ansicht vorgetragen, wonach jak. *uon* auf eine zweisilbige Form, die Formen der anderen Dialekte auf eine damit alternierende einsilbige Form zurückginge; dann brauchte man natürlich nicht die Entwickelung von *uol* und *uon* in verschiedene Perioden zu verlegen. Aber auch in diesem Falle hätte man kein Recht, aus dem Nachweis, dass ein intervokalisches *b* oder *g* im Jakutischen geschwunden ist, die Folgerung zu ziehen, dass jeder im Jakutischen geschwundene Konsonant ein *b* oder *g* gewesen sein müsste. Wir würden also über das tschuwaschische *v* nicht hinauskommen. Da aber die erschlossenen urtürkischen Grundformen weiter nichts als Formeln sein können, welche unsere Auffassung der einzelsprachlichen Formen veranschaulichen sollen, so bliebe die Möglichkeit, das tschuwaschische *v* in der erschlossenen Form beizubehalten (oder etwa *u̯* zu schreiben). Die Vokale der Grundform wagt G. p. 88 nicht zu bestimmen; seine Ansichten müssen aber konsequenterweise gewiss zu der Auffassung führen, dass die durch die hypothetischen Konsonanten getrennten Vokale immer gleich gewesen sind; dann könnte man **ou̯on* „zehn" **köu̯ök* „blau" **taḭaš*

„Stein“ u. s. w. ansetzen. Aber wie sollte man jak. *xās* osm. *kaz* tschuw. *xur* in eine Formel zusammenfassen, wenn diese nicht **kāz* lauten darf? Allerhöchstens etwa **kaaz* (und ebenso **bäär-* „geben“: osm. *vär-* jak. *biär-* tschuw. *par-*), und auch eine solche Formel enthält eine durch keine Einzelsprache gewährleistete Behauptung, die Annahme der Zweisilbigkeit. Bei allen im Tschuwaschischen nicht belegten Wörtern mit alten langen Vokalen wäre jede Konstruktion einer urtürkischen Form gänzlich unmöglich. Die Schwierigkeit der Rekonstruktion wäre aber natürlich an und für sich kein Einwand gegen Grønbech. Ich glaube aber, dass eine genaue Betrachtung der tschuwaschischen Lautentwickelung zu einer ganz anderen Auffassung führt.

Ich wende mich daher zur tschuwaschischen Lautgeschichte, muss aber zunächst **die Vokalharmonie** im Türkischen besprechen.

Die Darstellung der Vokalharmonie ist bei G. kurz, aber klar und reichhaltig. Sie ist jedoch wie bei Radloff nur eine statistisch-schematische Übersicht über das faktisch Vorliegende, nicht aber eine lautgeschichtliche Darstellung; sie enthält fast nur ein geschichtliches Moment: den Nachweis, dass man zwischen einer älteren und einer jüngeren Vokalharmonie unterscheiden muss; die ältere Vokalharmonie bezieht sich ausschliesslich auf die Artikulationsstelle (orkh. *bar-duk*, aber *bir-tük*, *uč-dy*, aber *käl-ti*, *öl-ti*); die jüngere Vokalharmonie bezieht sich dagegen auf die Lippenrundung (osm. *gäl-di*, aber *öl-dü*). Über den Ursprung der älteren Vokalharmonie drückt G. sich aber p. 15, 16, 92, 113 unklar und irreleitend aus. Nach ihrem ganzen Auftreten muss die türkische Vokalharmonie, wie auch Jespersen, Fonetik p. 501 annimmt, eine Fernassimilation der Vokale sein (d. h. eine Assimilation, wobei die trennenden Konsonanten keine vermittelnde Rolle spielen); sie ist mit franz. *camarade* statt **camerade*, ital. *maraviglia* aus *miraviglia* ganz parallel. Wenn es sich nicht um eine Fernassimilation, sondern um eine durch die Vermittelung der Konsonanten wirkende Assimilation handelte (wie der Umlaut des Germanischen, Slavischen Keltischen u. s. w.), so würde man (wie in diesen Sprachen) Konsonanten oder Konsonantengruppen zu finden erwarten, welche als Vermittler unbrauchbar wären und daher die Umfärbung des gefährdeten Vokales verhinderten. Dies ist aber nicht der Fall. [Der Unterschied zwischen Vokalharmonie und Umlaut kann überhaupt, wenn diese Wörter eine verschiedene Bedeutung haben sollen, nur in der verschiedenen (passiven und aktiven) Rolle der die Vokale trennenden Konsonanten gesucht werden; die Richtung der Assimilation kann in beiden Fällen progressiv oder regressiv sein.] Durch die Definition der türkischen Vokalharmonie als eine Fernassimilation ist die Sache vollkommen erklärt; man braucht weder eine besondere geistige Eigenart (Steinthal, v. d. Gabelentz) noch hypothetische geschwundene Silben (Grønbech) anzunehmen. Höchstens bedarf

noch der Umstand einer Erklärung, dass die Harmonie immer progressiv ist (vorläufig spreche ich nur von der älteren Vokalharmonie). Beim Umlaut kann die Umfärbung ebensogut von einer unbetonten, wie von einer betonten Silbe ausgehen (vielleicht geht sie jedoch am häufigsten von einer unbetonten Silbe aus). Bei der Vokalharmonie scheint sie in der Regel von einer betonten Silbe auszugehen. Ich habe daher vor sieben Jahren (Nordisk tidsskrift for filologi, 3. række, IV p. 52) die Ansicht geäussert, im Türkischen wäre ursprünglich die erste Silbe betont gewesen. Dies stimmt zwar nicht mit dem heutigen Accente, der meist auf die letzte Silbe fällt (nach Radloff, Grammatik p. 97 hat jedoch die erste Silbe einen „aufsteigenden Halbton“); aber auch G. folgert p. 96 aus dem Stimmhaftwerden einiger stimmlosen Konsonanten im Auslaut mehrsilbiger Wörter (osm. *kanat kanad-y*, *aγaǯ*, *ördäk ördäji*; ähnlich im Tarantschi-Dialekt; G. p. 71 vergleicht noch tschuw. *ura* „Fuss“, orkh. *adak* u. s. w.), dass einst die erste Silbe den Hauptaccent hatte. Ich werde im Folgenden noch ein paarmal auf die Accentfrage zurückkommen; hier bemerke ich noch, dass die Fälle, wo der Vokal der ersten Silbe eine besondere Entwickelung durchgemacht hat, nicht unberücksichtigt bleiben dürfen: *ä* wird im Kirgisischen und Koibalischen in dieser Silbe zu *e*, woraus im Kasanischen *i*; ein *a* der ersten Silbe wird im Tschuwasischen zu *u*, *o* (vgl. unten). Ob dies für oder gegen die vorgetragene Accenthypothese spricht, weiss ich nicht. Im Tschuwaschischen wird ein *o* der ersten Silbe in einsilbigen Wörtern zu *u*, *o*, in mehrsilbigen Wörtern zu *ŏ*; im Jakutischen entsteht nach G. p. 42 aus *-äg-* der ersten Silbe in einsilbigen Wörtern *ī*, in mehrsilbigen Wörtern dagegen *iä*. Auch diese Thatsachen lassen sich in verschiedener Weise deuten. Ehe ich die Accentfrage verlasse, möchte ich noch auf die Elision der Vokale im Türkischen hinweisen. Sie findet, wie Radloff p. 91 angibt, besonders bei engen Vokalen (*y ı u ü*) statt. Die von Grønbech p. 91 § 130 angedeutete Erklärung dieser Sachlage lehne ich ab; ich erinnere dagegen daran, dass auch in vielen anderen Sprachen derselbe Gegensatz zwischen engen und weiten Vokalen besteht. Im Armenischen schwindet in nichtletzter Silbe jedes *u* oder *i* (aber *a e o* bleiben). In allen modernen slavischen Sprachen ist jedes urslavische ъ (kurzes *u*) und ь (kurzes *i*) unter bestimmten Bedingungen geschwunden. Ähnliches lässt sich noch in einer Menge von anderen Sprachen beobachten (in den lykischen Inschriften wechselt *hri* „über“ mit *hr-ppi* „über“ u. s. w., Ref. Nordisk tiddsskrift for filologi, 3. række, VII p. 98). Der Grund ist ganz gewiss in allen Fällen, dass *u i* (*ü y*) stimmlos gesprochen worden ist; stimmlose Aussprache der Vokale ist in sehr vielen Sprachen eine häufige Erscheinung; für das Russische bemerkt Sweet, Transactions of the Philological Society 1877—79 p. 552: „A high final vowel is often unvoiced after a breath stop“ (jedoch ist auch ein weiter Vokal oft stimmlos, z. B. das letzte *a*

von *požalujsta*). Im Serbischen ist die Erscheinung noch viel häufiger und nicht von den umgebenden Konsonanten, sondern vom Accente abhängig (unmittelbar nach einer steigend betonten Silbe findet sie kaum statt; vgl. Hirt, Indogermanische Forschungen VII 139; ich habe auch selbst die Erscheinung beobachtet). Auch in den romanischen Sprachen findet sich diese Erscheinung. Jespersen, Fonetik p. 315, erklärt sie für das Französische aus der musikalischen Betonung, und diese Erklärung dürfte auch anderswo zutreffen (so evidenterweise im Serbischen): das Fallen des Tones führt zur vollständigen Aufhebung des Tones. Dass die Stimmlosigkeit besonders bei den engen Vokalen vorkommt, hat nach Jespersen einen akustischen Grund: der stimmlose Exspirationsstrom kann bei grosser Verengung des Mundkanals am leichtesten hörbar werden. Ich nehme nach diesen Erörterungen für das Türkische eine ursprüngliche musikalische Betonung an. Dazu stimmt die Annahme gut, dass die Metrik des Kutadgu Bilig auf der Quantität beruht (vgl. J. Hartmann, Revue orientale III).

Dass der Vokal der ersten Silbe in alter Zeit nicht elidiert wird, ist für die Hypothese der Anfangsbetonung günstig. Ob die musikalische Betonung noch heute besteht, weiss ich nicht; sie wird aber sehr lange bestanden haben und wird an der Elision eines engen Vokals der ersten Silbe im Kirgisischen und Kasanischen (Radloff p. 92, 124) Schuld sein. Dabei ist es chronologisch sehr beachtenswert, dass die sekundären engen Vokale des Kasanischen (*u ü ï* aus *o ö ä*) nicht elidiert werden.

Obgleich die Vokalharmonie in ihrem Anfang ein rein lautlicher Vorgang ist, können gewisse spätere Erweiterungen derselben sehr gut Analogiebildungen sein; denn nach ihrer Vollziehung musste die Vokalharmonie eine grammatische Rolle bekommen: sie wurde ein Zeichen der grammatischen Zusammengehörigkeit. In osm *göz-lär-dä*, *kuš-lar-da* kann die Vokalharmonie als Kongruenzmittel aufgefasst werden ganz wie die Genusflexion des lateinischen *mea bona domina*, *meus bonus dominus*. Wenn nun ein ursprünglich selbständiges Wort zum Affix herabsank, musste das Sprachgefühl Kongruenz verlangen. Orkh. *koį-täg* „wie Schafe“ verhält sich zu *an-dag* „wie dieser; solcher“ wie gr. fem. ἔρημος zu dem späteren ἐρήμη. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass eine Anzahl von Affixen nur auf analogischem Wege an der Vokalharmonie teilhaft geworden ist. Weshalb noch in den Orkhoninschriften ein paar Affixe von der Vokalharmonie nicht beeinflusst sind (*-i* poss. Pron. 3. Sing., z. B. Acc. *ak-in*; *kon-a-jin* 1. Sing. Imper.), ist nicht klar. Die etwaige Länge des Vokals erklärt die Sache kaum, da andere Affixe mit langen Vokalen der Harmonie unterworfen sind (*-la-*, *-lä-* Verbalaffix). Sollten die unbeeinflussten Affixe etwa betont gewesen sein? [Die rein grammatische Rolle der Vokalharmonie ist z. B. im Tarantschi-Dialekt ganz klar, wo ein *e* mit den hinteren Vokalen gleich steht; ähnlich liegt die Sache bei dem kir. ï G. p. 27; ob

das zweite *ä* des kasanischen *jäjäü* „pedester" G. p. 27, *järäš* G. p. 68, der Affixvokal des alt. *īdi* „schickte" p. 28 oder des jak. *ïbïä*- p. 41 auf Analogiebildung oder Lautentwicklung beruht, ist schwer zu entscheiden.]

Die schematische, nicht-geschichtliche Art der Darstellung zeigt sich bei G. schon darin, dass er das Tschuwaschische in Bezug auf die Vokalharmonie auf eine Linie mit den übrigen Dialekten stellt; in Bezug auf das Schema trifft dies zu, geschichtlich aber nicht. Denn man kann gewiss nicht annehmen, dass die Vokalharmonie jünger als die Vokalverschiebungen des Tschuwaschischen wäre. War sie aber älter, so musste z. B. osm. *äšik* im Tschuwaschischen zunächst zu **alĕk* werden; dies ist dann, nicht durch Analogiebildung sondern durch eine neue lautgesetzliche Vokalharmonie, zu *alĕk* geworden. Es wäre erwünscht gewesen, dass G. die Angaben Aschmarin's über Ausnahmen von der tschuwaschischen Vokalharmonie sprachgeschichtlich beleuchtet hätte; erst wenn dies geschehen ist, wird man ein Urteil darüber haben können, ob das tschuw. *-ĕ*, *-ï* (Poss. Pron. 3. Sing.) direkt auf orkh. *ï* zurückgeht, oder ob dazwischen ein vokalharmonisches *-y*: *-ï* liegen kann. Die Modifikation des vorhergehenden Konsonanten (*ut* „Pferd", *uʒ-ĕ* „sein Pferd") beweist nichts; sie steht mit *čĕrnä* osm. *tyrnak* auf einer Stufe, vgl. das Präteritum 3. Sing. *pul-ʒĕ* orkh. *bol-dy* (nicht etwa *-di*). Damit leugne ich nicht, dass die Formulierung des Lautgesetzes, worauf *uʒ-ĕ*, *pul-ʒĕ* beruht, schwierig sein kann.

Bei der Darstellung der jüngeren Vokalharmonie, der Rundungsharmonie, vermisse ich bei Grønbech ein übersichtliches Schema. Alle seine Angaben können im folgenden Schema zusammengefasst werden:

	Osm.	Jak.	Kir.	Alt.	Kas.	Tschuw.
o	— +	(+) +	— +	+ —	— —	— —
u	— +	— +	— +	— +	(+) +	— (+)
ö	— +	(+) +	+ +	+ +	— —	— —
ü	— +	— +	+ +	(+) (+)	(+) +	— (+)

Dies Schema zeigt uns für jeden einzelnen Dialekt, ob die urtürkischen gerundeten Vokale *o u ö ü* (n i c h t einzelsprachliches *o u ö ü*) einen folgenden weiten oder engen Vokal umfärben oder nicht. — bedeutet „nein", + „ja", (+) ein „Ja" mit Vorbehalt oder Ausnahmen (worüber man im einzelnen Grønbech's Darstellung befragen mag). Im Kasanischen bezeichnet (+), dass die Rundung der weiten Vokale nach urtürk. *u ü* (kas. *o ö*) nur sehr schwach ist. Im Jakutischen bezeichnet (+), dass die Rundung zwar in der Regel nach *o* und *ö* eintritt, dass sie aber dort ausbleibt, wo das Jakutische ein *uo üö* entwickelt hat. *uo* und *üö* sind aus *ō*

und ō entstanden, wobei die Länge oft auf Kontraktion (*uol* „Sohn“ orkh. *ogul*) beruht. Die Rundungsharmonie ist also jünger als der Schwund eines intervokalischen *b g* im Jakutischen. Ein einziger Blick auf das Schema zeigt uns die folgenden Gesetze: 1) Die engen Vokale werden am leichtesten gerundet (Osm., Jak., Kir., Kas., Tschuw.). 2) Die vorderen Vokale werden leichter gerundet als die hinteren (Kir., Alt.). 3) Ein weiter Vokal wird am leichtesten von einem weiten, ein enger Vokal am leichtesten von einem engen Vokal beeinflusst (Alt.). 4) Die weiten Vokale haben eine grössere umfärbende Kraft als die engen (Jak., Alt.). Mit der letzten Regel stimmt Tschuw. und Kas. nur, wenn man annimmt, dass die Rundungsharmonie jünger als die Vokalverschiebung ist, wodurch *u* zu *o* (*ö*), *o* dagegen zu *u* geworden ist. So gewinnen wir einen weiteren chronologischen Haltepunkt.

Bisweilen hat nun aber eine regressive Umfärbung stattgefunden: jak. *xomus*, taranči *komuš* „Schilf“, osm. *kamyš* aus **kamuš*. Über diesen Vorgang drückt sich G. p. 24 recht unklar aus. Der Leser hat den Eindruck, als ob die Vokale der ersten und zweiten Silbe einen blutigen Kampf geführt hätten, wobei bald der erste, bald der zweite den Sieg davongetragen hätte. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn man sieht, dass G. in anderem Zusammenhang von „Doppelmöglichkeiten“ (§§ 67, 128), zufällige Rundung eines Vokals (§ 68) u. s. w. spricht. Aber diese überhaupt wenig heilsamen Grundsätze sind hier nicht am Platze. Denn die regressive Rundung ist anderer Art als die progressive; tar. *komuš* muss nämlich mit tar. *eγir* „schwer“ osm. *aγyr* (G. p. 27) parallel sein. Der letztere Fall trägt aber alle Kennzeichen des Umlautes: die Konsonanten sind Vermittler der Umfärbung und haben daher auch die Macht, die Umfärbung zu verhindern: *aldim* „ich nahm“, *elip* „nehmend“, vgl. althochdeutsch *waltit* „er herrscht“ neben *melit* „er mahlt“. Ferner ist das nach der Umfärbung zunächst zu erwartende *ä* durch fortgesetzte Wirkung des mouillierten Konsonanten zu *e* geworden, während das ursprüngliche *ä* als *ä* geblieben ist. Genau ebenso war im Althochdeutschen das durch Umlaut aus *a* entstandene *e* geschlossen, das ursprüngliche *e* dagegen offen. Ist aber *eγir* durch Umlaut entstanden, so ist das Gleiche für *komuš* jak. *xomus* anzunehmen. Da nun nach G.'s richtiger Deutung auch jak. *uos* „Mund“ (osm. *aγyz* urtürk. **aguz*) durch Umlaut (also aus **oguz*) zu erklären ist, so ist der *u*-Umlaut älter als der Schwund des intervokalischen *g b* im Jakutischen und somit viel älter als die Rundungsharmonie. (Jak. *sürbä* „zwanzig“ erklärt G. aus **jigürmä* und hält es für möglich, dass in den Orkhoninschriften *jigürmi* zu lesen wäre; da aber Prof. Vilh. Thomsen eine derartige Lesung als ganz unwahrscheinlich und nur *jigirmi* als wahrscheinlich betrachtet, so muss die jakutische Form vorläufig als unerklärt bei Seite bleiben). — Die regressive Richtung des Umlauts spricht am ehesten für Anfangsbetonung.

Jünger als die Rundungsharmonie ist das Entrundungsgesetz, das von G. p. 17 als eine Analogiebildung betrachtet wird. Für das Osmanische trifft dies jedenfalls zu; sonst könnte man Reste des älteren Zustandes wie *altun* „Gold" (G. p. 24), *ilärü* „vorwärts" (G. p. 19) nicht finden. In anderen Dialekten (z. B. Altaisch) scheint das Gesetz keine Ausnahmen zu haben; hier könnte die Entrundungsharmonie daher sehr gut auf einem Lautgesetz beruhen. Dies ist bei der Beurteilung der ein *g* enthaltenden Affixe zu erwägen; wenn man z. B. in den Orkhoninschriften *ärkli* und *ärklig* „tapfer" neben einander findet, so mag man zwar mit G. p. 22 die beiden als etymologisch verschieden auffassen, aber trotzdem kann das letztere Affix nur *-lig*, nicht *-lüg* gelautet haben; denn nur bei lautlicher Ähnlichkeit war eine Vermischung möglich; alt. *jär-lü* u. s. w. kann dagegen nichts beweisen; denn da aller Wahrscheinlichkeit nach ein ursprüngliches **jär-lüg* durch das Entrundungsgesetz zu **jär-lig* hätte werden müssen, so ist die Rundung des altaischen Wortes unter allen Umständen sekundär und von dem *g* bewirkt. Ein solches sekundär gerundetes Affix hat im Altaischen bisweilen Umlaut bewirkt (*jolū* „warm" koib. *čylyg*, *ölü* orkh. *älig* G. p. 22). Dieser Umlaut ist sehr viel jünger als der im Jakutischen, Tarantschi, Tschuwaschischen erscheinende *u*-Umlaut (tar. *komuš* jak. *xomus* tschuw. *xŏmŏl* G. p. 25), welcher im Altaischen nicht vorzukommen scheint (alt. *kamyš*).

Von den **tschuwaschischen Vokalverschiebungen** hat Grønbech ausführlich und trefflich gehandelt. Er hat es aber nicht versucht, die Einzelheiten unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen. Man kann sagen, dass die weiten vorderen Vokale zu hinteren Vokalen geworden sind (*ä ö* > *a o*), der enge, nicht gerundete hintere Vokal zu einem Vokal der Vorderzunge (*y* > *i*, *ĕ*) geworden ist. Beide Vorgänge sind phonetisch ausserordentlich leicht verständlich. Den Grund, weshalb das urtürkische *u* nicht vorwärts verschoben wurde, könnte man in seiner Lippenrundung suchen. Indessen ist, wie man aus Grønbech's Darstellung p. 72 f. ersehen kann, auch ein *u*, ja sogar ein *o* bisweilen vorwärts verschoben worden. Einiges, was G. unter diesem Gesichtspunkte anführt, glaube ich allerdings anders auffassen zu müssen; ich stimme ihm aber durchaus darin bei, dass es sich immer um einen langen Vokal, und zwar einen sekundären langen Vokal handelt. An der Länge des Vokals scheint in einigen Wörtern ein *b* Schuld zu sein: *śüγä* osm. *jufka* „dünn"; in *pür-* orkh. *bujur-* beruht die Länge auf dem *j*; ob sie in irgend einem sicheren Falle auf einem *g* beruht (etwa in *törnä*, anatri *tŏrna* „Kranich"), ist mir zweifelhaft; in *pözö* „Schenkel" ist zwar ein Guttural im Spiele, aber die Entwickelung ist hier ganz eigenartig (vgl. unten) und erlaubt keinen Schluss auf andere Fälle. Wenn demgemäss ein *ū* zu *ü* geworden ist, so kann das Unterbleiben der Verschiebung des urtürkischen *u*

demgegenüber nicht auf der Rundung beruhen, sondern muss daraus zu erklären sein, dass das urtürkische *u* zur Zeit der Verschiebung des sekundären *ū* nicht mehr ein enger Vokal, sondern schon ein *ŏ* war. Wenn ferner die Verschiebung des *ū* mit der Verschiebung des *y* gleichzeitig war (was keine sichere, wohl aber eine naheliegende Annahme ist), so gewinnen wir die folgende chronologische Anordnung der tschuwaschischen Vokalverschiebungen: 1) *u ü i* wird zu *ŏ ö ĕ*; *y* und *ū* bleiben von dieser Bewegung unberührt. Hierin stimmt das Tschuwaschische ganz und gar mit dem Kasanischen überein. 2) Die weiten Vokale werden nach hinten, die engen nach vorn verschoben; die Vokale der Zwischenstufe (*ŏ ö ĕ*) bleiben unverändert. Über zwei Klassen von Ausnahmen von dieser Verschiebung ist es sehr schwer sich Klarheit zu verschaffen. Es ist aber ganz evident, dass eine Reihe von Wörtern ein unverschobenes *ä*, eine andere Reihe ein unverschobenes *ö* aufweisen: *tiw-* „anrühren" orkh. *täg-*, *śilγä* „Mähne" osm. *jälä*, *pilĕk* „fünf" osm. *bäš*, *śiččĕ* „sieben" osm. *jädi*, *śi-* „essen" osm. *jä-*, *ilt-* „hören" orkh. *äsid-*, *kil-* „kommen" osm. *gäl-*, *śilĕm* „Leim" alt. *jälim*, *śilĕ* „Euter" kir. *ʒelin*, *śil* „Wind" osm. *jäl*, *tir*, *tirĕ* „Haut" osm. *däri*, *śĕnĕ* „neu" osm. *jäni*, *jĕgĕr* „Zwilling" osm. *äkiz* (vgl. *ikkĕ* „zwei" alt. *äkki*), *te-* „sagen" osm. *dä-*. Diese Beispiele (G. p. 45, 102—108) zeigen, dass ein ursprüngliches *t* vor dem unverschobenen *ä* nicht die Modifikation gelitten hat, welche vor einem ursprünglichen *i* oder *y* eingetreten ist (*čĕrnä* osm. *tyrnak* „Kralle", *čĕrä* osm. *diz* „Knie"). Beispiele für ein nicht nach hinten verschobenes *ö* sind: *pĕwä* kir. *bögä* „Damm", *pürä* „Niere" osm. *böjräk*, *śüzä* osm. *sögüt söjüt* „Weide", *tĕw-* osm. *döv-* „schlagen", *tĕwä tĕwĕ* „Knoten" zu osm. *döj-* „binden", *vĕrän-* „lernen" osm. *öjrän-*, *vil-* „sterben" osm. *öl-* und andere Beispiele, wo *ö* im Anlaut stand (G. p. 65).

3) Das urtürkische *a* war mit dem aus *ä* entstandenen *a* nicht zusammengefallen, sondern hatte einen *å*-ähnlichen Klang (ich schreibe *å*). Nach den unter 2) erwähnten Verschiebungen ist nun ein *å*, *o*, ein gebliebenes *ä* und ein gebliebenes *ö* in der ersten Silbe des Wortes zu *u i ü* geworden (ähnlich wie im Kasanischen). Es ist sonderbar, dass dieser Wandel nicht zum Zusammenfall eines urtürk. *o ö ä* mit dem urtürk. *u ü i* geführt hat. Ich bin daher geneigt, zwischen dem urtürkischen *o ö ä* und dem tschuwaschisch-kasanischen *u ü i* als Zwischenglied eine mehr oder weniger diphthongische Aussprache anzusetzen; zu dieser diphthongischen Aussprache neigte das reine *a* (im Tschuw. aus urtürk. *ä*, im Kas. aus urtürk. *a*) nicht; es blieb daher von der Bewegung unberührt. Vgl. Radloff p. 11 über die Aussprache des kirgisischen *e* (urtürk. *ä*). Für das Tschuwaschische ist im einzelnen noch Manches hinzuzufügen. Statt *u* (aus urtürk. *a o ö*) haben einige tschuwaschische Dialekte in der Regel *o*, aber in speciellen Fällen *u*, so namentlich wo ein *g* ausgefallen ist: *tu* „Berg" *tura* „auf dem Berg", *śux*, *śuk* neben

śïwëx „nahe“ orkh. *jaguk* (*śïwëx* aus *jaguk*, *śuk* aus **jagk-* vor vokalisch anlautendem Affix; daraus erklärt sich auch das *k* statt *x*, worüber Grønbech p. 65 zu vergleichen ist). Ein *b* in der gleichen Stellung war nach meiner Vermutung schon früher und in anderer Weise (vgl. *śüyä* = *jufka*, mit Dehnung) geschwunden; tschuw. *śurëm*, *śorëm* „Rücken“ jak. *saryn* kas. *jauryn* ist also regelmässig, wenn man ein **jabryn* als Grundform ansetzt; G. setzt p. 96 etwa **jagryn* an, weil seiner Ansicht nach kas. *-au-* auf *-ag-*, nicht auf *-ab-* weist, wovon ich ganz und gar nicht überzeugt bin. [Über die verwickelte Frage der scheinbaren Kontraktionen im Tschuwaschischen ist G. § 132 zu vergleichen.] Ein *u* in den *o*-Dialekten kommt aber auch sonst vor: *ut* „Pferd“, *xut* „Mal“, *tut* „Geschmack“, *śut-* „zünden“, *udë* „Heu“, *tuda* „Lippe“ (aber *sut-*, *sot-* „verkaufen“, *udë*, *odë* „Insel“ u. s. w., ohne dass der Grund des Unterschieds klar wäre; die Bemerkung von G. § 86 Schluss hilft nichts, vgl. über *udë*, *odë* § 89). Es muss auf einem zwischen 2) und 3) stattgefundenen Wandel beruhen, dass ein *o* in mehrsilbigen Wörtern zu *ŏ* geworden ist; für ein zu erwartendes *ŏ* erscheint aber (zum Teil) *u*, wenn *g* folgte: *ul* „Sohn“ orkh. *ogul*, *ogl-*; ausserdem in *xurt* „Wurm“, *śurt* „Haus“ (G. p. 29). 4) Nach den unter 1—3 geschilderten Vorgängen hat eine Delabialisierung der gerundeten Vokale stattgefunden, wofür die Bedingungen noch nicht gefunden sind: *pëx-* „betrachten“ G. p. 19, *tït-* „nehmen“ G. p. 29, *pïr* „Hals“, *ïrat-* „schmerzen“ G. p. 44; eine Reihe von Beispielen bei G. § 29 p. 29; *vĕ-* aus anlautendem *ü*, *ö* G. p. 64, 65; *ë*, *ĕ* vor *w* in *tëwën* „des Berges“, *pĕwä* „Damm“ u. s. w.

Mit den unter 1—4 angedeuteten, vielfach aber in den Einzelheiten nicht aufgeklärten Lautgesetzen ist die tschuwaschische Vokalentwickelung noch nicht erschöpft. Vielfach findet sich ein Schwanken zwischen *i* und *ĕ*, *ï* und *ë*, *ü* und *ö* wofür die Regeln noch nicht gefunden sind. Eine Reihe von mehr vereinzelten Rätseln ist bei G. gebührend hervorgehoben. Dass das magyar. *eke* „Pflug“ tschuwaschisches Lehnwort wäre (mit noch nicht verschobenem *ä*; G. p. 10, 11), glaube ich nicht.

Die Zischlaute im Tschuwaschischen. Das urtürkische *č* ist im Tschuwaschischen zu *ś* (intervokalisch *ź*) geworden. Das urtürkische *š* wäre nach G. p. 4 immer zu *l* geworden. Es gibt aber zahlreiche Ausnahmen, die G. nicht erklärt: *puś* „Kopf“ u. s. w. Wenn Grønbech bemerkt, dass die reflexiven Formen (*vŏrŏś* „sich schlagen“ u. s. w.) leichtverständlich seien, so glaubt er offenbar, dass der Wandel hier unterblieben ist, damit nicht ein Zusammenfall mit den passiven Formen auf *-l-* eintrete. Wo bleibt aber in diesem Falle die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze? Man kann aus allen Gebieten der Sprachgeschichte Beispiele dafür finden, dass die Lautgesetze einen Zusammenfall von Formen mit verschiedener Bedeutung und eine Destruktion des Flexionssystems bewirkt haben.

Der unbewusste und allmähliche Charakter des Lautwandels schliesst dagegen die Annahme aus, dass er direkt von der Bedeutung der Wörter abhängig sein könnte. Wenn aber *š* in einigen Fällen zu *l* wurde, in anderen nicht, so dass in der reflexiven Form ein *ś* und ein *l* wechselten, so wäre es durchaus verständlich, wenn die *ś*-Form analogisch verallgemeinert wurde, weil sie die deutlichste war. Ich glaube, dass nur das stimmhaft gewordene *š* (also *ž*) zu *l* geworden, das stimmlose *š* dagegen zu *ś* geworden ist. Der Wandel *ž* > *l* ist mit einem vielfach vorkommenden Wandel eines *ð* in *l* einigermaassen parallel. Ein solcher Wandel kommt im Albanesischen vor: nordalb. *ulε* „Weg“ = südalb. *uδε*. Derselbe Wandel kommt in den Bantusprachen vor (Meillet, Journal asiatique, Mai-Juni 1902 p. 564). Vielleicht befindet sich das dänische *ð* auf dem gleichen Wege; es wird nämlich fast regelmässig von Ausländern mit *l* verwechselt (Jespersen, Fonetik p. 247 hat diese Verwechslung bei Engländern, Franzosen, Deutschen, Holländern beobachtet; mein *ð* ist von einem Serben wiederholt als *l* aufgefasst worden). Meiner Ansicht nach wäre also im Tschuwaschischen lautgesetzlich etwa *puś* „Kopf“ Dat. **pula*, **čuś* „Stein“ Dat. *čula* zu erwarten. Es ist aber leicht verständlich, dass dieser Wechsel analogisch beseitigt worden ist, wobei bald *ś*, bald *l* vorgezogen worden ist. Es spricht nicht gegen meine Ansicht, dass *l* aus *š* in einigen Wörtern vor *t* vorkommt (*salt-* „lösen“ kir. *šeš-*, *ilt-* „hören“ osm. *išit-*, *alt-* „graben“ osm. *äš-*); denn in diesen Fällen braucht *š* nicht von allem Anfang an vor *t* gestanden zu haben. Das anlautende urtürk. *š* tritt im Tschuwaschischen als *ś* auf: *śa-kë* „dieser“ neben *ku*, *śa-wë* „jener“ neben *vël*, *śapla* „solcher“ neben *apla*, vgl. osm. *iš-bu š-ol š-imdi* neben *bu ol imdi*, jak. *subu söl* neben *bu* „dieser“ *ōl* „jener“.

Es ist im Tschuwaschischen ein neues *č* und ein neues *š* entstanden. Ein *t* oder *s* ist in der Zeit zwischen der zweiten und dritten Vokalverschiebung vor einem urtürkischen *i* oder *y* zunächst mouillirt geworden und hat sich dann in bekannter Weise weiter entwickelt. Aber der Parallelismus der beiden Laute hat bald aufgehört; und es lässt sich überhaupt sehr oft in den verschiedensten Sprachen beobachten, dass *č* und *š* sich nicht parallel entwickeln. Während z. B. im Serbischen und im Polnischen *č* und *š* sich genau entsprechen und beide ganz und gar nicht *i*-haltig sind (weshalb die serbischen Laute sehr *s*-artig klingen, s. Jespersen Fonetik p. 243, und ein grosser Teil der polnischen Dialekte geradezu *s*-Laute hat), besteht im Russischen ein Unterschied: *č* ist *i*-haltig, *š* nicht. Hierüber geben die gewöhnlichen Grammatiken ausreichenden Aufschluss (Ásbóth p. 9, v. Marnitz p. 6 u. s. w.); ich selbst habe den Unterschied seinerzeit in St. Petersburg deutlich beobachtet, beschränke mich aber auf die oben gegebene akustische Beschreibung, da mir die Sache physiologisch nicht ganz klar ist. Im Böhmischen glaube ich denselben Unterschied wie im Russischen

beobachtet zu haben. Ähnliches kommt auch innerhalb des Türkischen vor; während das Jakutische ein ähnliches Bild wie das Serbische und Polnische aufweist (urtürk. *č* und *š* haben sich parallel entwickelt und sind zu *s* geworden), stimmt das Kirgisische mit dem Russischen und Böhmischen: urtürk. *č* ist zu *š*, urtürk. *š* zu *s* geworden, was darauf deutet, dass *č* die *i*-haltige Aussprache länger bewahrt hat als *š*. Das Tschuwaschische hat das urtürkische *č* und *š* parallel behandelt; beide haben die *i*-haltige Aussprache bewahrt; aber das aus *t* und *s* entstandene tschuwaschische *č* und *š* hat sich verschieden entwickelt: *č* ist *i*-haltig, *š* nicht. Und wie man im Russischen nach *č* ein *i*, nach *š* aber ein *y* spricht, so spricht man im Tschuwaschischen nach *č* ein *ĕ*, *i*, nach *š* aber ein *ë*, *ĭ*: *čĕlyä* „Zunge" osm. *dil*, *šĕna* „Fliege" osm. *sinäk* (G. p. 32). *ë* ist also von dem *š* hervorgerufen, nicht, wie G. will, *š* von dem *ë*; vielleicht ist auch das *ë* von *ëš* „das Innere" von dem unregelmässigen *š* dieses Wortes hervorgerufen. *ĕ* nach *š* in *šĕwĕr* „spitz", *šĕwĕ* „flüssig" könnte auf Vermischung mit zusammengezogenen Formen beruhen (*šïw* „Wasser" ist von *šĕwĕ* beeinflusst); *-šĕ* poss. Pron. 3. Sing. hat sich nach *-ĕ* gerichtet; das *i* in *siwĕ* „kalt" und *sillä-* „schütteln" kann nicht älter sein als das *i* in *tir* „Haut" u. s. w., vgl. oben.

Es könnte noch die Frage aufgeworfen werden, in welcher Weise die sekundäre Modifikation eines urtürkischen *s* vor urtürk. *i*, *y*, die doch zunächst ein *ś* gewesen sein muss, sich zu *š* entwickeln konnte, ohne mit dem aus urtürk. *š* entstandenen *ś* zusammenzufallen. Diese Frage ist aber meiner Ansicht nach nicht gefährlich, da man nicht wissen kann, was für Zwischenglieder zwischen dem urtürkichen *š* (wo es nicht zu *l* geworden ist) und dem tschuw. *ś* gelegen haben; vielleicht könnte ein *č* als Zwischenglied anzusetzen sein.

G. hat p. 67 aus tschuw. *śüzä* „Weidenbaum" osm. *söjüt*, *sögüt* mit Recht gefolgert, dass *gt* im Tschuwaschischen *z* ergeben hat. Er vermutet, dass *t* zu *d*, *ð*, *z* geworden ist; das *g* hätte aber die Weiterentwickelung des *z* zu *r* verhindert. Diese letzte Annahme kann nicht richtig sein. In *pïr* osm. *boγaz* „Hals" ist ein *z* nach *g* zu *r* geworden; denn *pïr* lässt sich gewiss nur aus **bogz-* erklären (da ein *a* nicht elidiert wird, ist die Grundform des tschuw. Wortes vielleicht etwa **boguz*, was aus einem ursprünglichen **bogaz* unter dem Einfluss von **aguz* „Mund" umgebildet sein kann). Ich glaube vielmehr, dass die Entwickelung des ursprünglichen *gt* (*kt*) ähnlich wie im Slavischen gewesen ist. Im Slavischen ist bekanntlich aus einem idg. *gt kt* vor vorderen Vokalen ein einheitlicher Laut entstanden: serb. *ć* russ. *č* poln. und böhm. *c*. Im Tschuwaschischen wird man gleichfalls *c* (d. h. *ts*), und zwar ohne Rücksicht auf die vokalischen Umgebungen, erhalten haben. Wie das urtürkische *č* zu *ś*, so ist dies *c* zu *s* geworden, woraus intervokalisch *z*. Neben *śüzä* führt G. noch an: *pözö* „Schenkel, Fuss"

jak. *būt* osm. *bud*. Hier nehme ich ein ähnliche Erweiterung an wie in *čelγä* „Zunge" jak. *tyl*, *šilγä* „Mähne" jak. *siäl*; also **būtgak* (oder **būtkak*), woraus durch Metathese **būgtak* (= osm. *budak* *buγdak* „Zweig", das nach G. eine Ableitung von *bud* ist). Bei *pïzĕk* „gross" ujgur *büdük* glaube ich von einer umgelauteten Form **bödük* ausgehen zu müssen; vor vokalisch anlautendem Affixe hat man **bödk-* **bötk-* **bökt-* bekommen; das hier entstandene *z* ist dann auch in die zweisilbige Form eingeführt worden. Als tschuwaschische Lehnwörter fasst G. wohl mit Recht magy. *búza* „Weizen" (osm. *boγdaj*) und magy. *túzok* „Trappgans" (dschagatai *toγdak*). Die ganze Entwickelung ist sehr interessant, kann uns aber über den Ursprung des alten langen Vokales in jak. *būt* nichts lehren.

Schliesslich ist noch im Tschuwaschischen vor einem alten langen Vokal in einigen Fällen aus einem *t* ein *č* oder *š* entstanden: *čul* „Stein" jak. *tās*, *šĕl* „Zahn" jak. *tīs*. G. hat aber nicht erklärt, weshalb in dem einen Falle *č*, in dem anderen *š* entstanden ist. Eine Erklärung bietet sich leicht, wenn man an die von Baudouin de Courtenay in dem Journal des russischen Unterrichtsministeriums CCCXXXI (1900) p. 371 ff. behandelten Erscheinungen anknüpft. Die Mediae (und die Tenues aspiratae) werden erfahrungsgemäss oft zu Spiranten in Fällen, wo die (reinen) Tenues als Tenues oder als Affricatae bestehen bleiben: ngriech. *γ χ* neben *κ*, slav. *ž* (aus *ǯ*) neben *č*, russ. *z* aus älterem *dz* in *knjazь* „Fürst" u. s. w. neben gebliebenen *c* in *otec* „Vater" u. s. w. u. s. w. Ich erkläre also *š* in tschuw. *šĕl* aus älterem *ǯ* und vergleiche damit den stimmhaften Laut des osm. *diš* „Zahn" neben dem stimmlosen *t* in *taš* „Stein". Natürlich folgere ich daraus weiterhin, dass die Doppelheit *t* : *d* und *k* : *g*, wahrscheinlich auch *b* : *v* (*v* urspr. bilabial; älter eventuell *p* : *b*) im osmanischen Anlaut urtürkisch ist, und dass das Osmanische auf diesem Punkte altertümlicher als die Orkhoninschriften ist. Diese Ansicht lässt sich von zwei Seiten angreifen. Zunächst kann man darauf hinweisen, dass im Osmanischen bisweilen Formen mit *g* und *k* nebeneinander stehen: *göt* und *kötük* (*kütük*) G. p. 34. Meine Antwort ist, dass ich keineswegs glaube, dass das Osmanische den urtürkischen Anlaut ganz unverschoben bewahrt hat. Ich habe nichts dagegen, dass man das *p* von *piš-* „reifen, gekocht werden", *pyčak* neben *byčak* „Messer" durch Assimilation erklärt. Nur müssen die Bedingungen für diese Assimilation sehr speciell sein; *taš* „Stein", *dyš* „das Äussere", *gäǯä* „Nacht", *gäčär* „spaziert", *diš* „Zahn", *diz* „Knie" u. s. w. zeigen unwiderleglich, dass keine allgemeine Assimilation des Anlautes an einen folgenden Konsonanten stattgefunden hat. *tok* „satt" mag meinetwegen zu *doj-* „gesättigt werden" gehören. Eine allgemeine Verschiebung hat bei *k* und *g* vor hinteren Vokalen stattgefunden; denn hier kennt das Osmanische nur *k*. Das Tschuwaschische scheint hier einen Unterschied zu kennen: *jur* „Schnee",

jul- „bleiben", *jun* „Blut", *jin* „Scheide" osm. *kar kal- kan kyn* neben tschuw. *xur* „Gans" *xir xĕr* „Mädchen" osm. *kaz kyz.* Der Unterschied zwischen *j* und *x* lässt sich (da auf die Stimmhaftigkeit oder Stimmlosigkeit der heutigen Sprache wegen der zahlreichen im Türkischen stattgefundenen Verschiebungen nichts zu geben ist) auf einen Unterschied zwischen einem „*ich*-Laute" und einem „*ach*-Laute" zurückführen. *k* und *g* weisen oft nicht-parallele Verschiebungen der Artikulationsstelle auf, wobei aber die Richtung variiert. Meillet, Journal asiatique Mai-Juni 1902 p. 564, verweist auf das arabische ǯ aus ursemitischem *g* neben arab. *k* aus ursemit. *k* und führt dazu eine Parallele aus dem Neuarmenischen an. Übrigens hätte er sich auch auf das Altarmenische berufen können, wo gleichfalls ǯ mit *k* parallel ist: *ǯerm* „warm", *kin* „Frau" (Brugmann, Grundriss der vergl. Gramm. der idg. Sprachen I[2] p. 619 f.). Eine andere Richtung der Verschiebung zeigt das Böhmische (und Kleinrussische): ein aus *g* zunächst entstandenes *γ* ist hier nach hinten bis zur Stimmritze verschoben worden; das böhmische *h* in *Boha* ist kein *γ*, sondern ein stimmhaftes *h*; der entsprechende stimmlose Laut (*x*) ist dagegen unverschoben geblieben, z. B. im Nom. *Bůh* „Gott", wo *h* wie der deutsche *ach*-Laut klingt. Wenn man auf die von Radloff p. 121 aus dem Tarantschi angeführte Form *γaz* „Gans" irgend ein Gewicht legen darf, würde das tschuwaschische *x* auf *g*, das tschuwaschische *j* auf *k* zurückführen. Falls aber *γaz* sekundär wäre, wäre auch die umgekehrte Deutung möglich. — Man könnte sich aber auch gegen meine Anlautstheorie auf die osmanische Orthographie berufen, wo ein anlautendes *d* oft *t* geschrieben wird (z. B. *daγ* „Berg"). Man könnte daraus folgern, dass *d* erst nach der Fixierung der osmanischen Orthographie aus *t* entstanden wäre. Dies Argument wäre aber nur dann zwingend, wenn die osmanische Schriftsprache von den älteren türkischen Schriftsprachen (Dschagatai) unabhängig wäre. Wenn sie aber davon nicht unabhängig ist, so kann *daγ* sich zu dem geschriebenen *taγ* ebenso verhalten, wie z. B. das russische geschriebene *raz-* (kirchenslavisch, d. h. altbulgarisch) zu dem echt russischen *roz-*. (Alles, was gegen meine Theorie eingewendet werden kann, ist übrigens für G. § 140 noch verhängnisvoller.)

Die Behandlung des urtürkischen *b g d j* ist bei G. zwar vorzüglich, doch, wie ich glaube, noch keineswegs erschöpfend. Den Ausdruck G.'s p. 49, dass *äb ib öb üb* in gewissen Dialekten zu einem gerundeten Vokal mit einem nachgeschlagenen *j* geworden ist, dürfte wenig glücklich sein. Das *j* ist kein Nachschlag, sondern die direkte Fortsetzung des *b*. Die Entwickelung war *äu öu öü öi*. Auf ähnlichem Wege ist z. B. das urindogermanische *eu* (und *ou*) im Armenischen zu *oi* geworden; auf ähnlichem Wege ist in einigen dänischen Dialekten ein *öw* zu *öj* geworden (*löjt* neben dem *löwt* anderer Dialekte, in der Schriftsprache *løfte* „heben"). Vgl.

noch den kas. Diphthong *äü* kir. *eü öü* G. p. 21, kas. *jäjäü* aus orkh. *jadag* (also *au* > *äu* > *äü*). — Ferner lässt es sich meiner Ansicht nach nicht ableugnen, dass ein urtürk. *g* im Osmanischen neben einem gerundeten Vokal als *v* auftreten kann: *gögäẓ güväẓ* „Terrine" G. p. 49, *üväj* tarantschi *ögäj* „Stief-", *büvät* „vanne de moulin" neben *böjünlä-* „eindämmen" G. p. 43, *güvärẓin* „Taube" (von *gök* orkh. *kök* „blau" wie russ. *golubь* „Taube" neben *goluboj* „blau"; hier geht osm. *v* auf ein *g* zurück, das auf osmanischem Boden aus *k* entstanden ist) G. p. 91, *döv- döj-* „schlagen" kir. *tüj-* G. p. 108, *söv-* „schelten" kir. *sök-* jak. *üöx-* G. p. 115. Die Entwickelung der ursprünglichen Gruppe *-bg-* geht gewiss in den verschiedenen Dialekten nicht so sehr auseinander, wie G. annimmt; osm. *ay* „Gift", *ovala-* „zerreiben", *kovala-* „verfolgen" u. s. w. können zunächst auf *g* wie im Tarantschi (Kir. Kas.) weisen (G. p. 53). Wenn im Jakutischen und in den Norddialekten *b* auftritt (jak. *aba* „Gift" alt. *kubala-* „verfolgen"), so erkläre ich dies aus einer Metathese, wodurch *bg* zu *gb* geworden ist; *gb* ergab vielleicht in allen Dialekten *b* (vgl. G. p. 57 über osm. *öbük*). Ein *-bg-* könnte auch in osm. *syγa-* „retrousser" jak. *ibiä* G. p. 41 vorliegen. — Das osmanische *v* aus *g* neben einem gerundeten Vokal hat wohl zum Teil den Charakter eines Übergangslautes; in *güväj* „Schwiegersohn" G. p. 21, 43 steht *v* an der Stelle eines ursprünglichen *d* (falls nicht **küdägü* zu **kügädü* umgestellt worden ist). Zwischen zwei *u*-Lauten scheint aber statt *v* (aus *b*) *j* aufzutreten: osm. Gen. *sujun* „des Wassers" G. p. 47 (kaum Analogiebildung; aber zwischen *u* und *a* steht *v* im abgeleiteten Verbum *suvar-*), vgl. auch *juj-* neben *juv-* „waschen" G. p. 48. (Hat die osmanische Schreibung اويكه „Zorn" irgend eine lautgeschichliche Bedeutung? vgl. *jyjka-*, *jajka-* „waschen"). — Ein *v* neben einem gerundeten Vokale kann vielleicht sogar einem ursprünglichen *j* entsprechen; vgl. *duvak* neben *dujnak* „Huf" G. p. 84. So vielleicht auch in *güvä* „Motte" alt. *kuja* tar. *küä* (mit regelmässigem Schwund des *j* vgl. *küä* „Russ" G. p. 69, koib. *köjä*) und in *syvyk* „feucht" aus älterem **syvuk* **syjuk*, vgl. kas. *syjyk* kir. *sujuk* G. p. 48. Allerdings muss man dann wegen tschuw. *kĕwä šĕwĕ* annehmen, dass ein *j* unter Umständen im Tschuwaschischen als *w* auftreten kann. Aber diese Annahme scheint mir überhaupt unvermeidlich zu sein: *xĕw* osm. *kojun* „Busen" G. p. 74, *xĕwäl* „Sonne" kas. *kojaš*, jak. *kujas* (mit nasaliertem *j*); auch wohl in Lehnwörtern, wo *j* ein ursprüngliches *d* ist: *pĕw* „Gestalt", *pĕwä-* „färben", *sĕw-* „schinden" G. p. 74, 73. Die Regel ist sehr schwer zu formulieren; vgl. *mĕj* osm. *bojun* „Hals". Ob man dabei auf den Unterschied zwischen *j* und *į* in den Orkhoninschriften verweisen soll, ist mir sehr zweifelhaft. Radloff hat vermutet, dass *į* als ein Zeichen für *nj* (besser *ń* oder nasaliertes *j*) aufzufassen wäre; diese, wie mir scheint, sehr plausible Vermutung lehnt G. p. 77 aus mir unbegreiflichen Gründen ab; dabei hat er aber kein Recht sich auf

Vilh. Thomsen zu berufen, da dieser sich über Radloffs Vermutung im Druck nicht geäussert hat; falls ich seine Vorlesungen nicht missverstanden habe, dürfte er mit Radloff durchaus einig sein.

Wurzeletymologien und Wurzeldeterminative. Ich habe im vorhergehenden zu zeigen versucht, dass man vielfach das Material anders zurechtlegen kann, als es bei Grønbech geschehen ist. Dadurch wird seine Annahme von vorhistorischen Konsonantengruppen und einem geschwundenen vorhistorischen *b* oder *g* in sehr vielen Fällen überflüssig. Ich kann nicht umhin, es scharf zu rügen, dass G. nicht alle Wurzeletymologien vermieden hat; auf Wurzeletymologien kann man niemals die Lautgeschichte aufbauen. Meinetwegen mag man einen Zusammenhang von orkh. *kagan* „Fürst" und orkh. *katun* „Fürstin" vermuten; für die Lautlehre darf man aber daraus nichts folgern; denn der Zusammenhang ist nicht klarer als etwa vom Standpunkte des modernen Englisch der Zusammenhang zwischen *lord* und *lady*. Wie leicht man bei der Zerlegung der fertigen Wörter auf schlüpfrigen Boden kommt, hat G. p. 54 unfreiwillig bewiesen; er zerlegt nämlich das osmanische *ävläk* „Furche" ohne zu bedenken, dass dies aus neugriech. *αὐλάκι* (altgr. *αὖλαξ*) entlehnt ist; vgl. G. Meyer, Sitzungsberichte d. Wiener Ak. 128 p. 58 (die lautliche Entwickelung ist wie in *fänär* ngr. *φανάρι*, *süngär* ngr. *σφουγγάρι*). Sonderbar sind auch G.'s Ansichten über orkh *jagy* „Feind" p. 90; es soll mit osm. *jaj* „Bogen" und *jad* „Waffe" verwandt sein. Er zerlegt *ja-gy*, *ja-j*, *ja-d* und leitet *ja-* aus älterem **jab-* her (dies hat er zwar nicht ausgesprochen; aber bei seiner Gewohnheit, seine Ansichten nur anzudeuten, muss er sich gefallen lassen, dass man seine Worte eventuell verdeutlicht; ein *ja-* als Wurzel würde er nach seinen Worten § 113 Anfang und § 152 erster Absatz, Schluss, offenbar nicht anerkennen). Dies **jab-* soll im jak. *sā* „Bogen, Flinte" und osm. *jav* „Feind" vorliegen, während es mir unklar ist, was er eigentlich mit alt. *ja* „Bogen" machen will. Ich halte dagegen alt. *ja*, jak. *sā* und osm. *jaj* für identisch; die Form ohne *-j* dürfte die ältere sein (ebenso wie orkh. *kü* „Gerücht, Leumund" älter ist als die meiner Ansicht nach auf **küj* zurückgehenden Formen kir. *küj*, koib. *kög*, tschuw. *kĕwĕ*; dass das koib. *-g* nicht auf natürlicher Sprachentwickelung beruhe, hat G. keineswegs bewiesen; auch *jigläk* „Beere" in den Norddialekten, G. p. 47, kann ganz in der Ordnung sein; die Grundform war **jidläk*, ein Wandel eines *dl* in *gl* ist aber in vielen Sprachen vorhanden: litauisch *ăglė* „Tanne" böhm. *jedle*). Die Rolle, welche *j* in der türkischen Flexion spielt, erklärt ausreichend ein *jaj* aus älterem **jā* (und **küj* aus älterem *kü*). Ferner muss osm. *jav* mit orkh. *jagy* ganz oder nahezu identisch sein. Schlimmsten Falles könnte man eine Entlehnung des osmanischen Wortes aus einem anderen türkischen Dialekt annehmen. Mit *ja*, *jaj* hat es gewiss nichts zu thun; die Bezeichnung des Feindes als „Bewaffneter"

wäre sonderbar. Eher könnte man eine ältere Bedeutung „fremd" annehmen (vgl. lat. *hostis* = d. *Gast*): die Bedeutung „fremd" könnte wiederum auf eine ältere Bedeutung „Nachbar" zurückgehen; eine derartige Entwickelung liegt im Irischen vor, vgl. meine Erörterungen bei Finck, Die Araner Mundart II p. 281f., und Zimmer, Deutsche Litteraturzeitung 1900, 1253—54; auch im Albanesischen kann *fkińε* (Lehnwort aus lat. *vicinia*) „die Fremde" bedeuten; vgl. auch Spiegel, Altpers. Keilinschr. p. 97 unten. Ich stelle daher *jagy* „Feind" zu orkh. *jagru*, *jaguk* „nahe". — Die häufige Annahme von Wurzeldeterminativen bei G. kann ich gleichfalls nicht billigen. Andere Erklärungen scheinen mir überall näher zu liegen. G. sieht z. B. in osm. *göz* „Auge" tschuw. *kuś* „Auge" und osm. *gör-* „sehen" drei verschiedene Bildungen aus einer unbekannten Wurzel; er zerlegt also *gö-z ku-ś gö-r*. *kuś* neben *göz* erkläre ich viel lieber daraus, dass die Bezeichnungen von Körperteilen sich gegenseitig beeinflusst haben, vgl. die unregelmässige Entwickelung von kir. *üs* alt. *üš* „Handfläche" (osm. *avuǯ*; die Erklärung bei G. p. 47, vgl. p. 49 § 59 letzter Absatz, lehne ich ab). Das Wort für „Auge" hat sich im Tschuwaschischen offenbar mit einem anderen Worte (osm. *kaš* „Augenbraue") vermischt. Und wenn man *göz* mit *gör-* kombinieren will, genügt es vollkommen, das letztere Wort zu zerlegen; *z* könnte vor *r* geschwunden sein, vgl. Vilh. Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon p. 32 über die Verbalendung *-syrat-*, und vgl. kir. *kökräk* „Brust", das mit einem ähnlichen Affixe wie in kir. *büjrük* osm. *böjräk* „Niere" aus einem dem osm. *göks* tschuw. *kögör* entsprechenden Worte gebildet ist (das tschuw. *r* identifiziere ich mit dem osm. *s*; also urtürk. *z*, das sich im Osmanischen an das *k* assimiliert hat). — p. 115 glaubt G. das osmanische *söjlä-* „sprechen" (orkh. *sözlä-š-*) von *söz* „Wort, Rede" trennen zu müssen; er zerlegt also *sö-z sö-j-lä-*. Einfacher ist es doch, einen Übergang von *-zl-* in *-jl-* zu konstatieren, wogegen nichts spricht; osm. *öjlä* „Mittag" neben *öz* „Mitte, Mark" ist, wie Dr. Johannes Østrup mündlich hervorgehoben hat, ein starker Beweis dafür (ein koibalisches Substantiv *sō̈* kann dagegen nicht sprechen, da es von dem Verbum beeinflusst sein kann). Schlimmsten Falles könnte man bei *söjlä-* Einfluss von *äjlä-* „machen" annehmen. Dass Reduplikationen wie osm. *bom boš*, *büs bütün* (G. p. 115) für die Berechtigung von G.'s Zerlegungen sprechen sollten, kann ich ebensowenig wie Dr. Østrup zugeben (vgl. gr. ποιπνύω, τονθορύζω).

Anlautsgesetze im Tschuwaschischen und den anderen türkischen Dialekten. Es ist keineswegs selten, dass ein türkisches Wort in den verschiedenen Dialekten teils mit anlautendem Vokal, teils mit *j* + Vokal anfängt: orkh. *ygač* „Baum" ujgur. *jyγač* G. p. 75; alt. *üγön* „Zügel" kir. *ǯügön*; hierher vielleicht ujgur. *abyt-* „trösten" kas. *jyuat-*. Eine Regel für die Stellung der einzelnen

Dialekte diesem *j* gegenüber scheint es mir unmöglich zu finden; jeder Dialekt erscheint bald auf der einen, bald auf der anderen Seite. Höchstens könnte es scheinen, dass ein derartiges *j* nicht im Jakutischen (als *s*) oder Tschuwaschischen (als *ś*) auftritt. Aber auch diese Begrenzung wäre aufzugeben, wenn orkh. *adak* „Fuss" und *jadag* „pedester" (mit verschiedenen Affixen) miteinander zu kombinieren wären. [Die Kombination von orkh. *iki* „zwei" und *jigirmi* „zwanzig" kann man zwar vortragen, ohne in dem Grade alle Thatsachen der türkischen Sprachgeschichte auf den Kopf zu stellen, wie es Halévy, Mém. Soc. Lingu. XI 79 gethan hat; es ist aber zu bedenken, dass fast kein Laut stimmt; die erste Silbe in *iki* schwankt in den Dialekten zwischen *ä* und *i*; in *jigirmi* haben wir dagegen ein unzweifelhaft reines *i*; das eine Wort hat urtürk. *k*, das andere urtürk. *g*.] Ich halte es unter allen Umständen für sicher, dass das schwankende *j* im Anlaut einen ähnlichen Ursprung hat, wie das unursprüngliche *j* und *v* im Anlaut baltisch-slavischer Wörter, d. h. es ist ein Hiatus-Einschub. Wenn man *adak* : *jadag* hierherrechnet, reicht dieser Einschub in die urtürkische Zeit zurück; *üγön* und *ʒügön* wären urtürkische Alternationen (d. h. man hätte im Urtürkischen sowohl **ügän* wie **jügän* gehabt); wenn man dagegen *jadag* fern hält, kann das unursprüngliche *j* einzeldialektisch sein. Vgl. (?) osm. *jäsir* neben *äsir* „Gefangener" (arabisch). Im Slavischen hat der Wechsel zwischen anlautendem Vokal und anlautendem *j* oder *v* bisweilen dazu Anlass gegeben, dass ein ursprüngliches *j* oder *v* verloren gegangen ist (slav. *osa* lit. *vapsà* = lat. *vespa*); die Möglichkeit einer ähnlichen Entwickelung darf man apriori auch für das Türkische nicht ableugnen. Es wäre also denkbar, dass z. B. orkh. *jugla-* „weinen" älter sein könnte als das *ugla- ygla-* anderer Dialekte, und ich kann es daher nicht als sicher betrachten, dass das unursprüngliche *j* schon in der Sprache der Orkhoninschriften vorhanden ist. In dem osm. *vur-* „schlagen, legen" neben dem *ur-* anderer Dialekte (das auch von der osmanischen Orthographie vorausgesetzt wird) kann ich nichts anderes sehen als ein mit dem unursprünglichen *j* paralleles unursprüngliches *v*. Vgl. umgekehrt *ol-* statt **vol-* „sein, werden", *olta* neben *volta* „das Lavieren" ital. *volta*.

Wenn das schwankende *j* jung ist, so kann es mit dem tschuwaschischen *j* in *jïwĕś* „Baum", *jïwĕr* „schwer" u. s. w. identisch sein; auch ein entsprechendes *v* ist im Tschuwaschischen häufig: *vĕrän-* „lernen", *vŏrŏ* „Dieb" (mit spurlosem Schwunde des *g* vor *r*), *vŏrman* „Wald" osm. *orman*, *vïrĕs* „russisch" u. s. w. (G. p. 64f.). Aber G. hat richtig gesehen, dass dasjenige *j* oder *v*, das vor den ursprünglich langen Vokalen auftritt, anders zu erklären ist. Wegen *jur* „Schnee" jak. *xār*, *čul* „Stein" jak. *tās*, *kĕwak* „blau" jak. *küöx*, *tĕwar* „Salz" jak. *tūs* muss auch *jat* „Name" jak. *āt*, *var* „Mitte, Mark" jak. *üös* auf einem von der Stellung im Anlaut unabhängigen Gesetz beruhen. Es liegt am nächsten eine Diph-

thongierung der langen Vokale anzunehmen. *ā* ist zu *ya* geworden, woraus anlautend *ja-*, *ju-* u. s. w.; *tya-* und *xya* ergab (*ča-* >) *ču-*, (*ja-* >) *ju-*. Nach den übrigen Konsonanten ist das *j* spurlos geschwunden: *pur por* = jak. *bār* „ist da" u. s. w. Natürlich kann man bei dieser Auffassung nicht zugeben, dass jak. *ās* „weiss" tschuw. *jus jos* „Hermelin" aus **akas* entstanden wäre (was auch sonst gegen die Lautgesetze streiten würde): vielmehr beruht alt. *akas*, *ayas* auf analogischem Anschluss an *ak* „weiss" oder, was G. annehmen möchte, auf Komposition mit *ak*. Wo im Tschuwaschischen ein *v* vor einem urtürkischen *a* auftritt, kann es niemals auf alter Länge des Vokales beruhen, sondern muss immer ein späterer Hiatuseinschub sein; so in *vur* „Mund", mag man es aus **oγuz* oder aus **aγuz* erklären. *viś-* „hungern" ist daher wegen jak. *ās* eine Schwierigkeit für meine Theorie; man kann Vermischung mit einem kurzvokalischen Worte annehmen (etwa osm. *aš* jak. *as* „Speise, Nahrung"). Das lange *ǟ* hat gleichfalls *ja* ergeben; tschuw. *jal* „Dorf" wird wohl richtig von G. zu orkh. *il* „Volk, Reich" gestellt (zu kas. *auyl* u. s. w. kann es nach den Lautgesetzen nicht gehören). Ob *ǟ* nach Konsonanten eine Spur hinterlassen könnte, ist nicht ausgemacht; denn man muss von einer Diphthongierung *iä* ausgehen, und *j* könnte sehr gut vor *ä* schwinden, wo es vor *a* blieb (vgl. litauisch *svēczas* „Gast", aber Vokativ *svetè*, urspr. *-tios -tie*).

Auch *ȳ* muss in ähnlicher Weise diphthongiert worden sein, etwa zu *ïë*, woraus *ja*, *ji* : *jar-* „senden" jak. *ȳt-*; *jïn* „Scheide" jak. *kȳn* (Radloff p. 78 führt ein aderbedschanisches *kyγyn* an; daraus lassen sich aber die Formen der übrigen Dialekte nicht erklären; *kyγyn* muss also auf irgend einer Neuerung beruhen). Tschuw. *čar-* „zurückhalten" koib. *tys-* kir. *tyj-* könnte hierher gehören. Jak. *tȳn-* „atmen" gehört nicht, wie Radloff p. 78 annimmt, zu tschuw. *tëwën-* „schwer atmen"; dies letztere wird vielmehr mit Recht von G. zu kas. kir. *tyγyz* tschuw. *tëwër* „eng" gestellt.

Langes *ī* muss zu *ie* u. s. w. geworden sein; beweisend ist *šël* „Zahn". Dies Wort zeigt uns, dass die Diphthongierung der langen Vokale älter sein muss als die Affektion eines *t* oder *s* vor urtürk. *i*, *y*; denn bei dieser Affektion lässt sich kein Unterschied zwischen *t* und *d* beobachten: *čërä* „Knie" osm. *diz*. — Sichere Beispiele für die Diphthongierung eines *ā ǟ ȳ ī* finden sich nur in einsilbigen Stämmen; vielleicht ist daher *vïžë* „hungrig" ganz regelmässig (neben dem unregelmässigen *viś-* „hungern").

Die gerundeten langen Vokale *ō ū*, *ȫ ǖ* sind offenbar zunächst zu *uo* und *üö* diphthongiert worden; daraus anlautend *vun* „zehn", *vut* „Feuer", *vat* „Galle", *var* „Mark", *vör-* „werfen", *vëś* „Ende", *valeś-* „teilen" (also oft ein gleiches Resultat wie bei dem jüngeren *v*-Vorschlag). Im Inlaut ist *v* nach den allermeisten Konsonanten verloren gegangen; nur nach *t* und *k* ist es geblieben, hat aber

den Einschub eines *ë* hervorgerufen: *tëwar* „Salz" jak. *tūs*, *këwak* „blau" (*këwagarʒën* „Taube"), *këwar* osm. *köz* „glühende Kohlen", *këwaba* osm. *göbäk* „Nabel" (NB. zweisilbiger Stamm), *tëwattë* „vier" osm. *dört* (*dörd*). Dagegen kann *χëwar-* „hinterlassen" G. p. 74 unmöglich eine Nebenform zu *χor-* „legen" sein, was auch nicht nötig ist. Gegen meine Auffassung scheint *tul- tol-* „sich füllen" jak. *tuol-* osm. *dol-* und *köt-* „hüten", jak. *küt-* osm. *güd-* zu sprechen; man kann hier eventuell Entlehnung aus dem Kasanischen annehmen.

Da demgemäss das von G. beigebrachte vokalgeschichtliche Material sich ohne die Annahme eines geschwundenen Elementes bei den alten langen Vokalen zurechtlegen lässt, so möchte ich noch kurz die Frage erörtern, ob vielleicht andere Erscheinungen trotzdem eine solche Annahme verlangen. G. beruft sich p. 65 auf das *k* von tschuw. *śuk* „ist nicht" jak. *suoχ* orkh. *jok*, das er mit dem *k* von *śuk* „nahe" = *śïwëχ* (und *χuk* = *χïwëχ* „Spreu") vergleicht. Eine zweisilbige Form wird dadurch jedenfalls nicht bewiesen, da *śuk* „nahe" und *χuk* gewiss auf einsilbige Formen wie **jagk-* zurückgehen müssen. Vielleicht wäre es nicht ganz ausgeschlossen, dass *śuk* „ist nicht" von *śuk* „nahe" beeinflusst sein könnte; die Bedeutungen stehen sich nahe genug um volksetymologisch verknüpft werden zu können; bei osm. *jaz-* jak. *sys-* „nahe daran sein", kas. *jaz-* „verlieren" (osm. *jazyk* „Verlust") liegen dieselben Bedeutungen bei etymologischer Identität vor. Wenn man aber diese Vermutung ablehnt, kann man aus dem *k* von *śuk* „ist nicht" eigentlich nur etwa ein *kk*, also urtürk. **jōkk*, folgern. G. hat sich bisweilen auf die einzelsprachlichen doppelten Konsonanten berufen; er hat es aber unterlassen, zu untersuchen, ob man vielleicht schon für das Urtürkische Doppelkonsonanten (etwa z. B. in „sieben": alt. *jätti* jak. *sättä* tschuw. *śiččë* kas. *jide* osm. *jädi*) anzunehmen hat. Es wäre fast selbstverständlich, dass etwaige Doppelkonsonanten in den Orkhoninschriften nicht bezeichnet sein würden. Nimmt man ein urtürk. **jōkk* an, so könnte man eventuell *-kk* auf *-dk* zurückführen und mit G. p. 73 an ujg. *jod-* „zu Grunde richten", kas. *juj-* „verlieren" anknüpfen. Nach G. p. 63 § 82 Schluss würde das Osmanische für die ursprüngliche Zweisilbigkeit der langen Vokale sprechen; denn G. findet es nicht wahrscheinlich, dass die langen Vokale auf den folgenden Konsonanten wirken sollten. Ich sehe ganz davon ab, ob diese Behauptung dem Verf. nicht chronologische Schwierigkeiten bereiten wird. Mir ist die Annahme, dass eine lange Silbe dieselbe Wirkung wie zwei kurze Silben ausüben kann, keineswegs auffällig; vgl. lat. *facere capere jacere parere* u. s. w., aber *farcīre fulcīre haurīre sæpīre* (mit *-īre* nach langer Silbe) und *amicīre aperīre sepelīre* (mit *-īre* nach zwei kurzen Silben); ähnlich got. *nasjiþ* aber *-wardeiþ* und *mikileiþ* (Brugmann, Grundriss I² p. 253). Vilh. Thomsen hat gegen Grønbech lat. *quod* neben *quō* (aus *quōd*) angeführt, und

bei Jespersen, Fonetik p. 517, wird man Beispiele für eine Wechselwirkung zwischen Vokallänge und Stimmton des folgenden Konsonanten nachgewiesen finden. Aber es ist mir allerdings zweifelhaft, ob das zweite *d* von dem osm. *dört dörd-ünǯü* von der Vokallänge bewirkt ist; ich würde hier und in *kurd* „Wurm", *jurd* „Heimat" eventuell altes (urtürkisches) *rd* annehmen. Ich leugne nicht, dass die Erklärung des jakutischen Quantitätswechsels, welche G. § 123 als Konsequenz seiner Ansichten aufstellt, an und für sich sehr einfach und ansprechend sein würde; aber ohne Schwierigkeiten ist sie nicht; gerade in den Fällen, wo thatsächlich eine Media geschwunden ist, findet sich kein Quantitätswechsel (*uol* „Sohn", *uolan* „Bursche"; die beiden Fälle bei G. § 126 Schluss können Analogiebildungen sein). Und andere Erklärungen sind doch auch wenigstens denkbar; es könnte sich etwa um Accentverschiebungen handeln, welche die Brücke von der urtürkischen Anfangsbetonung zur jakutischen Endbetonung bildeten, und man könnte annehmen, dass die Verschiebung zunächst ausgeblieben wäre, wenn die erste Silbe sowohl von Natur wie durch Position lang war (und dass eine derartige Binnensilbe die Verschiebung eine Zeitlang aufgehalten hätte). Ich folgere also aus dem jakutischen Quantitätswechsel überhaupt nichts.

Urtürkische Alternationen. Ein geschwundener Konsonant hat nach G. in einigen Fällen eine Variation der Vokalqualität bewirkt. Ich finde bei ihm die folgenden Beispiele, die eine Spur des betreffenden Konsonanten zu enthalten scheinen könnten: tschuw. *śiwĕǯĕ* „scharf" jak. *sytÿ* koib. *čittig* osm. *iti* (*y* : *i*); tschuw. *ïwĕt-* „werfen" jak. *yt-* osm. *at-* (*y* : *a*); tschuw. *pÿdĕ* „Laus" jak. *byt* osm. *bit* (*y* : *i*); tarantschi *jail* „Mähne" alt. *jal* osm. *jälä* (*a* : *ä*); tschuw. *awĕt-* jak. *ät-* osm. *öt-* „singen, krähen". Aber diese Fälle können nichts erklären, bedürfen vielmehr selbst der Erklärung: *jail* kann jak. *aγys* osm. *säkiz* „acht" nicht erklären (und der Umstand, dass *säkiz* ein altes Kompositum sein könnte, was ich übrigens ganz ableugne, hilft nichts, weil man eben nur ein a l t e s Kompositum annehmen könnte); *pÿdĕ* kann jak. *yt* osm. *it* „Hund" nicht erklären, denn hier hat die tschuwaschische Form (*ǯïdĕ*) kein *ÿ*; *awĕt-* hilft zur Erklärung von osm. *üt* „Fleisch" tschuw. *üt* nichts. Bei *śiwĕǯĕ* dürfte die Sache übrigens ganz klar sein; ein ursprüngliches **jytyg* ist zu **jygyt* umgestellt worden; daraus mit dem Affix *-yg* **jygytyg* tschuw. *śiwĕǯĕ*. Bei *ïwĕt-* ist die Sache ebenso klar; denn dies Wort gehört, wie mich Vilh. Thomsen belehrt, zu orkh. *agyt-* „loslassen", „laisser échapper". Übrigens ist die Möglichkeit von Reduplikationen wie osm. *ap ak*, *tor top* (G. p. 115) auch beim Verbum zu beachten.

Manche Vokaldifferenzen, die bis jetzt unaufgeklärt sind, werden sich wohl mit der Zeit durch genauere Erforschung der Einzelsprachen aufklären. Es werden aber auch Fälle bleiben, die man

einfach als urtürkische Alternationen anzuführen haben wird. Solche Alternationen können sowohl in der ersten Silbe wie in den folgenden Silben auftreten (Ablativendung *-dan -dyn*; osm. Aorist *gidär bilir*). Die Alternationen können sich auf den Öffnungsgrad (osm. *al-* „nehmen" jak. *yl-*), auf die Artikulationsstelle (osm. *öküz* jak. *oγus*) und auf die Lippenrundung beziehen, auch wohl auf mehrere Eigenschaften der Vokale (Öffnungsgrad und Artikulationsstelle bei orkh. *otuz* „dreissig": *üč* „drei"; *t* : *č* wie in osm. *od* „Feuer": *oǯak* „Herd" G. p. 63). Der Grund der verschiedenen Alternationen wird sehr verschieden sein; in einigen Fällen scheint mir eine Art Metathese stattgefunden zu haben: orkh. *ygač* koib. *aγys* (und mit Ausgleichung osm. *aγaǯ* „Baum"); osm. *baγyr* „Leber" tschuw. *pĕwär* (aus **bygar*); osm. *tilki* „Fuchs" erkläre ich aus **tilkü* neben tarantschi *tülki*; osm. *kavur-* „rösten" stelle ich zu ujgur. *kubar-* (G. p. 86); osm. *bulud* „Wolke" aus **bulyt*, tschuw. *pölöt* mit Umlaut aus **bylut* (jak. *bylyt*); vgl. kir. kas. *tamyr* neben jak. *tymyr* „Ader" osm. *damar*; osm. *däjil* aus **dägül* „ist nicht" dschagatai *tügül*; auch vielleicht osm. *jyldyz* „Stern" aus **jylduz* und kir. *ǯolduz* aus **joldyz*; osm. *alyr* „nimmt" jak. *ylar*.

Schlussergebnis. Wer meine Ansichten teilt, wird die Sprache der Orkhoninschriften als nahezu urtürkisch bezeichnen müssen. Unter den übrigen Sprachen dürfte das Osmanische, wie auch G. annimmt, das altertümlichste Gepräge haben. Eine Berechtigung, dem Jakutischen und Tschuwaschischen eine Sonderstellung innerhalb des Sprachstammes zuzuschreiben, gibt es nicht; sie haben sich mehr verändert als die übrigen Dialekte und mögen daher meinetwegen als besondere türkische Sprachen (nicht türkische Dialekte) bezeichnet werden; aber sie weisen nicht auf eine andere Grundlage zurück, als die übrigen türkischen Dialekte. G. scheint dies in einem bestimmten Falle anzunehmen; p. 3 scheint er das jakutische Possessivpronomen *-ta*, *-a* als verschieden von der Grundlage der übrigen Dialekte *-si*, *-i* aufzufassen. Ob bei dem Vokal eine urtürkische Alternation anzunehmen ist, will ich nicht entscheiden; *a* tritt aber im Jakutischen in einer Reihe von Fällen mit einer solchen Regelmässigkeit auf (*alta* „6", *sättä* „7"), dass man fast ein einzelsprachliches, noch nicht aufgeklärtes Lautgesetz annehmen möchte. Was das *-t* von *-ta* betrifft, so nehme ich unbedingt an (und es freut mich, hierin die Zustimmung von Vilh. Thomsen zu haben), dass es auf einem sogar sehr jungen jakutischen Lautgesetze beruht, wofür man Beispiele bei Böhtlingk p. 84 (vgl. p. 211 über den Conditionalis und G. p. 107 über jak. *itir-*) findet. Allerdings scheint die vollständige Aufklärung dieses Lautgesetzes mit unseren jetzigen Mitteln nicht möglich zu sein; es muss zunächst mehr Material für die Kenntnis der jakutischen Sprache gesammelt werden. In dem tschuwaschischen *ĕ* kann ich gar nichts rätselhaftes sehen.

Das Jakutische und das Tschuwaschische haben in G.'s Hand der türkischen Lautgeschichte wesentliche Dienste geleistet. Trotzdem ist es aber ganz klar, dass sie im ganzen wenig altertümlich sind. Das Tschuwaschische ist zweifellos unter allen türkischen Sprachen die am meisten alterierte und unursprünglichste.

Gegen seine eigenen Grundsätze beruft sich G. p. 68 scheinbar auf mong. *dabusun* „Salz". Natürlich müssen einmal die Übereinstimmungen des Türkischen mit dem Mongolischen lautgeschichtlich ausführlich untersucht werden (ein vereinzelter Verweis hat keinen Wert). Sollten sich dabei Formen ergeben, die älter als die durch Sprachvergleichung erschlossenen urtürkischen Formen wären, so darf das uns nicht an unserer Methode irre machen; solche Formen wären nicht als urtürkisch, sondern als prätürkisch zu bezeichnen.

Ich habe mich in meiner Anzeige mehr damit beschäftigt, die von G. angeregten Probleme zu diskutieren, als mit der Hervorhebung aller Kleinigkeiten, die bei ihm eventuell zu korrigieren sind, die man aber getrost der Zeit überlassen kann. Ich halte es überhaupt für berechtigt, mehr die guten als die schwachen Seiten eines anzuzeigenden Werkes hervorzuheben; und ich beurteile den Wert eines Buches nicht so sehr nach seiner Unfehlbarkeit, wie nach seiner Fruchtbarkeit. Ich gestehe gern, dass ich nach dem von G. schon geleisteten auch künftig von ihm wertvolle Leistungen auf dem Gebiete der türkischen Sprachgeschichte erwarte. Übrigens habe ich im vorhergehenden keineswegs alles, was bei G. wertvoll ist, besprochen; vgl. z. B. seine in § 125 gegebene Erklärung des jakutischen Aorists *ilʒär* „führt".

Grønbech hält es p. 69 für möglich, dass das türkische Wort für „Gans" aus dem Indogermanischen entlehnt sein könnte (osm. *kaz* jak. *χās* tschuw. *χur*). Es giebt meiner Ansicht nach bei diesem Worte drei Möglichkeiten: Zufall, Entlehnung und Verwandtschaft. Auch mit dieser letzten Möglichkeit muss man rechnen. Sehr viele Sprachstämme in Asien sind zweifellos mit dem Indogermanischen verwandt; vielleicht gilt das für alle diejenigen Sprachen, die man als ural-altaisch bezeichnet hat. Ich möchte alle mit dem Indogermanischen verwandten Sprachstämme unter dem Namen „nostratische Sprachen" zusammenfassen. Die nostratischen Sprachen nehmen nicht nur in Europa und Asien einen sehr breiten Raum ein, sondern sie erstrecken sich auch bis nach Afrika hinein; denn die semitisch-chamitischen Sprachen sind meiner Ansicht nach zweifellos nostratisch. Bei dem Nachweis der Verwandtschaft der nostratischen Sprachen müssen nicht nur alle Wurzeletymologien und überhaupt alle etymologischen Spielereien fern bleiben, sondern man sollte sich überhaupt nicht bemühen, eine Masse von Stoff zu häufen. Man sollte sich vielmehr auf die rationelle Betrachtung einer Reihe von Pronomina, Negationen, zum Teil auch Zahlwörtern beschränken, welche sich durch mehrere Sprachstämme verfolgen

lassen (an das Indogermanische erinnert im Türkischen die Negation *-ma*, *-mä* und die mit *m* anlautenden Fragepartikeln, das fragende Pronomen *kim*, das Pronomen der ersten Person *män*, die Verbalendung der 1. Sing. *-m*, 1. Plur. *-myz*, *-miz* und die Endung *-jin* in der 1. Sing. des an den indogermanischen Konjunktiv sehr erinnernden „Optativ" [mit dem Optativaffix *-a-*, *-ä-*], das Pronomen der 2. Sing. *sän* [vgl. die idg. Verbalendung *-s*], die Kausativbildung mit *-tur-* [vgl. idg. *-tōr* nomen agentis; auch die indogermanischen Kausativa sehen aus als ob sie von nomina agentis des Typus φορός abgeleitet wären], die nomina actionis wie orkh. *käd-im* „Kleidung", einige Zahlwörter: orkh. *jiti* „7", *jitm-iš* „70" [mit *j* = idg. *s* wie urtürk. **jib-* „nähen", osm. *jyldyz* „Stern": indogermanisches Wort für „Sonne", *jat-* „liegen": idg. Wort für „sitzen"]; urtürk. *bǟš* „5" [mit *š* = idg. *-qᵘe*; vgl. osm. *piš-* „gekocht werden", idg. **peqᵘeti* „kocht"] u. s. w. u. s. w.). Ich widerstehe der Versuchung, ausführlicher auf diese ganze Frage einzugehen. Ich bemerke nur, dass es bei Untersuchungen über die eventuelle Verwandtschaft am vorsichtigsten ist, Wörter wie osm. *däri* „Haut", *kärt-* „hauen", *öküz* „Ochs", *tavar* (urtürk. **tabar*) „Rind", *apsak* „Pappel" (tschuw. *ëwës* „Aspe") als Entlehnungen zu betrachten, wenn man auch die Quelle der Entlehnung nicht genau präcisieren kann (*apsak*, *däri*, *kärt-*, osm. *gäv-* „kauen" und einige andere Wörter erinnern allerdings sehr an slavisches Sprachgut in vorslavischer Lautgestalt). Es giebt aber im Türkischen alte Lehnwörter, die das Gepräge einer ganz bestimmten Sprache, und zwar der armenischen Sprache, tragen; hierher gehört vor allem ein weit gewandertes Wort, osm. *äšäk* „Esel", vgl. Schrader, Reallexikon p. 206; denn das arm. *ēš* „Esel" ist ein altes indogermanisches Wort, vgl. Verf. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 38, 197. (Damit ist eine andere Thatsache nicht zu verwechseln, nämlich dass es im Osmanischen einige moderne Lehnwörter aus dem Armenischen giebt). Ich kann auf diese ganze Frage hier nicht eingehen, bemerke nur, dass ich es nicht als unmöglich betrachte, dass türk. *kaz* (*γaz*) aus dem Armenischen entlehnt sein könnte. Man müsste dann annehmen, dass das arm. *sag* „Gans" unter dem Einfluss von *jag* „pulcino, pollo" (alb. *zog*) aus **gas* umgebildet wäre; ein armenisches **gas* würde dem slavischen *gąsь* schön entsprechen. Da ich überhaupt bei einer ganzen Reihe von alttürkischen Wörtern Entlehnung aus dem Armenischen vermute, so halte ich auch orkh. *koį* „Schaf" für Lehnwort aus arm. *xoy* „Widder". Aus einer dem osmanischen *kojun* „Schaf" (vielleicht aus **kojin*) entsprechenden Form wäre dann das mongolische *xonin* entlehnt (und weiterhin dem Mandschuischen übermittelt).

Ein Beitrag zur Geschichte der persischen Gotteslehre.

Von

Oscar Braun.

In der Zeitschrift für armenische Philologie Bd. I S. 149 ff. veröffentlicht Gelzer unter dem Titel: „Eznik und die Entwicklung des persischen Religionssystems“ eine interessante Studie, worin er unter anderem die beiden armenischen Zeugnisse, das Ezniks, sowie das von Eliše überlieferte Glaubensbekenntnis des Mihr Narse dafür anführt, dass die zerwanitische Lehre eine Zeit lang während des fünften Jahrhunderts in Persien die herrschende war. Ich kann nun dafür auch ein syrisches Zeugnis anführen, das zeigt, dass auch unter Chosrau Anošarwan diese Lehre jedenfalls den Untergang des Mazdakismus überdauerte, welches Zeugnis um so mehr ins Gewicht fällt, als es höchstwahrscheinlich einem von der Mazdalehre zum Christentum bekehrten Manne angehört, dem Katholikos Mar Aba dem Grossen (reg. 540—552).

Die schon so viel erwähnte syrische Handschrift K VI 4 des Museo Borgiano enthält S. 577—592 einen Text, der folgende Überschrift trägt:

ܕܝܠܗ ܕܡܪܝ ܐܒܐ ܡܦܩܬܐ ܦܫܩܐ ܕܦ̈ܘܩܕܢܐ ܠܗܘ ܥܠ
ܐܢ̈ܫܐ ܕܫܘܬܦܘܬܐ ܕܙܘܘܓܐ ܘܥܠ ܡܟܘܪܐ ܕܢ̈ܫܐ.

„Kommentar des Mâr Abâ über die Bestimmungen bezüglich der ehelichen Verbindung und Heirat“. Darin findet sich S. 579 folgende polemische Stelle:

ܥܛܩ ܕܐܬܐܝܬ. ܦܘܪܣܢܗ ܘܦܘܪܣܢܗ ܕܐܚܪܢ ܕܐܢܫ ܠܐ ܬܠܝܐ.

. . . .

ܙܪܘܢܐ ܦܝܫܢܐ ܕܒܗ ܗܘܪܡܙܕ ܐܡܪܝܢ ܕܒܗܘܐ ܡܗܝܡܢܐ. ܥܠ ܕܐܝܬ
ܠܐܠܗܐ ܡܠܟܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܗ ܐܬܡܪ ܒܙܘܢܐ. ܐܦ ܗܘܐ ܐܠܗܘܬܐ ܗܘܬ:
ܡܢ ܕܠܐ ܝܬܝܪ ܠܐ ܡܬܡܪܟ: ܠܘܬܗܘܢ ܕܒܗܘܐ ܙܪܘܢܐ ܠܐ ܡܢܐ. ܘܐܦ
ܠܘܬ ܡܫܝܚܐ ܢܦܠ ܘܠܒܠܗܘܢ ܡܬܬܪܐ ܕܒܗ ܒܢܝܢܐ ܢܦܫܗܘܢ.

ܡܟܝܠ ܠܐܡܪܝܢ ܠܟ: ܡܢ ܗܘܢ ܘܐܡܪܘ ܘܫܠܡܘ ܘܒܢܝܘ ܕܙܪܕܘܫܬ: ܐܘ
ܕܡܫܠܡܢ ܐܘ ܕܡܟܘܡܪܐ ܗܘ ܗܘܝܢ ܒܟܬܒܐ: ܐܘ ܕܡܫܝܚܝܢ ܒܪ ܐܘܪܡܙܕ:
ܕܗܘܢ ܠܗܘܢ ܢܦܠ: ܗܢܘܢ ܕܡܫܒܚܝܢ ܠܗܘܢ ܐܝܟܢܐ. ܐܦ ܠܐ ܠܐܡܪܝܢ ܠܟ
ܐܝܬܝܟ ܡܢ ܕܠܗܘܢ: ܐܝܟ ܕܒܟܬܒܐ ܕܢܦܠ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܐܬܪܘܗܝ. ܐܦ
ܠܗ ܠܗܘܢ ܠܟܣܝܘ: ܗܠ ܡܟܠܢ ܡܬܚܫܒܐ: ܡܬܟܬܒܐ ܛܥܝܐ
ܕܟܠܗ ܟܠܐ ܙܪܥ ܡܢܗ ܟܕ ܩܠܐ ܡܬܩܪܝܐ ܙܪܥ ܠܡܫܡܫܘ. ܟܠ
ܐܢܫ ܐܟܐ ܕܐܟܬܒܘܗܝ ܐܡܪܝܢ ܡܩܪܒܐ: ܕܐܠܦ ܥܬܐ ܡܪܝܡ ܗܘܐ ܕܒܪܐ
٥٨٠ ܢܗܘܐ ܠܗ. ܘܡܛܠ ܕܐܫܬܘܬܗ ܠܐܡܗ. ܢܣܒ ܠܟ ܕܗܘܐ ܐܢܫ || ܐܡܪܗ
ܘܫܡܗ ܘܒܢܬܗ. ܘܡܢ ܗܘܐ ܒܒܪܬܗ ܕܐܡܪܗ ܘܐܒܘܗ ܕܫܡܗ. ܘܡܢ
ܗܘܐ ܐܢܬܬܐ ܕܫܡܗ ܐܘ ܐܡܐ ܐܘ ܐܚܐ ܕܐܡܪܗ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܠܗ ܠܗܘܢ
ܠܡܐܡܪ: ܟܠ ܗܠܝܢ: ܐܝܟܐ ܟܠ ܗܘܦܟܪܝ ܐܡܪܝܢ: ܡܢ ܐܝܟܐ ܕܩܘܢ ܐܝܢ
ܗܠܝܢ ܢܦܠ ܕܗܘܦܟܪܝ: ܟܕ ܠܐ ܡܕܝܢ ܘܠܐ ܡܢ ܐܟܘܬܗܘܢ: ܘܠܐ ܡܢ ܐܢܫ
ܐܝܢܐ ܐܡܪܝܢ ܕܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܘܐܝܟܐ ܟܕ ܡܕܡܟܐ ܕܕܐܝܟ ܗܠܝܢ: ܡܟܝܠ ܗܘܫܡ
ܕܒܠܒܗܘܢ ܢܗܘܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ. ܐܠܐ[1] ܗܘ ܕܢܣܒܐ ܘܠܐ ܡܬܬܫܡܫܢܐ: ܟܕ
ܐܝܟ ܕܡܬܢܟܦ ܘܡܬܬܢܝܚ ܡܬܚܙܐ: ܢܬܠܘܢ ܠܟ ܡܫܘܕܥܬܐ ܚܘܒܬܐ ܕܗܠܝܢ
ܕܗܘܦܟܪܝ: ܡܢ ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܠܗܘܢ ܫܘܠܛܢ ܐܡܬܘܗܝ ܘܐܚܘܬܗܘܢ
ܘܒܢܬܗܘܢ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܗܢܘܢ ܠܡܒܥܐ ܠܕܒܝܬܐ ܘܒܢܬܐ ܚܒܪܬܐ ܡܫܡܫܝܢ:
ܘܠܡܫܡܫܐ ܚܒܪܬܐ ܚܒܪܬܐ ܟܕ ܡܫܬܘܬܦܐ ܕܗܠܝܢ ܢܦܠ: ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܗܘܦܟܪܝ
ܕܩܢܘܡ ܡܬܩܪܝܢ ܐܝܟ ܕܡܬܐܡܪܢ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܠܗ ܠܗܘܢ ܠܟܣܝܘ:
ܐܝܟܐ ܟܠ ܗܘܦܟܪܝ ܢܦܠ: ܒܚܠܠ[2] ܘܚܒܪܬܐ ܕܒܢܬܐ ܕܗܘܢܝܐ: ܟܕ ܐܢܫ ܐܝܟ
ܗܠܝܢ ܛܥܝܐ ܐܢܫ ܠܡܫܠܐ. ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܛܠ: ܡܫܬܘܬܦ
ܘܒܪ ܩܢܘܡܗ ܐܝܬܘܗܝ ܡܛܠ. ܐܝܟ ܗܘܦܟܪܝ ܕܠܐ ܡܢ ܢܦܫܗ ܘܠܐ ܡܢ
ܟܠ ܕܐܬܬܐ ܕܐܝܟ ܘܐܚܘܗ ܘܒܢܬܗ ܕܡܢ ܩܢܘܡ ܐܒܘܗܝ: ܐܠܐ ܡܢ ܡܛܠ
ܡܟܠ ܫܡܫܐ ܕܗܘܐ ܡܫܬܘܬܦܐ ܠܒܢܬܐ ܕܐܡܐ ܘܫܡܐ ܘܒܪܬܐ: ܐܝܟܐ
ܠܐ ܐܢܫ ܘܡܟܡܐ ܟܢܝܢ ܠܗ:[3] ܕܟܠܗܘܢ ܕܢܟܣܝܢ ܗܠܝܢ ܢܦܠ ܟܠ ܗܘܦܟܪܝ
ܠܐܢܫ ܕܠܗܘܢ ܠܡܟܣܝܐ ܐܝܟ ܡܟܣܝܐ ܕܡܛܠ: ܘܠܐ ܕܐܠܗܐ ܚܒܪܬܐ.

„Die Scham deines Vaters und die Scham deiner Mutter sollst du nicht aufdecken (3 Mos. 18, 7).“

. . . .

1) Ergänze ܐܝܟ. 2) ܕܚܠܠ? 3) ܘܡܟܡܟܐ ܟܢܝܢ ܟܠ?

„Die Anhänger des Hormizd sagen, dass darin eine besondere Gerechtigkeit bestehe, wenn jemand seiner Mutter, Schwester oder Tochter ehelich naht. Wenn das aber so ist, so kann, wer diesen nicht naht, bei ihnen nicht gerecht sein, wenn er auch allen Magismus recitiert und alle menschlichen Tugenden vollbringt. Sie sollen uns also sagen, wer Mutter, Schwester oder Tochter war des Zardûšt, oder des Vištasp,[1]) oder des kinderprächtigen Ḳaikosrav, oder des Farruchân bar Arṭaban,[2]) die sie (zugleich) als Frauen hatten, sie, die bei ihnen als gerecht gelten. Wenn aber (das) nicht (der Fall ist), sollen sie uns Andere von den Ihrigen nennen, die durch die Ehe mit solchen Frauen gerechtfertigt wurden. Können sie aber solche nicht aufweisen, was reden sie dann Eitles und suchen eine schmutzige Sache, von der sich die ganze Natur abwendet, durch abgeschmackte Worte zu begründen? Von Zrvân, dem Vater ihrer Götter, sagen die Magier, er habe tausend Jahre Magie getrieben, damit ihm ein Sohn werde und um seiner Gerechtigkeit willen sei er erhört worden. Sie sollen uns zeigen Mutter, Schwester und Tochter dieses Zrvân, auch wer der Mann seiner Mutter und der Vater seiner Schwester gewesen, wer seine Frau oder Mutter, oder der Vater seiner Mutter war. Wenn sie aber von diesem nichts sagen können, wie sagen sie (dann) von Hormizd? Woher waren jene Frauen des Hormizd,[3]) da sie sagen, dass er nicht aus sich selbst, noch von seinem Vater, noch von einem Anderen geboren wurde?[4]) Ja wie war es möglich, dass durch eine solche Beiwohnung die (Himmels)lichter geschaffen wurden, wie sie sagen?[5]) Wenn aber das Ferne und Unglaubliche durch das Nahe und Sichtbare bestätigt wird, so sollen sie daraus, dass sie jetzt ihre Mütter, Schwestern und Töchter heiraten, ein sicheres Zeugnis für die Sache des Hormizd geben. Denn wenn diese durch die Ehe mit solchen Frauen Wunder und

1) Nach dem Yâtkâr-i-Zariran 48 war jedoch seine Gattin Hutaosa auch seine Schwester. Justi: Eran. Namenbuch 372.

2) So ist wohl zu lesen. Farruchân, Sohn des Parthers Artaban V, Vater der Mutter Šapur I. Justi a. a. O. S. 94. Gerade seine Erwähnung enthält jedenfalls eine boshafte Spitze gegen das Sasanidenhaus.

3) Zu ergänzen ist wohl ein Satz wie: deren eine zugleich seine Mutter gewesen wäre.

4) Vgl. Eznik, Ausg. Venedig 1826 S. 135; Übers. von Schmid S. 107: „Wenn er (Arhmn) aber den Leib durchbrach, so tötete er vielleicht auch die Mutter, was zu untersuchen nötig ist, ob sie doch wirklich eine Mutter hatten. Aber woher wäre es offenbar, dass eine Mutter existierte? zumal da sie ja sagen, dass ehevor irgend etwas war, weder Himmel noch Erde, Zrovan allein war, welcher grossen Spott verdiente, wenn er selbst der Vater wäre und selbst die Mutter“.

5) Vgl. Eznik S. 141: Die Schöpfung der Sonne durch Ormizd und Archmn „stellt ein gewisser Zradašt der Unsittlichkeit auf, dass, wenn aus mütterlicher und schwesterlicher Unzucht Sonne und Mond gemacht seien, (die Menschen) auf diese Ordnung schauend, denselben Abscheulichkeiten ohne Unterscheidung sich zuwendeten.“

eine neue Schöpfung zu bewirken und neues Wissen zu erwerben befähigt werden, so sind auch die alten (Thaten) des Hormizd glaubwürdig, so wie sie erzählt werden. Wenn sie aber (das) nicht beweisen können, wie sollen wir dann von Hormizd glauben, dass er durch solche unreine Ehe die Schöpfung der (Himmels)lichter in Kraft und Weisheit gewinnen konnte? Wer Satans Jünger ist, dessen Gefährte und Gesinnungsgenosse ist Satan. Wenn nun Hormizd nicht aus sich selbst, noch aus der Natur seiner Gottheit, seines Vaters oder seiner Ahnen, sondern von Satan die Lehre von dieser fremdartigen Verbindung mit Mutter, Schwester und Tochter erhielt, wie ist es dann nicht offenbar und ausgemacht vor aller Augen, dass Alle, die diese Frauen auf Hormizd, ihren Gott hin heiraten, Jünger und Diener Satans, nicht des wahren Gottes sind."

Wer ist nun jener Katholikos Mâr Abâ, der Verfasser dieses Werkes?

Wir kennen zwei Träger dieses Namens: Mâr Abâ I, regierte ± 540—552,[1]) und Mâr Abâ II, regierte ± 740—751. Von beiden werden Werke erwähnt, aber von keinem ein Werk über das Eherecht. Da in der HS. unser Text durch ܕܠܗ an einen Brief Mâr Abâ's II an die Scholastiker in Seleucia[2]) angeschlossen ist, möchte man auch hierfür dessen Autorschaft geltend machen. Allein zunächst ist die ganze Handschrift ein durchaus ungeordneter Sammelband. So folgen unmittelbar auf Mâr Abâ Īšô'yahb von Gedâlâ (628—644), Atticus von Constantinopel und Andreas von Samosata. Dieser äussere Anschluss kann also leicht durch die Unachtsamkeit eines durch die Namensgleichheit getäuschten Schreibers verursacht sein. Für Mâr Abâ I als Verfasser spricht dagegen, dass er, anscheinend von Beiden allein, auch kanonistisch thätig war, dass wir von ihm mehrere eherechtliche Kanonen und eine gegen die persische Verwandtenehe gerichtete Encyklika besitzen und dass der dritte Punkt, dessen er vor dem Mobedan Mobed Dādhōrmīzd angeklagt wurde, lautete, er verbiete die Verwandtenehe, was vor ihm nicht gewesen sei. Was hätte überdies der unter dem Islam in Seleucia und Kaškar lebende Mâr Abâ II für ein Interesse an einer solchen Polemik gegen die persische Religion haben sollen?

Ist aber wirklich Mâr Abâ I der Verfasser dieser Polemik, so können wir aus ihr wie aus anderen bereits veröffentlichten Stellen desselben schliessen, dass der Ruf der Toleranz, den Kosrav Anôšarwân vielfach genoss, kein unverdienter war.

---

1) Eine verhältnismässig ausführliche Vita desselben veröffentlicht Bedjan in: Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et deux laïques nestoriens. Paris 1895 S. 206—274. Alle bekannten Daten sind zusammengestellt bei Braun: Das Buch der Synhados S. 93 ff. Vgl. bes. S. 143 f.

2) Veröffentlicht von Chabot in den Akten des 11. Orientalistenkongresses, Sekt. IV S. 295 ff.

3) Vgl. Bedjan a. a. O. S. 234; Braun a. a. O. S. 133.

Morgenländisch.

Eine Anfrage.

Von

Eberhard Nestle.

„Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft ist gestiftet worden auf der in Verbindung mit der 8. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner tagenden 2. Versammlung deutscher Orientalisten in Darmstadt, 29. September bis 3. Oktober 1845.“ So berichtet uns der erste Satz des im Jahre 1895 von den Geschäftsführern der Gesellschaft uns überreichten Überblicks (Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895).

Mir liegen die ersten Bände der Zeitschrift und die Verhandlungen der genannten Philologenversammlung nicht vor, welche vielleicht eine Antwort der Frage geben würden, die ich stellen möchte: Wer hat den Namen der Gesellschaft und insbesondere das Wort „morgenländisch“ in demselben veranlasst?

In der Einleitung zu Dr. M. Haberlandt, Die Hauptliteraturen des Orients (Leipzig 1902, Sammlung Göschen, I. Teil: Die Literaturen Ostasiens und Indiens S. 6) lese ich: „Es war Goethe, der den Orient dichterisch entdeckte und, einen biblischen Ausdruck aufnehmend, ein nie dagewesenes „Morgenland“ schuf — zunächst als Zufluchtsort seines Alters, dem das Ruhende und Beschauliche des Orients zusagte.“ Die Anführungszeichen beim Worte „Morgenland“ und die Bemerkung, dass es ein biblischer Ausdruck sei, den Goethe aufgenommen habe, brachten mich auf die Frage nach dem Ursprung dieser Bezeichnung und dem Namen unserer Gesellschaft.

Grimms Wörterbuch verweist unter „Morgenland“ zuerst auf Frisch und giebt dann die Belegstellen aus Luthers Bibelübersetzung. Dies legt sofort die Frage nahe: Hat die vorlutherische deutsche Bibel den Ausdruck „Morgenland“ noch nicht gekannt? Bei der grossen Seltenheit dieser Drucke kann ich diese Frage an meinem Wohnort nicht beantworten. Für das Eigenschaftswort „morgenländisch“ wird wieder auf Frisch verwiesen und gar kein Beleg gegeben. Mir erscheint es als eines der guten Zeichen der Zeit, in der unsere Gesellschaft entstand, dass die zweite Versammlung

deutscher „Orientalisten" sie nicht „orientalische", sondern „morgenländische" Gesellschaft benannte. Je weniger aber dies uns jetzt so geläufige Wort damals selbstverständlich war, um so mehr wäre es nicht nur mir, sondern vielleicht auch andern Mitgliedern der Gesellschaft erwünscht, wenn von sachkundiger Seite uns eine Geschichte der Bezeichnung „Morgenland" und „morgenländisch" überhaupt, und dann in Verbindung mit dem Namen unserer Gesellschaft gegeben würde.

Es wäre ein neuer Beweis für die sprachschaffende Gewalt Luthers, wenn erst er für den Schöpfer dieses Wortes zu gelten hätte.

Noch weniger giebt das Grimmsche Wörterbuch unter „Abendland"; hier erfahren wir nur, dass dies ein westlich gelegenes Land, Occident bedeutet.

Zum Schluss von Rothsteins Arbeit über das Deboralied (oben S. 363 ff.).

Von

Eberhard Nestle.

1. S. 365 bedauert Rothstein nicht feststellen zu können, ob auch der Codex Ambrosianus ܪ̈ܟܒܘܗܝ (mit Pluralpunkten) habe, und bemerkt: „Da ܪܟܒܐ ein Kollektivum ist, so ist die pluralische Lesung mindestens verdächtig".

Der Ambrosianus schreibt das Wort ohne Pluralpunkte, die übrigens nach Nöldeke § 16 B; Nestle § 7 a; Duval § 139, etc. durchaus in der Ordnung sind.

2. Zu S. 366. Dass ܢܦܠ ebensogut wie 3 ms. sg., auch 3 ms. pl. und 3 f. pl. sein kann, und dass es im Ambrosianus letzteres ist, braucht keine Erörterung.

3. Ibid. Wenn ich *κατακοπτων* statt *κατακοπων* für einen ganz gewöhnlichen Schreibfehler erklärte, so meinte ich selbstverständlich nicht, dass ich diesen speziellen Fehler noch an mehr Stellen nachweisen kann, sondern dass dies eine der Varianten sei, die sich als einfache Schreibfehler erklären, wie sie in den Handschriften zu Hunderten und Tausenden vorkommen. Dass ich noch ein zweites Beispiel für eben dies Wort nachweisen konnte, war ein Zufall. Vielleicht, dass man beim Suchen noch mehr finden würde. Aber auch ohne einen solchen Beleg würde feststehen, dass hier Rothstein eine Lesart bevorzugte, die gar nichts anderes als ein Schreibfehler der gewöhnlichsten Art ist.

4. Was Rothstein S. 369 aus Swete über das Verhältnis von A und B anführt, hat zum grössten Teil auf das Richterbuch gerade keinen Bezug.

Zu den samaritanischen Typen.

Von

Eberhard Nestle.

In seiner Anzeige der „Marksteine aus der Weltlitteratur herausgegeben von Johannes Baensch-Drugulin“ (Leipzig 1902) schreibt J. Euting in der Deutschen Litteraturzeitung 1903, No. 10, Sp. 574:

„Nur ein Alphabet liegt auch hier im Argen, es ist das samaritanische. Nicht als ob damit speziell der Drugulinischen Offizin ein Vorwurf gemacht werden sollte — die k. k. Hof- und Staatsdruckerei in Wien hat auch kein besseres — ich wollte vielmehr ganz allgemein behaupten, dass ein richtiges samaritanisches Druckalphabet noch nirgends existiert. Ich weiss im Augenblick nicht, auf wen als Urheber die samaritanischen Drucktypen zurückgehen, die immer Einer dem Andern gläubig nachschneiden lässt. Was sind das nur für falsche und unbegründete Formen für ר, ז, כ, ק! Wenn es auch eigentlich reiner Luxus ist, ein besonderes samaritanisches Alphabet weiter zu führen, so möchte sich doch wenigstens einmal ein Fachmann erbarmen, nach den Formen der Schreibschrift ein neues brauchbares Musteralphabet zu entwerfen, um das alte im Abgrunde der Vergessenheit verschwinden zu lassen. Es genügt vielleicht diese Anregung bei der Offizin, um im Bedürfnisfall diesen Wunsch in Erfüllung gehen zu lassen.“

Soweit der Meister der semitischen Schrift. Ich darf vielleicht aus der in meinem Beitrag zu den Marksteinen (S. 35 des orientalischen Teils) genannten Quelle, um das Suchen zu ersparen, mitteilen, was dort über die Geschichte der samaritanischen Typen in Europa gesagt ist.

In seinem Aufsatz „Von syrischen, samaritanischen und koptischen Typen“ schreibt v. Murr in No. XVII der „Literarischen Blätter“ (Nürnberg 1805. 4⁰. Sp. 271 f.):

Samaritanische Typen.

Die ältesten hatte die Congregation de propaganda fide in *Rom* (auf *Text*), wie man aus *Kirchers* Prodromo Copto (1636. 4. max.) ersieht. Noch grössere sind in dem auf Kosten der

Propaganda 1780 gedruckten Specimine ineditae versionis arabico-samaritanae Pentateuchi, das *A. C. Hwiid* herausgab. Sie sehen fast aus wie im Leidner Codex, den *van Vloten* (praeside *S. F. J. Rauio*) in seinem eben erhaltenen Specimine, (Lugd. Bat. 1803. 4. max.) pag. 23 sq. beschreibt. Nachher schnitt man sehr schöne in Paris (auf *Tertia*) zu der Polyglotte des *le Jay*. Die königliche Bibliothek hatte 43 Stempel und 34 Matrizen zu diesen Typen. *Deguignes*, S. 49. Diese sind jetzt mit den aus Rom gewanderten vermehrt.

Die Typen der *Londner* Polyglotte sind fast eben so gross, so wie auch die in *Cellarii* Horis Samaritanis, und die *Leidener*, wie ich aus dem *van Vlotenischen* Specimine philologico ersehe.

So Murr. Die von ihm angeführte Schrift von Deguignes hat den Titel „Über den Ursprung orientalischer Schriften in Paris. Deutsch übersetzt. Hildburghausen 1790. gr. 8⁰." Ob seine Mitteilungen Ergänzungen und Berichtigungen fordern, wie das, was er über die syrischen Typen wusste, worüber ich auf meinen Beitrag zu den Marksteinen verweise, weiss ich nicht. Aber das möchte ich zum Schlusse noch betonen, dass mir ein besonderes samaritanisches Alphabet kein reiner Luxus zu sein scheint; denn wie soll man die Lesarten des hebräischen und samaritanischen Pentateuchs, und bei dem letzteren wieder die hebräischen Lesarten in samaritanischer Schrift und die der samaritanischen Übersetzung bequem unterscheiden, wenn man für die einen nicht samaritanische Schrift anwendet? Endlich empfehle ich Liebhabern des Ägyptischen nachzulesen, was v. Murr an dem genannten Ort über die koptischen Typen sagt.

Das Pronomen im Mittelpersischen.[1]

Von

Hans Reichelt.

I. Die ungeschlechtigen Pronomina.

Pron. I. Pers. Sing.:

man „ich"; päz. , np. من aus ap. *manā*, jAw. *mana* G.

Pron. II. Pers. Sing.:

tō „du"; päz. *ϑō*, *ϑo*, np. تو aus jAw. *tava* G.

Pron. I. Pers. Plur.:

amāk „wir"; päz. *əmā*, np. ما aus jAw. *ahmākəm* G.

Pron. II. Pers. Plur.:

šmāk „ihr"; päz. , np. شما aus gAw. *xšmākəm* G.

Pron. III. Pers.: s. unter Pronominalsuffixe.

Pronominalsuffixe:

I. Pers. Sing.: -, *-m*, np. ـم; darin sind jAw. *mā* A., ap. *maiy*, jAw. *mē*, G. D., ap. *mah* Ab. zusammengefallen. Vgl. Bartholomae, Grd. *1*, 140. II. Pers. Sing.: -, *-t*, np. ـت aus ap. *taiy*, jAw. *tē* G. III. Pers. Sing.: -, *-š*, np. ـش; darin sind ap. *šaiy*, jAw. *hē* G. D., ap. *šah* Ab. und ap. *šim*, jAw. *hīm* A. des Demonstrativums **si-* zusammengefallen. Vgl. Bartholomae a. o. Die Pronominalsuffixe des Plurals sind mp. Neubildungen. An die Singularformen ist das Pluralsuffix *-ān* getreten. Fr. Müller, WZKM. 5, 185. I. Pers. Plur.: -, *-mān*, np. ـمان. II. Pers. Plur.: -, *-tān*, np. ـتان. III. Pers. Plur.: -, *-šān*, np. ـشان. Diese Formen stehen meist in Verbindung mit Adverbien oder Präpositionen, selten nach einem Nomen

1) Vgl. jetzt Salemann, Grdr. d. iran. Phil. I S. 290 ff. [Dieser Aufsatz ist bereits am 21. 7. 1900 der Redaktion eingesandt worden, konnte aber wegen Beschaffung der Pehlewitypen erst jetzt abgedruckt werden.]

oder Verbum. Vereinzelte Fälle sind: *ast-m*, [1] *nēst-m* Vd. *4*, 2; *guft-š* Vd. *1*, 1; *davast-š* Hn. *3*, 37; *fratum-š* Vd. *5*, 150; *āp-š* Vd. *5*, 26; *pasax^v-š* Vd. *19*, 29.

Daneben kommen Formen mit -, *a-* vor, die eine selbständigere Stellung einnehmen; sie werden zur grösseren Nachdrücklichkeit gebraucht. I. Pers. Sing.: , *am*; z. B. *zand ēn ku am patīraft* neben aw. [2] Vsp. *3*, 2. (1). II. Pers. Sing.: , *at*; z. B. *ka apāyēt at tuvān dāštan* neben aw. Y. *9*, 78. (25). III. Pers. Sing.: , *aš*; z. B. *ka mat būt aš pursēt* neben aw. Y. *9*, 3. (1). Von den hierhergehörigen Formen des Plurals kann ich nur die der III. Person belegen: , *ašān*; z. B. *ašān ān i aškārak ān i rāδ baxšāt* neben aw. . . . Y. *9*, 74. (23).

Anhang. Die Derivata des Pron. Pers.

Es lässt sich nur das der I. Pers. Plur. belegen: Y. *39*, 2 (1) und Y. *32*, 8 *amākān* „unser" neben aw. *ahmākəng*. Auffallend ist die Endung bezw. , die sonst nur bei Wörtern, deren Sing. auf *k* endigt, gebräuchlich ist. Vgl. West Gl. S. 186. Es ist mir zweifellos, dass dieses *k* von dem Pāzandsynonym *amāk* stammt, und ich sehe darin einen direkten Beweis, dass die semitischen Idiogramme in der gesprochenen Sprache durch ihr Pahlaviäquivalent ersetzt wurden. Die Gewohnheit, *amāk* zu sprechen, veranlasst bei der Übersetzung von aw. *ahmākəng*, dass man an die Pluralendung der Wörter, die auch in der Schrift mit *k* endigen, anfügte.

---

1) Statt - steht häufiger -, z. B. , *astum*, *nēstum*, deren *u* durch den Einfluss des labialen Nasals entstanden ist; vgl. den Wechsel von - und - in der I. Pers. Praes.

2) Öfters wird aw. *azəm* auch durch , oder die I. Pers. Sing. des Verbums substantivums wiedergegeben. Vgl. West Gl. S. 55 Note, wo die Belegstellen angeführt sind. Diese irrtümliche Anwendung einer Verbalform als Pronomen ist der gleichen Aussprache = pāz. zuzuschreiben.

II. Die geschlechtigen Pronomina.

a) Pron. Demonstr.

I. idg. **oṷo*-:

ōi „jener"; pāz. , np. اوی und وی aus ap. *avahyā*. Vgl. Hübschmann, Idg. F. Anz. *10*, 30.

Für steht öfters in den Texten und . Diese auffallende Erscheinung lässt sich nur durch die gleiche Aussprache der einzelnen Idiogramme erklären.

Wir finden in den Pāzand-Glossaren:[1])

. { Salemann 572 / Haug 18
. Salemann 564
. Haug 10
. Salemann 573
. . Haug 18.

Ausserdem kommt für noch in einigen Handschriften die Pāzandschreibung *ō* vor: so in L 4 (Vd. *10*, 30 und *16*, 2), in K 20 (AV. *5*, 7) und H 6 (Hn. *1*, 37). bezw. und sind Präpositionen. Ihr Pāzandäquivalent oder geht auf aw. , oder zurück. ist auch überall als Präposition im Gebrauch; nur an einigen wenigen Stellen steht es für . Z. B. . . . *u pas ōi vīrāf . . . guft* AV. *3*, 8. Vgl. West Gl. 238; *mā hač ōi pursēt* neben aw. Hn. *3*, 37. steht sehr häufig für ; in seinem ursprünglichen Gebrauch als Präposition findet es sich, wie aw. *avi* oder *ava*, meistens vor Verben.

Durch diese verschiedene Pāzandschreibung entsteht nun bei der Transkription die Schwierigkeit, zwischen *ōi* und *ō* zu unterscheiden. Da der Plural von *ōi* im Pāzand merkwürdigerweise *ō-šān* geschrieben wird und im Neupersischen neben اوی (وی) die Form اُو vorkommt, muss man annehmen, dass die doppelte Aussprache von und als *ōi* und *ō* irrtümlich auch auf bezogen wurde. Denn es wäre sehr unwahrscheinlich, dass sich aus dem

1) C. Salemann „Ueber eine Parsenhandschrift", Travaux du congrès des orientalistes, II. Petersburg 1876. Jamaspji und M. Haug, An old Pahlavi-Pazand Glossary. Bombay 1870.

altpersischen Pronominalstamm *ava-* zwei mittelpersischen Formen *ōi* und *ō* entwickelt hätten, wie Horn (np. Et.) annimmt. Es sind somit die Idiogramme, die in pronominalem Gebrauch stehen, durchwegs mit *ōi*, und die, welche in präpositionalem Gebrauch stehen, mit *ōi* oder *ō* zu transkribieren.

II. idg. **ei-*.

ē „dieser“, pāz. aus ap. *ai-*, jAw. *aē-*. Dazu als Plural pāz. np. ایشان, ferner die Adverbien *ētōn*, oder *ēčand*, *ētar*.

III. ap. **ana-*.

ān „dieser“, pāz., np. ان aus jAw. *ana-*. Nach Bartholomae, Grd. *1*, 139 beurkundet *ān* durch die Länge seines Vokals den Einfluss von *ēn*, np. این. Dazu *āngōn*, *ānč*.

IV. idg. **oino-*.

ēn „dieser“, pāz., np. این, vgl. ai. *ēna-*. Wegen pāz. np. *īn* vgl. Hübschmann, Pers. Stud. 141.

Salemann, Mittelpersische Studien, Mélanges asiat. IX, *3*, 234 will in pāz. den alten Stamm **ima-* erkennen, und pāz. in korrigieren. kann jedoch, da es auch statt gebraucht wird, nur *am*, bezw. *ham* gesprochen worden sein. Ich sehe in ein Idiogramm für *ham* „derselbe“ und schreibe den verbalen Gebrauch wieder einer Verwechslung infolge derselben Aussprache zu. an der von Salemann citierten Stelle heisst also „derselbe Tag“ = heute. Da nun aber sehr selten vorkommt und das pāz. verallgemeinert worden sein muss, schliesse ich daraus, dass infolge des verbalen Gebrauchs, wo die Aussprache *ham* neben *am* möglich war, nur mehr *am*[1]) gesprochen wurde, und leite np. ام in امروز (=) oder امسال direkt davon ab. Wegen np. *i* aus ap. *a* vgl. Horn, Grd. *2*, 24. Np. ام aus ap. *ima-* abzuleiten, scheint mir unmöglich, da alle Zwischenstufen im Mittelpersischen fehlen, und **im* wahrscheinlich zu **am* geworden wäre. Vgl. Hübschmann a. o. 136 § 17.

1) Sonst ist das *h* von ap. *hama-* „derselbe“ bis jetzt erhalten geblieben. Vgl. Hübschmann, Pers. Stud. 217.

V. idg. *s*u̯o*.

x^v^at „von selber", pāz. , np. خود aus jAw. *x^v^ata-* = ai. *svata-* (Bildungen mit Suffix ar. *-*tas* Bthm. Grd. *1*, 139, 142).

b) Pron. interrog.

I. idg. *k^v^o-*, **k^v^e-*.

kē „wer (welcher)", pāz. (Salemann), np. كه aus gAw. *kahyā* G. (?).

II. idg. *k^v^ei̯-*, **k^v^i-*.

či „wer", pāz. , np. چه aus ap. *či-*; daneben , *-č* aus ap. *-čiy*, aw. *-čit̰*.

III. ap. *čī-*.

čī „wer", pāz. , np. چيز aus ap. *čī-ča*, *čī-čit̰*, Bthlm. Grd. *1*, 138. Salemann, Mp. Stud. 241.

Sonstige Formen: *ku*, pāz. , np. كو, *ka*, pāz. np. كه, *katār* aus ap. **katāra-*, *katām*, pāz. np. كدام; vgl. ai. *katamá-*. (*katām-* ist Analogiebildung nach *katār-*;[1]) lautgesetzlich wäre * *katum*); *čand*, pāz. np. چند aus ap. **čvant-*, [vgl. ZPGl. 29, 7 .]; *čigōn*, pāz. , np. چون aus **či* + *gōn* (= aw. *gaona-*). Wegen , *čim*, pāz. np. چم = ai. *kim*; vgl. Salemann a. o. 233.

c) Pron. relat.

idg. *i̯o-*.

, *i* „welcher", pāz. , np. (*izāfat*) aus jAw. *yat̰* (Caland, Syntax d. Pronomina 24, Horn, Grd. *2*, 108).

, *y-* in den Verbindungen , , , *y-am*, *y-at*, *y-aš*, pāz. يم, اش, يت von demselben Stamme.

d) Pron. indefin. und Pronominaladjektiva.

idg. *k^v^o-*.

, *kas* „irgend ein", pāz. , np. كس aus ap. *kaš-čiy*, gAw. *kas-čit̰*.

1) Doch vgl. jAw. *katāma-* Nīr. I.

ap. **aiv-*.

ēč „irgend ein", pāz. np. هيچ aus *ēv* + *č*, Salemann a. o. 241.

ar. **anya-*.

an „ander", pāz. ان aus ap. *aniya-*, aw. *anya-*.

idg. **apero-*.

apārik „ander", pāz. (Salemann) *awārə*, اورى aus ap. aw. *apara-*.

ar. **sarva-*.

(سا) *har* „ganz, all", pāz. سا, np. هر aus ap. *har^{u}va-*, gAw. *ha^{u}rva-*; dazu *harvisp*.

idg. **somo-*.

ham „dasselbe", pāz. np. هم aus ap. aw. *hama-*.

Dazu , *hamāk* „ganz, all", pāz. هما, np. همه. *hamāδ* „immer" aus ap. **hamadā*;[1]) vgl. (Salemann 574) und , welche Formen auf urspr. **ham(a)δ* zurückgehen. pāz. همى, np. همى; *ham(a)δšak*, pāz. np. هميشه.

1) Gleichgebildet sind die Adverbien: jAw. *aδa*, gAw. *adā*, ap. *ada-* „dann, darauf", jAw. *taδa* „dann", *kaδa*, gAw. *kadā* „wann (?)" u. a.

Berichtigung einer Etymologie K. Vollers'.

Von

Heinrich Suter.

Als ich vor kurzem bei Gelegenheit einer Arbeit die Abhandlung K. Vollers' „Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Ägypten" (diese Zeitschrift 50, p. 607 ff.) wieder zur Hand nahm, traf ich p. 622 auf eine unrichtige Etymologie, die ich früher übersehen hatte, und die nicht unkorrigiert bleiben darf: *ṣifr* = Null soll von *ψηφοφορία* = Rechenkunst (= *ars calculatoria* in der med. latin.) herkommen; *ṣifr* ist aber ein gut arabisches Wort und heisst „leer" (von *ṣafira* = leer sein), es ist direkt aus dem indischen Worte für Null, *śūnya* = leer (oder auch *kha* = Öffnung, leerer Raum) übersetzt (die älteste Arithmetik der Araber, diejenige des Muḥ. b. Mûsâ el-Chwârezmî, ist eine Übersetzung oder Bearbeitung indischer Schriften über diesen Gegenstand); von den Arabern ging es erst in spätgriechische Schriften (14. Jahrh.) über Mathematik über, und wurde dort durch *τζίφρα* wiedergegeben, wovon unser heutiges Wort „Ziffer" kommt, das aber nun für alle zehn Zahlzeichen, nicht nur für die Null, gebraucht wird.

Pahlavi Yasna XIX, 12—58*) with all the MSS. collated.

By

L. H. Mills.

12 *Man' ič*[1] *bayen žag ī li axū'*[2] *ī astāōmand* (so) *spītāmān' žartūšt' baxtārīh*[3] *ī*[4] *min ahunaver drenjēnēt*[5] [*aēγ narm barā vebedūnāñd*[6]] *barā*[7] *apārōdēnēt*[8] [*aēγ barā gōyēt*[9] (so)],

13 *ayōv'*[10] *čand*[11] *nēmak' ayōv' čand sarīšvātak'*[12] *ayōv' čand časrīšvātak'*[12] *ayōv'*[13] *čand pančvātak*[14] [*aē*[15] *pavan pančvātak*[16] *pāyak*[17] *hinxetūnāt*[18] *va pavan nēmak' pūr*[19] *barā yehvūnēt*[20] *va amat' hamāk*[21] *barā gōyēt*[22] *aē*[23] *tanāpūhar*[24]],

14 *barā valā' tanōm li man' aūharmažd havam*[2] *rūvān' min žag ī*[3] *pāhrūm axvān'*[4] [*aēγaš*[5] *barā vebedūnam*[6]*-ī*[6]],

15 *pavan žag and žahyā*[7] *va*[8] *pāhnīh*[9] *barā tan'ešnīh*[10] *čand denā damīg va*[11] *aītič denā damīg žag and žahyā*[12] *čandaš*[13] *pāhnīh*[14].

16 *frāž'*[1] *hanā' gōvešn*[2] *ī*[3] *gūft dēn'*[4] *ī*[4] *axū'-āōmandīh*[5] *va*[6] *rat-āōmandīh*[7] [*man' hanā ajaš pētāk*[8] *aēγ xvatāī** *va*[9] *dastōbar dārešn'*[10]].

17 *hanā*[1] *ič gūft aēγ levīn' min žag asmān' yehabūnt' va*[2] *levīn'*[3] *min mayā va*[4] *levīn' min damīg va*[5] *pēš*[5] *min aūrvar*,

18 *va*[6] *lēvīn' min tōrā ī*[7] *IIII*[8]*-patīštān'*[9] *dahešn'* [*ī tōrā aēvak-dāt'*],

19 *lēvīn'*[1] *min*[2] *gabrā ī aharūv ī II-patīštān'*[3] *dahešn*[4] [*ī gāyōkmart'*[5]],

20 *lēvīn' min žag ī*[6] *xvarxšēt'*[6] *brēn'*[7] (*brehin*[7] (?)) *kerp'* [*tan' ī xvarxšēt*[8]] *pavan barā āyāfakīh ī amešōspendān yehābūnt'*[10].

21 *frāž li pavan afžūnīgīh va mīnavadīh am*[2] *gūft'* [*afžūnīgīh va*[3] *mīnavadīh rāī am tūvān' yehvūnt gūftan'*]

---

*) Sections 1—11 have appeared in the Festgruss of Professor H. Kern. The variants are retained for the present to economise space, as are the translations and commentary. For the translations and commentary upon Y. IX, 1—48 see the Journal of the R. Asiatic Society for April 1903. For the text of Y. IX, 49—103 with all the variants given, see the Journal of the American Oriental Society for July 1902, transl. in forthcoming number. See also the Journal of the R. Asiatic Soc. July 1903 for transl. of Pahlavi Y. X.

22 *harvisp' žag ī*[4] *aharūvān' stī rāī* [*av' žartūšt' gūft'*[5]] *man' havand*[6] *man' yehvūnt havand*[7] *va man' yehvūnd*,

23 *„pavan kūnešn' rōvešnīh“* [*aēγ vadaš*[1] *žag ī*[2] *ajaš*[3] *pētāk' γal vebedūnānd*[4] *afšān'*[5] *kirfak' yehvūnāt'*] *denā kūnešn' bayen axvān' av'*[7] *aūharmažd* [*aēγ žag*[8] *vebedūnyēn*[9] *ī*[10] *aūharmažd avāyat' aš aētūnīč'*[11] *vebedūnānd*[12] *čēgōn' min denā fargart' pētāk'*].

24 *hānā 'č*[1] *ī min*[2] *valāšān saxūnān' saxūntūm pavan kārtūm man' axarž' frāž gūft' vad*[3] *kevan frāž yemalelūnēt av'*[4] *kevan frāž yemalelūnī-aīt*[5] *minīč*[6] *kevan*[3] *frāž*[7],

25 *mā aīt' žag and milayā*[1] *aētūn' pavan kār čēgōn' žag ī*[2] *harvīsp' ī*[3] *axū' ī astāōmand*,

26 [4]*žag ī*[5] *aē*[5] *āmūxt' āmūxtēnd*[6] (so) [*aēγ narm barā vebedūnānd*[7]] *va*[8] *dārēnd*[9] [*aēγaš madam barā yegavīmūnd*] *aē*[10] *barā*[11] *min vitarešn'īh*[12] *yegavīmūnešnīh sardārēnīh*[13] [*aēγ*[14] *amarg yehvūnd*].

27 *hanā 'č gōvešn' lanā frāž gūft'*[1] [*dēn'*[2] *māhvindāt*[3] *denā 'č fargart' gūft'*]; *man' āmūxtēt'*[5] [*aēγ narm barā vebedūnyēn*] *va*[6] *hōšmūrēt'* [*aēγ bayen yažešn' aē*[7] *γal yemalelūnēt*] *aētūn' katarčāī min aītān'*[2] *man'* (read *min?*) *aharāyīh ī*[3] *pāhrūm* [*aēγ yažešn' I*[4] *γal*[5] *vebedūnyēn aīš*[6] *γal yehvūnāt*[7] *∴havat amat*[7a] *bayen yažešn' aē denā*[5] *yemalelūnēt*[8] *aīš*[9] *rūvān' amarg yehvūnēt'*].

28 *čēgōn frāž latamā gūft' aēγ xvatāī**) *va' dastōbar dārešn*[2] ∴[*čēgōn denā mindavam aētūn' gūft čēgōn denā dātistān'*[3]] *aētūn'***.

29 *amatīč*[1] *av' valā*[2] *axū' ī*[3] *va*[4] *rat' yehabūnēt'* [*aēγ tan' barā av'*[5] *aērpatistān' yehabūnēt'*] *aētūnaš av' valā čāšīt' yehvūnēt' aūharmažd mīnešn' mīnītār'īh' ī*[2] *fratūm*[2] *dām* [*aēγaš*[3] *gāsānīgīh*[4] *rōvāk kart' yehvūnēt*].

30 *man' denā tan'* [*av'*[1] *valā ī malkān' malkā*] *ī*[2] *min harvispgūn*[3] [*gabrāān*[4]] *mahist'*[5] *čāšit'*[6] [*aēγ tan' pavan malkān' malkā* yaxsenūnēt*[7]] *aētūn'*[8]*aš av'*[9] *valā dehām* (? read *dām*[10]) *čāšīt'*[11] *yehvūnēt* [*aēγ aš gāsānīgīh*[12] *rōvāk kart' yehvūnēt*].

31 *man' av' aūharmažd hūžāyešnīh*[2] [*aēγ būn pavan xvēšīh*[3] *ī valā*[4] *yaxsenūnēt*[5]] *pavan „vanhēuš“*[6] [*ī*[7] *pavan baγ'*[8]] *latamā žag' ī*[2] *satīgar dātōbarīh*[3] [*būn yehvūnēt*[5]] ∴*man' drenjēnešn*[6] *yehabūnēt pavan vahōman'* [*aēγ drenješn ī frārūn' yemalelūnēt afaš*[7] *kart' yehvūnēt'*] *afaš barā latamā žag ī pavan*[2] *vahōman čāšt' yehvūnēt* [*aēγ žag možd va*[3] *pātdahešn*[4] *man' pavan*[5] *vahōman'*[6] *yehabūnd valīč ī*[7] *valā γal*[8] *yehabūnd*].

32 *man'*[1] *frāž daxšakīh ī*[2] *pavan vahōman'*** [*aēγ mindavam ī frārūn' pavan daxšak barā*[3] *vebedūnyēn*[3] *afaš kart' yehvūnēt*] *aētūn' pavan denā angartīgīh' būt*[2], [*aēγaš roēšā barā yehvūnt*] *pavan***[6] *„syaoϑnanãm“*[3].

---

*) is it *xvatiyā*?

33 *latamā bēn axvān' šān'*[1] *angartīgīh yehvūnt*[2] *[aēγaš roešā yehvūnt*[3] *latamā šān angartīgīh aš*[4] *yehvūnt; [aēγaš rōešā yehvūnt]*[5].

34 *man' av' valā dām*[6] *čāšēt' man' aūharmažd aētūn' man'*[7] *av'*[7] *valā čēgōn' valā žag ī nafšā*[8] *dām,*[9] *[aēγ aē*[10] *anšūtāāṅīč*[11] *mindavam žag ī*[12] *yemalelūnēt' ī aētūn' avēžakīhā*[13] *laxvār av' xvēšīh ī aūharmažd yehemtūnēt čēgōn' aūharmažd avēžakīhā*[14] *barā yehabūnt].*

35 *xvatāyīh*[1] *aš*[2] *av' aūharmažd čāšīt'*[3] *yehvūnēt' [aēγaš aūharmažd madam tan' ī xvēš*[4] *xvatāī* (*xvatiyā* (?)) *kart' yehvūnēt' man' žag vebedūnyēn man' min žag*[5] *avēstāk*[6] *pētāk'] afaš aē*[7] *daregūšān v'āsāyešn'*[8] (? *v'āsānīh*) *čāšīt' yehvūnēt' [aēγaš nēvakīh pataš kart' yehvūnēt'],*

36 *man' dōstīh ī spītāmān'; va*[1] *dēn' ī*[2] *spītāmān IIIII* (or *V*)[3] *dātōbarīh būt*[4] *[aēγaš vičīr panč*[5] *bayen yehvūnt*[6]*].*

37 *harvisp' gōvešn' frāž' gōvešnīh*[1] *yehvūnt*[2] *hamāk*[3] *gōvešn'*[4] *žag ī aūharmažd yehvūnt.*

38 *vaxšēnītārīh*** *rāī*** *aūharmažd [fravartārīh*[1] *ī dāmān rāī*[2]*] ahūnaver frāž gūft' afaš pavan vaxšēnītarīh*[4] *angartīgīh*[5] *yehvūnt' [aēγaš rōešā barā yehvūnt*[6]*].*

Angra Mainyu intervenes.

39 *tīž'*[1] *zanešn' yehvūnt, [aēγ*[2] *aībigat*[3] *dūšman*[4](?) *bayen dūvārīst*[5]*] žag*[6] *andargīč*[7] *ī*[8] *darvandān gūft'*** *[yuītākīh*[9] (so)*];*

40 *žag*[1] *andarg*[1] *gōvešnīh:*

The great Interdict cited.*

41 *lā lanā minešn va*[1] *lā lanā*[2] *āmūxtešn'*[3] *[li žag lā amūxt yegavīmūnam ī lak āmūxt yegavīmūnih]; va lā xrat'*[4] *[mā li xrat' pavan frārūn'īh dārēm*[5] *va*[6] *lak pavan avārūṅīh*[7] *yaxsenūnih];*

42 *va*[1] *lā kāmakič*[2] *[mā li kāmak' avāyast'*[3] *ī*[4] *frārūn' va*[5] *lak avārūn']; va*[6] *lā milayā [mā li žag ī frārūn' yemalelūnam*[7] *va*[8] *lak žag ī avārūn' yemalelūnih]; va lā kūnesn' [mā li kunešn' frārūn' va*[9] *lak avārūn'];*

43 *lā dēn' [mā li dēn'*[1] *gāsānīgīh va lak yātūkīh], va*[2] *lā rūvān ašān pavan akvīn'*[3] *va nafšā [mā žag man'*[4] *pavan mindavam li yegavīmūnēt*[5] *va žag man'*[6] *pavan mindavam ī*[7] *lak yegavīmūnd* (so) *ašān rūvān' lā pavan hanā*[8] *žīvāk*[9]*; valā man' hanā*[10] *gūft' aēγ valāšānīč*[11] *rūvān' aīt' aētūn' avāyat'*[12] *gūftan'*[12] *aēγ lā*[13] *rūvan'*[13] *amān pavan akvīn'].*

Catechetical Zand upon the *ahunavairya.*

44 *hanāč gōvešn' ī*[1] *aūharmažd gūft' III*[2] *patmān IIII*[3] *pēšak [asravan' va*[4] *artēštār' va*[5] *vāstryōš va hūtvaxš], IIIII* (*V*) *ratīh,*

[*mānpat' va*[6] *vīspat' va*[7] *zandpat va dahūpat va*[8] *zartūštōtūm*[9]], *afaš pavan rātīh*[10] *angartīgīh bōndag*, [*va*[11] *aētūn' av' nafšā šāyat' kartan' amat' tan' barā av' aērpatān'*[12] *rātēnēnd*[13]].

Questions.

45 *katār żag ī*[1] *valā*[2] *patmān'*? (Ans.) *hūmāt' va*[3] *hūxt' va*[4] *hūvaršt'* ∴ [*havat'*[5] *mā*[6]? (Ans.) *frārūnīh*[7] *bēn patmān' ī*[8] *dēn'*].

46 *katār pēšak'*? (Ans.) *asravan' va*[1] *artēštār va*[2] *vāstryōš*[3] *va*[4] *hūtvaxš*,

47 *amat*[1] *pavan hamāk*[2] *yōm va*[3] *lailyā*[4] *levatā gabrā ī aharūv' ī*[5] *rāst' mīnešn ī*[6] *rāst'-gōvešn' ī*[7] *rāst'-kūnešn'*,

48 *ī*[1] *rat' hūšmūrt'* [*aēγ dastōbar yaxsenūnēt'*[2]] *ī*[3] *dēn'*[4] *āmūxt'*** [*aēγaš*[5] *yašt' kart' yegavīmūnēt'*]

49 *man' pavan*[6] *żag ī*[7] *valā*[8] *kūnešn' gēhān' ī aharāyīh frēh*[9]-*dahešnīh* [*min kart' ī*[10] *valā*[11] *yehvūnēt*].

50 *katār rat'*? (Ans.) *mānpat' va*[1] *vīspat'*[2] *va*[2] *żandpat' va*[3] *dahūpat'*** (is it *dīhūpat*?) *va*[4] *żartūšt'*[5] *pančūm*

51 *valāšān matā man' żagāī min raγ* (*ī*[6]) *żartūšt'*;[2] *IIII rat'*[7] *raγ*[8] *ī żartūšt'*.

52 *katār żag ī valā rat'*? (Ans.) *mānpat' va*-[1]*vīspat' va*[2] *żand-pat' va*[3] *żartūšt' tasūm*[4] [*havat*[5] *amat pavan matā ī nafšā yehvūnt' aš*[6] *damān'*[7] *kartīč*[8] *ī tasūm madam yehvūnēt*[9]].

53 *čēgōn' amat pavan hūmat'*? [*aēγ dēn' pavan hūmat' pāyak' yegavīmūnāt'*[1]]? (Ans.) *amat pavan aharūv' ī*[2] *mīnītār fratūm*[3] *yehvūnt* [*pavan gāyōkmart' yehvūnt, afaš*[4] *γal mīnīt'***].

54 *čēgōn amat*[1] *pavan hūxt'*? (Ans.) *amat mānsarspend* [*av' kevan*[2] (?)].

55 *čēgōn' amat*[1] *pavan hūvaršt'*? (Ans.) *amat stāyešn' ī*[4] *aharāyīh-īč ī fratūm dām*** [*aēγ yażešn' ī*[5] *avārīgīč*[6] *ī*[7] *kirfak'*[8] *pavan gāsānīgīh vebedunānd*[9]].**

56 *aūharmażd*[1] *frāż gūft*; *mā*[2]*š*[3] *rāī frāż gūft'*? (Ans.) *aharūvīh*[4] *ī*[5] *mīnavad*[6] *va*[7] *stīh* [*va*[8] *nēvakīh ī mīnavad va*[9] *stīh rāī*].

57 *mā kāmakīh*[1]*aš*[2] *rāī frāż*[3] *gūft'* [*mā avāyast'*[4] *rāī frāż aš*[5] *gūft'*]? (Ans.) *aēγ vad żag ī*[6] *vaxšēnītār*[7]** *šalitā*[8] *yehvūnāt'*[9] [*va*[10] *valā ī*[11] *kāmak'-xvatāī**].

58 *čand aharūvān' rāī*[1] [*γal*[2] *avāyat' gūftan'*]? (Ans.) *aēγ vad vaxšēnītār*[3] *yehvūnēt'*[4] *żagič ī*[5] *akāmak' xvatāī.*** [*aē man' aē vāj' γal pētākēnēnd*[1] *aēγ gadā ī*[2] *kayān aētūn'*[3] *čēgōn' levatā hūxvatāyān'*[4] (?) *aētūn'*[4] *mā*[4] *levatā*[4] *dūšxvatāyān'*? *aē*[1] *levatā hūxvatāyān' pavan hanā*[2] *kār aēγ vad nēvakīh vēš*[3] *vebedūnānd*[4] *levatā dūšxvatāyān' pavan hanā*[5] *kār aēγ vad anākīh kam*[6] *vebedūnānd*[7]].

Talmud babli, Traktat „Götzendienst“,
Kap. III Mischna und Gemara I und II.

Von

Lic. theol. **Paul Fiebig.**

Nach Strack, Einleitung in den Talmud, S. 118, existieren bis jetzt an allgemein zugänglichen Hilfsmitteln zum Verständnis des Traktates Aboda zara drei Arbeiten: Ewalds Übersetzung des ganzen Traktates, sowohl der Mischna, als der Gemara, Edzards lateinische Übersetzung des ersten [zweiten] Kapitels und Stracks eigene Ausgabe der Mischna dieses Traktates. Ewalds Übersetzung ist im grossen und ganzen richtig, doch völlig ungeeignet, einem noch ungeübten Leser des Talmud das Verständnis des Textes zu vermitteln. Alle Ergänzungen zu dem, ja bekanntlich gerade wegen seiner Breviloquenz schwer verständlichen, Text sind unangemerkt geblieben, auch ist vielfach so frei übersetzt, dass jemand, der selbstständig den Traktat studieren will, das Buch bald, weil es ihm kaum nützen kann, aus der Hand legen wird. Und doch ist es endlich an der Zeit, dass immer mehr Hilfsmittel geschaffen werden, zu leichtem und sicherem Verständnis des Talmud. Die Theologie verlangt gebieterisch, dass sich die Thore dieses grossen, noch immer als Irrgarten zu bezeichnenden Gebietes öffnen, und nach und nach Licht in dieses Dunkel und Ordnung in dieses Chaos gebracht werde. Dazu will das Folgende ein kleiner Anfang sein. Es beginnt mit dem 3. Kapitel, da hierfür ausser Ewald noch nichts Besseres vorliegt.

Es ist für einen Theologen, überhaupt einen Nichtsemiten, sehr schwer, mühevoll und zeitraubend, die jüdische Litteratur zu erforschen. Nimmt er die Hilfe der Juden selbst in Anspruch, so sieht er sich in den allermeisten Fällen auch nicht gefördert: die Juden haben entweder ihrer Vorurteile wegen keine Fähigkeit, ein wissenschaftliches Verständnis ihrer Litteratur zu vermitteln, oder wegen ihrer uns Nichtsemiten ganz fremdartigen und philologisch völlig ungeschulten Geistesart. Ich habe jetzt das grosse Glück — und ich wünsche dasselbe recht vielen Theologen, die an dem Fortschritt ihrer Wissenschaft mitarbeiten wollen —, am Institutum Judaicum Delitzschianum in Leipzig (das. Markt 2 III) durch Herrn J. J. Kahan in die jüdischen Studien weiter eingeführt

zu werden. Ihm, seiner immensen Kenntnis und seiner philologisch geschulten Behandlungsart der jüdischen Litteratur, danke ich die Möglichkeit und Fähigkeit zu der folgenden Arbeit.

Die verschiedenen Schichten der Gemara sind in der Übersetzung durch verschiedenen Druck kenntlich gemacht. Alle mit dem Namen des Autors, resp. Traditors versehenen und alle wörtlich citierten Traditionen sind cursiv gedruckt, die Mischna und die ihr dem Alter nach nahestehenden Traditionen sind ausserdem noch gesperrt worden. Alles antiquagedruckte stammt von dem Redaktor des Talmud, resp. aus verhältnismässig später, der Redaktion des Talmuds nahestehender Zeit. So hebt sich deutlich ab, was verschiedenen Ursprungs ist und verschiedenen Zeiten angehört. Alles in eckige Klammern eingeschlossene steht nicht im Text, sondern ist um des Verständnisses willen ergänzt worden. Im allgemeinen sei hier noch folgendes bemerkt:

1. Man hat, wie vor allem die II. Gemara zeigt, im Talmud sehr mit Erörterungen zu rechnen, die im Sinne alter Autoren angestellt werden, dramatisch das Für und Wider diesen Autoren in den Mund legen, zwar alte Traditionen benutzen, aber nicht selbst als historisch genommen werden können. Dahin gehört die ganze, ausführliche Diskussion zwischen Jochanan und Schim'on b. Laquisch; denn es ist klar, dass Laquisch nicht den etwa 100 Jahre später lebenden Raba als Autorität anführen kann.

2. Besonders wichtig ist es, die Abschweifungen vom eigentlichen Thema, die Haupttradition und die Nachträge im Unterschiede von einander zu erkennen.

3. Zu beachten ist ein- für allemal, dass oft nur ein Teil der citierten Tradition für die Diskussion verwendbar ist und verwendet wird.

4. Es seien hier noch mehrere in dem behandelten Stück vorkommende Einführungsformeln der einzelnen Traditionen und einzelne der stereotypen Wendungen, welche die Hebel der Diskussion bilden, erklärt:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן. Es ist darauf zu achten, ob אָמַר vor oder hinter dem Namen des betreffenden Rabbis steht. Steht es vorher, so ist der Sinn einfach: der betreffende Rabbi hat das Folgende gesagt; steht es nachher, so ist der Sinn: „Rabbi Jochanan aber sagt", es liegt also der Gegensatz gegen die Meinung eines anderen darin.

Jemand tradiert = תָּנָא dient zur Einführung alter, der Mischna parallel laufender Sätze, ebenso תַּנְיָא; תְּנַן, resp. in der Frage: וְהָאֲנַן תְּנַן, steht da, wo die offizielle Schultradition, d. h. die Mischna, citiert wird.

אִתְּמַר führt entweder einen Nachtrag zu der vorher schon abgeschlossenen Hauptdiskussion dort ein, wo die Meinungen von Amoräern citiert werden, ohne dass vorher von einer Meinungs-

verschiedenheit die Rede war, oder es erörtert eine Meinungsverschiedenheit durch Anführung amoräischer Traditionen.

מָאִי טַעֲמַיְיהוּ דְרַבָּנַן „was ist der Grund für unsere Rabbinen?“, d. h. wie können sie ihre Meinung begründen?

הָכִי הַשְׁתָּא wörtlich: „so ist's zur Stunde?“ = steht es jetzt so?

הָכָא בְמָאִי עָסְקִינַן „womit beschäftigen wir uns hier?“ = besinnen wir uns doch genau darauf, wovon wir hier reden!

מִידֵי אִיעֲרָיָא = מִידֵי אִירְיָא (von עֲרָא, Hitp.: אִיתְעֲרָיָא) „ist so etwa zusammengeknüpft worden?“ d. h.: hängt es wirklich so zusammen? kann man wirklich so folgern?

5. Die Zahlen und Buchstaben, welche die Disposition deutlich machen sollen, sind von mir hinzugefügt worden.

6. Man beachte den Unterschied zwischen den aramäischen und den hebräischen Stücken. Aramäisch sind alle d i e Stücke, in denen der Redaktor frei, von sich aus eine Tradition erörtert, daher auch alle Formeln, welche die Diskussion weiterführen. Hebräisch dagegen sind die alten, wörtlich citierten Traditionen, überhaupt alles, was — im Gegensatz zu der freien Diskussion — eine bestimmte, scharf umrissene Formulierung erheischt.

7. Der Text entstammt der Ausgabe: Shitomir 1862, ist jedoch mit Hilfe der Varianten des Rabbinowitzsch berichtigt worden.

8. An Einzelheiten sei noch erwähnt:

S. 586/87 ist אֶת עַצְמוֹ תַּחַת Kakophemie. Übersetzen lässt sich so etwas meist nicht. Es soll ausgedrückt werden, dass der Götze in Wahrheit nicht nur nicht herrscht über die Welt, sondern ihr vielmehr untergeordnet ist.

S. 590. סְתָמָא bedeutet eine anonyme, ohne Angabe des Autors auftretende Tradition. Für die Mischna gilt: alle anonymen Traditionen geben die Meinung des Rabbi Meir wieder.

וְאִם תִּמְצָא לוֹמַר = „und wenn du erfunden wirst zu sagen“ = und wenn du von den in diesem Falle gegebenen Möglichkeiten folgende annimmst, so u. s. w.

9. Mannigfache Belehrung bietet: Elementi grammaticali del Caldeo biblico e del dialetto Talmudico babilonese del Prof. S. D. Luzzatto. Pad. 1865.

10. Eine leichte Lektüre ist die folgende Übersetzung trotz aller Erklärungen nicht. Für unsere Begriffe ganz deutlich und leicht verständlich würde eine Paraphrase seine, die, unserer Ausdrucks- und Denkart folgend, den Sinn frei reproduzierte.

Text.

I. Mischna.

1. כָּל־הַצְּלָמִים אֲסוּרִין מִפְּנֵי שֶׁהֵן נֶעֱבָדִין פַּעַם
אַחַת בַּשָּׁנָה
דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר
2. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים
אֵינוֹ אָסוּר אֶלָּא כֹל שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ מַקֵּל אוֹ צִפּוֹר
אוֹ כַדּוּר
3. רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר
אַף כֹּל שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ כָּל־דָּבָר׃

I. Gemara.

Zu 1. אִי דְנֶעֱבָדִין פַּעַם אַחַת בַּשָּׁנָה מָאִי טַעֲמַיְיהוּ
דְרַבָּנַן
אָמַר רַבִּי יִצְחָק בַּר יוֹסֵף
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן
בִּמְקוֹמוֹ שֶׁל רַבִּי מֵאִיר הָיוּ עוֹבְדִין אוֹתָהּ
פַּעַם אַחַת בַּשָּׁנָה וְרַבִּי מֵאִיר דְּחָיֵישׁ לְמִיעוּטָא
גָּזַר שְׁאָר מְקוֹמוֹת אַטּוּ אוֹתוֹ מָקוֹם וְרַבָּנַן
דְּלָא חָיְישֵׁי לְמִיעוּטָא לֹא גָזְרוּ שְׁאָר מְקוֹמוֹת
אַטּוּ אוֹתוֹ מָקוֹם
אָמַר רַב יְהוּדָה
אָמַר שְׁמוּאֵל
בְּאַנְדְּרָטֵי שֶׁל מְלָכִים שָׁנִינוּ
אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן
וּבְעוֹמְדִין עַל פֶּתַח מְדִינָה שָׁנִינוּ
אָמַר רַבָּה
מַחְלוֹקֶת בְּשֶׁל כְּפָרִים אֲבָל בְּשֶׁל
כְּרָכִים דִּבְרֵי הַכֹּל מוּתָּרִין
מָאִי טַעֲמָא לְנוֹי עָבְדֵי לְהוּ
וְדִכְפָּרִים מִי אִיכָּא לְמַן דְּאָמַר

Übersetzung.

I. Mischna:

1. „*Alle Standbilder sind* [*betreffs irgendwelcher Benutzung*] *verboten, weil sie einmal im Jahre angebetet werden.*“ *Worte des Rabbi Meir.*[1])
2. *Weise*[2]) *aber sagen*:
„*Nur alle* [*die Standbilder*] *sind verboten, in deren Hand sich ein Stab oder ein Vogel oder eine Kugel befindet.*“
3. *Rabban Schim'on, Sohn Gamliels,*[3]) *sagt*:
„*Überhaupt alle die* [*sind verboten*], *in deren Hand sich irgend etwas befindet.*“

I. Gemara:

Zu 1. Wenn [es sich so verhält], dass sie [d. h. alle Standbilder] einmal im Jahre angebetet werden, was ist [dann] der Grund für [die von R. Meir abweichende Ansicht] unsere[r] Rabbinen?

[Antwort:] *R. Isaak, bar Joseph*[4]), *sagte*: „*R. Jochanan*[5]) *hat gesagt*: *An dem Orte des R. Meir pflegte man es* [*d. h. das Standbild*] *einmal im Jahre anzubeten, und R. Meir, der sich um die Minorität kümmert, dekretiert* [*als Vorbeugungsmassregel für*] *die übrigen Orte im Hinblick auf jenen* [*einzelnen*] *Ort.*“

[Andere Gesichtspunkte:] *R. Jehuda*[6]) *sagte*: „*Schemuel*[7]) *hat gesagt*:
„*Wir tradieren das* [*nur*] *von Standbildern von Königen.*“
Rabbah, bar bar Chana[8]), *hat gesagt*: *R. Jochanan hat gesagt*:
„*Und zwar lehren wir* [*das*], *wenn sie am Eingang einer Stadt stehen.*“
Rabbah[9]) *sagte*:
„*Widerstreit der Meinungen* [*findet nur statt*] *in betreff kleiner Städte, aber in betreff grosser Städte sind alle einig* [*und sagen, dass die Standbilder*] *erlaubt* [*sind*].“

Was ist der Grund [dafür, dass nach allgemeiner Meinung die Standbilder in grossen Städten erlaubt sind]? [Ant-

1) um 130—160 n. Chr., Strack, Einl. in den Talmud, S. 83 (abgekürzt: Str.). 2) andere Gelehrte. 3) 50—90 n. Chr., Str. S. 78. 4) zur Zeit des Rabbi. 5) † 279 n. Chr., 2. Gener. d. Pal. Amor., Str. S. 89. 6) † 299, Begründer der Hochschule in Pûm Beditha, Str. S. 89. 7) † 254, Str. S. 88. 8) um 300, 3. Gener. der babyl. Amor., Str. S. 91. 9) † 331, S. 91. Rabbah und Raba, der eine mit א, der andere mit ה, sind nicht mit einander zu verwechseln!, siehe Str. S. 91 und 92.

לְנוֹי קָעָבְדֵי לְהוּ דִּכְפָרִים וַדַּאי
לְמֵיפְלְחִינְהוּ עָבְדֵי לְהוּ
אֶלָּא אִי אִתְּמַר הָכִי אִתְּמַר
אָמַר רַבָּה
מַחְלוֹקֶת בְּשֶׁל כְּרָכִים אֲבָל
בְּשֶׁל כְּפָרִים דִּבְרֵי הַכֹּל
אֲסוּרִים׃

Zu 2. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים אֵינָן אֲסוּרִין וכ'׃
מַקֵּל שֶׁרוֹדֶה אֶת עַצְמוֹ תַּחַת כָּל־הָעוֹלָם
כּוּלּוֹ בְּמַקֵּל׃
צִפּוֹר שֶׁתּוֹפֵשׂ אֶת עַצְמוֹ תַּחַת כָּל־הָעוֹלָם
כּוּלּוֹ כַּצִּיפּוֹר׃
כַּדּוּר שֶׁתּוֹפֵשׂ אֶת עַצְמוֹ תַּחַת כָּל־הָעוֹלָם
כּוּלּוֹ כַּכַּדּוּר׃

תָּנֵא

הוֹסִיפוּ עֲלֵיהֶן סַיִף עֲטָרָה וְטַבַּעַת
סַיִף מֵעִיקָּרָא סְבוּר לְסַטֵּים בְּעָלְמָא
וּלְבַסּוֹף סְבוּר שֶׁהוֹרֵג אֶת עַצְמוֹ
תַּחַת כָּל־הָעוֹלָם כּוּלּוֹ
עֲטָרָה מֵעִיקָּרָא סְבוּר גָּדִיל כְּלִילֵי בְּעָלְמָא
וּלְבַסּוֹף סְבוּר עֲטָרָה
טַבַּעַת מֵעִיקָּרָא סְבוּר אִישְׁתְּיָמָא בְּעָלְמָא
וּלְבַסּוֹף סְבוּר שֶׁחוֹתֵם אֶת עַצְמוֹ
תַּחַת כָּל־הָעוֹלָם כּוּלּוֹ לְמִיתָה׃

Zu 3. רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל כו'׃

תָּנֵא

אֲפִילּוּ צְרוֹר אֲפִילּוּ קֵיסָם
בָּעֵי רַב אָשֵׁי
תּוֹפֵשׂ בְּיָדוֹ צוֹאָה מָהוּ
כּוּלָּהּ עָלְמָא זִילוּ בְּאַפֵּיהּ כִּי צוֹאָה
אוֹ דִּלְמָא הוּא נִיהוּ דְּזִיל בְּאַפֵּי כּוּלָּהּ
עָלְמָא כַּצוֹאָה
תֵּיקוּ׃

wort: Dort] hat man sie zum Schmuck [allein] angefertigt. Aber: kann denn jemand bei kleinen Städten [wirklich im Ernst] behaupten, man habe sie zum Schmuck angefertigt? bei kleinen Städten hat man sie [doch] sicherlich gemacht, um sie anzubeten?! [Daraus folgt also:] Vielmehr: wenn eine Tradition [hierüber] besteht, so ist sie folgendermassen tradiert: [d. h. gerade umgekehrt, wie sie faktisch tradiert ist]

„Rabbah sagte:

„Meinungsverschiedenheit giebt es nur in betreff [der Standbilder] der grossen Städte, aber alle sind [darin] einig, [dass die Standbilder] der kleinen Städte verboten [sind].“

Zu 2. Ein Stab: weil [das andeutet, dass] er über die ganze Welt mit seinem Stabe herrscht;

ein Vogel: weil [das andeutet, dass] er die ganze Welt packt wie einen Vogel;

ein Ball: weil [das andeutet, dass] er die ganze Welt packt wie einen Ball.

Jemand tradiert:

„*Man hat in die Tradition noch aufgenommen: ein Schwert, eine Krone, einen Siegelring.*“

Ein Schwert: anfänglich war man der Meinung[, das bedeute] bloss einen Räuber, aber schliesslich war man der Meinung[, das bedeute] einen, der die ganze Welt tötet;

eine Krone: anfänglich war man der Meinung[, das bedeute] bloss einen Kranzflechter, aber schliesslich war man der Meinung[, das bedeute] eine Krone;

einen Siegelring: anfänglich war man der Meinung[, das bedeute] einen, der die ganze Welt besiegelt [d. h. verurteilt] zum Tode.

Zu 3. *Jemand tradiert:*

„*Sogar ein Steinchen, sogar einen Holzspan.*“

Es fragte Rab Asche:[1])

„*Wie steht es, wenn es [d. h. das Bild] Unrat [d. h. etwas Verächtliches] in der Hand hält? [Hat das zu bedeuten:] die ganze Welt ist gering geachtet in seinen Augen wie Unrat, oder vielleicht: es selbst ist verächtlich in den Augen der ganzen Welt, wie Unrat?*“

Das bleibt unentschieden.

---

1) † 427, Str. S. 92/93, Neubegründer der Schule in Sura.

II. Mischna.

1. הַמּוֹצֵא שִׁבְרֵי צְלָמִים הֲרֵי אֵלּוּ מוּתָּרִין

2. מָצָא תַבְנִית יָד אוֹ תַבְנִית רֶגֶל הֲרֵי אֵלּוּ
אֲסוּרִין מִפְּנֵי שֶׁכַּיּוֹצֵא בָהֶן נֶעֱבָד׃

II. Gemara.

Zu 1. אָמַר שְׁמוּאֵל
אֲפִילּוּ שִׁבְרֵי עֲבוֹדָה זָרָה
וְהָאֲנַן תְּנַן שִׁבְרֵי צְלָמִים
הוּא הַדִּין דַּאֲפִילּוּ שִׁבְרֵי עֲבוֹדָה זָרָה
וְהָא דְקָתָנֵי שִׁבְרֵי צְלָמִים מִשּׁוּם דְּקָבָעֵי
לְמִיתְנָא סֵיפָא
מָצָא תַבְנִית יָד תַּבְנִית רֶגֶל הֲרֵי אֵלּוּ
אֲסוּרִין מִפְּנֵי שֶׁכַּיּוֹצֵא בָהֶן נֶעֱבָד

Zu 2. תְּנַן
מָצָא תַבְנִית יָד תַּבְנִית רֶגֶל הֲרֵי אֵלּוּ
אֲסוּרִין מִפְּנֵי שֶׁכַּיּוֹצֵא בוֹ נֶעֱבָד
אַמַּאי הָא שְׁבָרִים נִינְהוּ
תַּרְגְּמָא שְׁמוּאֵל
בְּעוֹמְדִין עַל בְּסִיסָן
אִתְּמַר
עֲבוֹדָה זָרָה שֶׁנִּשְׁתַּבְּרָה מֵאֵילֶיהָ
רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר אֲסוּרָה
רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אָמַר מוּתֶּרֶת
רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר אֲסוּרָה דְּהָא לָא בַּטְּלַהּ
רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אָמַר מוּתֶּרֶת מִסְּתָמָא
בַּטּוֹלֵי וְבַטֵּיל לֵיהּ מֵימַר אָמַר גִּיהִי נַפְשַׁהּ
לָא אַצְּלָה לְהַהוּא גַּבְרָא מַצְּלָה לֵיהּ

II. Mischna.

1. *Betreffs dessen, der Bruchstücke von Standbildern findet,* [*gilt diese Tradition:*] *siehe, diese* [*Bruchstücke*] *sind erlaubt.*
2. *Hat* [*aber*] *jemand die Form einer Hand oder eines Fusses gefunden, siehe, so sind diese verboten, weil dergleichen angebetet wird.*

II. Gemara.

Zu 1. *Schemuel*[1]) *sagte:*

„*Auch Stücke von Götzenbildern* [*sind erlaubt*].“

[Frage:] Wir tradieren doch aber: „*Bruchstücke von Standbildern?!*“

[Antwort: Was von den Bruchstücken von Standbildern gilt,] eben dasselbe gilt auch von Bruchstücken von Götzenbildern. Was aber das anbetrifft, dass man [d. h. die Mischna] tradiert: „*Bruchstücke von Standbildern*“[, so kommt das daher], dass man [d. h. die Mischna] zum Schluss tradieren will: „*Wenn jemand die Form einer Hand oder eines Fusses gefunden hat*[, *dies ganz im allgemeinen gedacht, nicht von vornherein auf Teile von Götzenbildern beschränkt*], *siehe, so sind diese verboten, weil dergleichen angebetet wird.*“

Zu 2. *Wir tradieren:* „*Wenn jemand die Form einer Hand oder eines Fusses gefunden hat, siehe, so sind diese verboten, weil dergleichen angebetet wird.*“ Warum [sind sie verboten]? — Sie sind doch [auch] Bruchstücke?!

Es erklärte [*das*] *Schemuel* [*so*]:

„*Wenn sie* [*noch*] *auf ihrer Basis stehen*“[, *sind sie verboten, weil dann der götzendienerische Gebrauch klar ist*].

[Nachtrag:]

Es ist berichtet worden:

„[*Was*] *ein Götzenbild* [*anlangt*], *das von selbst zerbrochen ist, so sagt R. Jochanan*[2]): „*es ist verboten*“, *R. Schim'on ben Laquisch*[3]): „*es ist erlaubt*“.

R. Jochanan hat gesagt: „*es ist verboten*“ [er hat das nach unserer Meinung aus folgendem Grunde gesagt:] denn, siehe, er [d. h. der frühere Besitzer des Bildes] hat es nicht ungiltig gemacht. R. Schim'on b. Laquisch hat gesagt: „*es ist erlaubt*“; [denn] aller Wahrscheinlichkeit nach hat er es thatsächlich ungiltig gemacht, indem er [sich] sicherlich sagte: „wenn es [d. h. das Götzenbild] sich selbst nicht geschützt hat, wird es mich dann noch schützen können?“

---

1) † 254, Str. S. 88. 2) † 279, Str. S. 88. 3) Schwager Jochanans, 2. Gen. der pal. Amor., Str. S. 89.

1.

a) אֲתִיבֵיהּ רַבִּי יוֹחָנָן לְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ

וְרֹאשׁ דָּגוֹן וּשְׁתֵּי כַּפּוֹת יָדָיו כְּרוּתוֹת וגו'

וּכְתִיב

עַל כֵּן לֹא יִדְרְכוּ כֹהֲנֵי דָגוֹן וגו'

אֲמַר לוֹ

מִשָּׁם רְאָיָה

הָתָם שֶׁמַּנִּיחִין אֶת־הַדָּגוֹן וְעוֹבְדִין

אֶת־הַמִּפְתָּן דְּאָמְרֵי הָכִי שַׁבְקֵיהּ אִיסְרֵיהּ

לְדָגוֹן וַאֲתָא אִיתֵיב לֵיהּ עַל הַמִּפְתָּן

b) אֲתִיבֵיהּ

הַמּוֹצֵא שִׁבְרֵי צְלָמִים הֲרֵי אֵלּוּ מוּתָּרִין

הָא שִׁבְרֵי עֲבֹדָה זָרָה אֲסוּרִין

לָא תֵּימָא שִׁבְרֵי עֲבֹדָה זָרָה אֲסוּרִין

אֶלָּא אֵימָא הָא צְלָמִים עַצְמָן אֲסוּרִין

וּסְתָמָא כְּרַבִּי מֵאִיר

וְרַבִּי יוֹחָנָן מִדְּרַבִּי מֵאִיר נִשְׁמַע לְהוּ

לְרַבָּנַן לָאו אָמַר רַבִּי מֵאִיר צְלָמִים

אֲסוּרִין שִׁבְרֵי צְלָמִים מוּתָּרִין

לְרַבָּנַן נַמִּי עֲבֹדָה זָרָה הִיא אֲסוּרָה

וּשְׁבָרֶיהָ מוּתָּרִין

c) הָכִי הַשְׁתָּא

הָתָם אֵימַר עֲבָדוּם אֵימַר לֹא עֲבָדוּם

וְאִם תִּמְצָא לוֹמַר עֲבָדוּם

אֵימַר בִּטְּלוּם

עֲבֹדָה זָרָה וַדַּאי עֲבָדוּהָ

מִי יֵימַר דְּבַטְּלָהּ

1.

a) Rabbi Jochanan erhob gegen Rabbi Schim'on b. Laquisch folgenden Einwand:[1])

[Folgende Bibelstelle spricht doch gegen dich: 1 Sam. 5, 4:] „*Und der Kopf Dagons und seine beiden Hände lagen abgeschlagen u. s. w.*"
und es steht geschrieben: „*Darum betraten die Priester des Dagon nicht u. s. w.* [l. c. V. 5].

Da sagte er [L.] zu ihm [Joch.]:
„Von dort [holst du] einen Beweis? — Dort steht es so: sie liessen den Dagon im Stich und verehrten die Schwelle; denn sie sagten sich: den Dagon verliess sein Dämon und hat sich auf der Schwelle niedergelassen."

b) Da erwiderte ihm [Jochanan]:
„*Wer Bruchstücke von Standbildern findet, siehe, diese sind erlaubt*" [daraus folgt:] jedoch Bruchstücke von Götzenbildern sind verboten.
[L. sagte dagegen: Du presst bei diesem Schluss das Wort „Standbilder", der Ton ruht aber auf: „Bruchstücke", also:] Sage nicht [*d. h.* also kannst du nicht sagen]: „Bruchstücke von Götzenbildern sind verboten", sondern sage [*d. h.* sondern du kannst nur folgern]: „doch die Stand-Bilder selbst sind verboten". Und [d. h. nämlich] die schlechthinnige [d. h. anonyme] Tradition [in der Mischna] ist im Sinne des Rabbi Meir [der in der I. Mischna von den ganzen Standbildern, in der II. von deren Bruchstücken redet]. Und R. Jochanan [was sagst du zu folgendem Schluss:]? — von dem Ausspruch des R. Meir schliessen wir doch [notwendig] auf die Meinung der Rabbinen?!: Hatte nicht R. Meir gesagt: „*Standbilder sind verboten, Bruchstücke von Standbildern sind erlaubt?!*" — so sind nach den Rabbinen ebenfalls Götzenbilder verboten [vgl. die I. Mischna Nr. 2] und ihre Bruchstücke erlaubt.

c) [Antwort des J.:] So steht es jetzt? [d. h. so soll es jetzt stehen? Ist nicht dein Schluss von den Bruchstücken von Standbildern auf die Bruchstücke von Götzenbildern falsch? denn:] Dort [d. h. bei den Bruchstücken von Standbildern] kannst du sagen: „man hat sie [nämlich: die Standbilder] angebetet" und du kannst [auch] sagen: „man hat sie nicht angebetet", [d. h. es ist überhaupt zweifelhaft, ob sie angebetet worden sind]. Wenn du dich aber bereit finden lässt zu behaupten: „man hat sie angebetet", so bleibt noch immer die Frage: hat man sie ungiltig gemacht? [Bei Bruchstücken von Götzenbildern steht es ganz anders: Handelt es sich nämlich direkt um] ein Götzenbild [d. h. dessen

---

1) Zu merken ist zum Verständnis des Folgenden, dass Jochanan die strengere, Sch. b. Laqu. die laxere Ansicht vertritt.

הָוֵי סָפֵק וּוַדַּאי

וְאֵין סָפֵק מוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי

α) וְאֵין סָפֵק מוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי

וְהָתַנְיָא

חָבֵר שֶׁמֵּת וְהִנִּיחַ מְגוּרָה

מְלֵאָה פֵּירוֹת אֲפִילּוּ הֵן

בְּנֵי יוֹמָן הֲרֵי הֵן בְּחֶזְקַת

מְתוּקָּנִין

וְהָא הָכָא

דְוַדַּאי טְבָלֵי

סָפֵק עַשְּׂרִינְהוּ סָפֵק לֹא עַשְּׂרִינְהוּ

וְקָאָתֵי סָפֵק וּמוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי

הָתָם וַדַּאי וּוַדַּאי הוּא

דְוַדַּאי עַשְּׂרִינְהוּ כִּדְרַבִּי חֲנִינָה חוֹזָאָה

דְאָמַר רַבִּי חֲנִינָה חוֹזָאָה

חֲזָקָה עַל חָבֵר שֶׁאֵינוֹ מוֹצִיא דָּבָר

שֶׁאֵינוֹ מְתוּקָּן מִתַּחַת יָדוֹ

וְאִי בָּעֵית אֵימָא

סָפֵק וְסָפֵק הוּא

כִּדְרַבִּי אוֹשַׁעְיָא דְאָמַר

מַעֲרִים אָדָם עַל תְּבוּאָתוֹ

וּמַכְנִיסָהּ בְּמוֹץ שֶׁלָּהּ

כְּדֵי שֶׁתְּהֵא בְהֶמְתּוֹ אוֹכֶלֶת

וּפְטוּרָה מִן הַמַּעֲשֵׂר

β) וְאֵין סָפֵק מוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי

וְהָתַנְיָא

אָמַר רַבִּי יְהוּדָה

Bruchstücke], so ist sicher, dass man es angebetet hat, und wer kann [in diesem Falle mit Gewissheit] behaupten, er [d. h. der Besitzer] habe es ungiltig gemacht?

So steht auf der einen Seite ein Zweifel, auf der anderen eine Gewissheit.

[Nun lautet aber die Regel:] Der Zweifel entringt den Händen der Gewissheit nichts. [Folglich: man darf die Bruchstücke von Götzenbildern nicht benutzen].

[Abschweifung:]

[Prüfung der Richtigkeit der eben angeführten Regel. Besteht diese Regel wirklich zu Recht:]

α) „Der Zweifel entringt nichts den Händen der Gewissheit?“

Siehe, es ist doch tradiert worden:[1])

„starb ein Chaber und hinterliess eine Kammer voll von Früchten: [so gilt:] Selbst, wenn diese [erst] an eben diesem Tage [hineingebracht sind, sc. in die Kornkammer] so sind sie als verzehntet anzusehen.“

Siehe: hier ist sicher, dass sie zehntpflichtig sind, zweifelhaft aber, ob er sie verzehntet hat oder nicht.

Und doch kommt der Zweifel und macht die Gewissheit ungiltig.

[Antwort auf diesen Einwand:] Hier steht eine Gewissheit der andern Gewissheit gegenüber; denn [einerseits sind sie zehntpflichtig, andererseits:] entsprechend dem Wort des Rabbi Chanina Chusaah ist [ferner] auch gewiss, dass er sie verzehntet hat. R. Chanina Chusaah[2]) hat nämlich gesagt: *„Betreffs eines Chaber ist als sicher anzunehmen, dass er nichts aus seiner Hand gegeben hätte, was nicht verzehntet gewesen wäre.“*

Übrigens, wenn du willst, kannst du auch so sagen: ein Zweifel steht dem anderen Zweifel gegenüber, [einerseits ist zweifelhaft, ob er sie verzehntet hat, andererseits, ob sie überhaupt zehntpflichtig sind:] wie das dem Wort des Rabbi Oscha'ja[3]) entspricht, der gesagt hat:

„Der Mensch kann es mit seinem Getreide schlau anfangen: er bringt es mit der Spreu hinein, damit sein Vieh es fresse, und es dann vom Zehnten frei ist.“

β) Und [wir fragen noch einmal: Besteht diese Regel wirklich zu Recht:]

„Der Zweifel entringt nichts den Händen der Gewissheit[?].“

Es ist doch tradiert worden:

Rabbi Jehuda[4]) *hat gesagt:*

---

1) Tos. Zuckermandel, S. 92, Z. 26. 2) 4. Gener. der babyl. Amor., um 315. 3) 2. Gener. d. pal. Amor., um 260. 4) Zeitgenosse des R. Meir, nicht zu verwechseln mit Rab Jehuda († 299, Str. S. 89). Str. S. 84. Tos. Zuckermandel, S. 614 unten.

מַעֲשֶׂה בְשִׁפְחָתוֹ שֶׁל מֵצִיק

אֶחָד בְּרִמּוֹן שֶׁהִטִּילָה נֵפֶל

לְבוֹר וּבָא כֹהֵן וְהֵצִיץ

לֵידַע אִם זָכָר אִם נְקֵבָה

וּבָא מַעֲשֶׂה לִפְנֵי חֲכָמִים

וְטִיהֲרוּהוּ מִפְּנֵי שֶׁחוּלְדָּה

וּבַרְדְּלָס מְצוּיִין שָׁם

וְהָא הָכָא

דְוַדַּאי הִטִּילָה נֵפֶל

סָפֵק גְּרָרוּהוּ סָפֵק לֹא גְרָרוּהוּ

וְקָאָתֵי סָפֵק וּמוֹצִיא מִידֵי וַדַּאי

לָא תֵימָא הִטִּילָה נֵפֶל לְבוֹר

אֶלָּא אֵימָא הִטִּילָה כְּמִין נֵפֶל

לְבוֹר

וְהָא

לֵידַע אִם זָכָר אִם נְקֵבָה הוּא

קָתָנֵי

הָכִי קָאָמַר

לֵידַע אִם רוּחַ הִפִּילָה אִם נֵפֶל

הִטִּילָה

וְאִם תִּמָּצֵא לוֹמַר

נֵפֶל הִטִּילָה לֵידַע אִם זָכָר אִם

נְקֵבָה

וְאִי בָעֵית אֵימָא

כֵּיוָן שֶׁחוּלְדָּה וּבַרְדְּלָס מְצוּיִין שָׁם

וַדַּאי גְרָרוּהוּ

d) אֲתִיבֵיה

מָצָא תַבְנִית יָד תַּבְנִית רֶגֶל הֲרֵי

אֵלּוּ אֲסוּרִין מִפְּנֵי שֶׁכַּיּוֹצֵא בָהֶן נֶעֱבָד

אַמַּאי הָא שְׁבָרִים נִינְהוּ

הָא תַרְגְּמָא שְׁמוּאֵל

בְּעוֹמְדִין עַל בְּסִיסָן

„*Einst ereignete sich folgendes: die Magd eines Steuereinnehmers in Rimmon liess eine Frühgeburt in eine Cisterne fallen. Da kam ein Priester und blickte hinein, um zu sehen, ob es eine männliche oder eine weibliche [Frühgeburt gewesen sei]. Diese Thatsache kam vor Weise [zur Begutachtung], und sie erklärten ihn [d. h. den Priester] für rein, weil Wiesel und Iltis dort häufig sind*“[, *so dass diese die Fehlgeburt sicher weggeschleppt haben, der Priester sich also nicht über einen Leichnam gebeugt und so verunreinigt hatte*].

Siehe: hier ist sicher: sie hat eine Frühgeburt hineinfallen lassen, zweifelhaft: ob jene sie weggeschleppt haben oder nicht. — Und da kommt [dennoch] der Zweifel und macht die Gewissheit ungiltig.

[Antwort auf diesen Einwand gegen die obige Regel:]

Sage nicht: „sie hat eine Frühgeburt in die Cisterne fallen lassen“, sondern sage: „sie liess etwas Ähnliches wie eine Frühgeburt in die Cisterne hineinfallen“.

Aber siehe doch[, muss man dagegen sagen, man tradiert:] „*um zu wissen, ob sie männlich oder weiblich sei*“ [woraus doch folgt, dass sie eine Frühgeburt hat hineinfallen lassen].

[Andere Möglichkeit:] So meint [der Traditor] das: [Zunächst] wollte er [d. h. der Priester] wissen, ob sie eine Hautblase [des Embryo] hatte fallen lassen, oder ob sie eine Frühgeburt hatte hineinfallen lassen. Und, wenn du dich bereit finden lässt zu sagen[, d. h. für den Fall, dass sich herausstellte:] „*eine Frühgeburt hat sie hineingeworfen*“, [*beabsichtigte er*] *zu erfahren, ob diese männlich oder weiblich sei*“.

Übrigens, wenn du willst, kannst du [auch] sagen: „weil Wiesel und Iltis dort häufig sind“, ist sicher, dass sie es weggeschleppt haben[, so dass die Gewissheit, dass es eine Frühgeburt war, dieser zweiten Gewissheit gegenübersteht].

d) Er erwiderte ihm [Joch. dem Laqu.]:

„*Findet jemand die Form einer Hand oder die Form eines Fusses, siehe, so sind diese verboten, weil dergleichen angebetet wird.*“

Warum [tradiert man das? Wie kannst du dir das erklären?], es sind doch Bruchstücke? [und trotzdem verboten?!]

[Antwort des Laqu.:]

Doch: Da giebt es eine Erklärung des Schemuel:

„*Wenn sie* [*noch*] *auf ihrer Basis stehen*“ [*sind sie verboten*, da sie so nicht als Bruchstücke, sondern als Anbetungsgegenstand an und für sich gelten].

e) אֲתִיבֵיהּ

גּוֹי מְבַטֵּל עֲבוֹדָה זָרָה שֶׁלּוֹ
וְשֶׁל חֲבֵירוֹ
וְיִשְׂרָאֵל אֵינוֹ מְבַטֵּל עֲבוֹדָה זָרָה
שֶׁל גּוֹי
אַמַּאי תֶּיהֱוֵי כַּעֲבוֹדָה זָרָה שֶׁנִּשְׁתַּבְּרָה
מֵאֵילֶיהָ
אָמַר אַבַּיֵי
שֶׁפְּחָסָהּ
וְכִי פְּחָסָהּ מַאי הָוֵי
וְהָא תְּנַן
פְּחָסָהּ אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא
חִסְּרָהּ בִּטְּלָהּ
הָנֵי מִילֵּי
דִּפְחָסָהּ גּוֹי אֲבָל פְּחָסָהּ
יִשְׂרָאֵל לָא בִּטְּלָהּ
וְרָבָא אָמַר
לְעוֹלָם
כִּי פְּחָסָהּ יִשְׂרָאֵל נַמֵּי בְּטֵלָה
אֶלָּא גְּזֵירָה
דִּלְמָא מַגְבַּהּ לָהּ וְהָדַר
מְבַטֵּיל לָהּ וְהָוֵי עֲבוֹדָה זָרָה
בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְכָל־עֲבוֹדָה זָרָה
בְּיַד יִשְׂרָאֵל אֵינָהּ בְּטֵלָה לְעוֹלָם

f) אֲתִיבֵיהּ

גּוֹי שֶׁהֵבִיא אֲבָנִים מִן הַמַּרְקוֹלִיס
וְחִיפָּה בָהֶן דְּרָכִים וְסַרְטִיּוֹת
מוּתָּרוֹת
וְיִשְׂרָאֵל שֶׁהֵבִיא אֲבָנִים מִן הַמַּרְקוֹלִיס
וְחִיפָּה בָהֶן דְּרָכִים וְסַרְטִיּוֹת
אֲסוּרוֹת

e) Er erwiderte ihm [dem Laqu.]:

„*Ein Heide kann sein Götzenbild und auch das eines anderen [durch Beschädigung] ungiltig machen, ein Israelit aber kann das Götzenbild eines Heiden [durch Beschädigung] nicht ungiltig machen.*[1])“

Warum [soll denn der Israelit das nicht können]? Es [d. h. das beschädigte Götzenbild] sollte doch wenigstens gelten wie ein von selbst zerbrochenes Götzenbild? [bei dem ja nach Laqu. selbstverständlich vorausgesetzt werden muss, dass der Heide es ungiltig gemacht hat].

[Für Laqu. tritt nun Abbaje und Raba ein:]

Da sagte Abbaje:[2])

„*Wenn er es bloss eingedrückt hat*“ [*darum handelt es sich in der Tradition; d. h. was von dem von selbst zerbrochenen Götzenbild gilt, findet hier keine Anwendung, da es nicht zerbrochen ist*].

[Joch. dagegen:]

Und, wenn er es bloss eingedrückt hat, was macht das aus?

Wir tradieren ja doch:

„*Hat er es eingedrückt, obwohl er nichts davon weggenommen [d. h. es nicht zerbrochen] hat, so ist es [ebenso] ungiltig [wie dann, wenn er es zerbrochen hat].*“[3])

[Laqu. dagegen:] Diese Worte [besagen]:

„Für den Fall, dass es ein Heide eingedrückt hat[, ist es ungiltig], aber, hat es ein Israelit eingedrückt, so ist es nicht ungiltig.“

Und Rabba[4]) hat [im Sinne des Laqu.] gesagt:

„*Immerhin kannst Du [d. h.* hier: Laqu.] *sagen: sogar, wenn ein Israelit es eingedrückt hat, ist es ungiltig [von Rechts wegen]. — Aber: [nur] als Vorbeugungsmassregel ist [so, wie die Tradit. zeigt,] dekretiert worden: [denn] vielleicht hebt er [d. h. der Isr.] es auf [und macht es so zu seinem Eigentum] und macht es dann ungiltig, so dass es dann ein Götzenbild im Besitze eines Israeliten ist, und von jedem Götzenbild, das im Besitze eines Israeliten ist, gilt die Regel, dass es niemals ungiltig werden kann.*“

f) Er erwiderte ihm [dem Laqu.]:

„*Wenn ein Heide Steine von einem Merkurhaufen bringt und pflastert damit Wege und Strassen, so sind diese [d. h. die Steine] erlaubt; wenn aber ein Israelit Steine von einem Merkurhaufen bringt und mit diesen Wege und Strassen pflastert, so sind sie verboten.*“[5])

[Für die Diskussion kommt im Sinne des Joch. auch hier nur der

1) Mischna, Abod. sarah, Kap. IV, 4. 2) † 338, Str. S. 92. 3) Abod. sarah, Kap. IV, Mischna 5, fol. 33 a. 4) Str. S. 92, † 352, Schulhaupt in Mechuza am Tigris. 5) cfr. Tos., ed. Zuckermandel S. 470, Zeile 29 ff.

אַמַּאי

תֶּיהֱוֵי כַּעֲבֹדָה זָרָה שֶׁנִּשְׁתַּבְּרָה

מֵאֵילֶיהָ

הָכָא נַמִּי כִּדְרַבָּא

g) אֵיתִיבֵיהּ

גּוֹי שֶׁשִּׁיפָּה עֲבֹדָה זָרָה לְצוֹרְכּוֹ

הִיא וְשִׁיפּוּיֶיהָ מוּתָּרִין

לְצוֹרְכָּהּ

הִיא אֲסוּרָה וְשִׁיפּוּיֶיהָ מוּתָּרִין

וְיִשְׂרָאֵל שֶׁשִּׁיפָּה עֲבֹדָה זָרָה בֵּין לְצוֹרְכּוֹ

וּבֵין לְצוֹרְכָּהּ

הִיא וְשִׁיפּוּיֶיהָ אֲסוּרִין

אַמַּאי

תֶּיהֱוֵי כַּעֲבֹדָה זָרָה שֶׁנִּשְׁתַּבְּרָה

מֵאֵילֶיהָ

הָכָא נַמִּי כִּדְרַבָּא

h) אֵיתִיבֵיהּ

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר

שׁוֹחֵק וְזוֹרֶה לָרוּחַ אוֹ מַטִּיל

לַיָּם

אָמְרוּ לוֹ

אַף הוּא נַעֲשָׂה זֶבֶל

וּכְתִיב

לֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם

אַמַּאי

תֶּהֱוֵי כַּעֲבֹדָה זָרָה שֶׁנִּשְׁתַּבְּרָה מֵאֵילֶיהָ

הָכָא נַמִּי כִּדְרַבָּא

i) אֵיתִיבֵיהּ

רַבִּי יוֹסֵי בֶּן יַסִּיאָן אוֹמֵר

מָצָא צוּרַת דְּרָקוֹן וְרֹאשׁוֹ חָתוּךְ

סָפֵק גּוֹי חֲתָכוֹ

2. Teil dieser Tradition in Betracht. Es folgt nämlich daraus, dass Bruchstücke von Götzenbildern (als solche kann man die Steine ansehen) verboten sind. Laqu. schliesst anders. Er erklärt diese Tradition aus einer Vorbeugungsmassregel der Rabbinen, nach Rabba:]
Warum [lautet die Tradition so]? Es [d. h. der Steinhaufen] sollte doch wenigstens so viel gelten, als ob ein Götze von selbst zerbrochen worden ist?

[Laqu.:] Siehe, hier gelten ebenfalls die [oben angeführten] Worte Rabbas.

g) Er erwiderte ihm [Joch. dem Laqu.]:
„*Wenn ein Heide eine Götzenstatue abgehobelt hat, weil er es nötig hatte [d. h. die Späne brauchte], so ist diese und ihre Späne erlaubt, [hat er sie aber abgehobelt], weil sie es nötig hatte [d. h. etwa, weil sie des Abputzens bedurfte], so ist sie verboten, aber ihre Späne sind erlaubt. Wenn aber ein Israelit eine Götzenstatue, sei es, weil er es nötig hatte, sei es, weil sie es nötig hatte, abgehobelt hat, so ist diese samt ihren Spänen verboten.*“[1])
Warum? sie sollte doch [in diesem Falle] gelten so viel wie eine Götzenstatue, die von selbst zerbrochen ist?
[Laqu.:] Siehe, hier [gilt] ebenfalls der Ausspruch Rabbas.

h) Er erwiderte ihm [dem Laqu.]:
„*Rabbi Jose*[2]) *hat gesagt:*
[Wenn einer ein Götzenbild findet, dann] soll er es zerreiben und [den Staub] in alle Winde zerstreuen oder ins Meer werfen [damit niemand mehr davon Nutzen haben kann]. Da sagte man zu ihm: „auch in diesem Falle [d. h. wenn er es zerreibt] wird doch Dung daraus [d. h. man hat also davon einen Nutzen], und es steht doch geschrieben: nicht das Geringste von dem Banne soll an deiner Hand kleben.“[3])
Warum? Es [d. h. das zerriebene Bild] sollte doch wenigstens gelten so viel wie ein von selbst zerbrochenes Götzenbild?!
[Laqu.:] Siehe, ebenfalls hier gilt der Ausspruch Rabbas.

i) Er erwiderte ihm [dem Laqu.]:
„*Rabbi Jose, ben Jassian,*[4]) *sagt:*
„*Fand jemand die Abbildung eines Drachen, dessen Kopf abgeschnitten war [so gilt:]: Ist hier*

1) cfr. Tos. S. 470, 12 ff., ed. Zuckermandel. 2) b. Chalaphta, zur Zeit R. Meirs, Str. S. 83. Abod. sarah, Kap. III, Mischna 3. 3) Deut. 13, 18. 4) spätestens 100.

סָפֵק יִשְׂרָאֵל הִתָּכוֹ

מוּתָּר

וַדַּאי יִשְׂרָאֵל חִתָּכוֹ

אָסוּר

אַמַּאי

תֶּהֱוֵי כַּעֲבֹדָה זָרָה שֶׁנִּשְׁתַּבְּרָה מֵאֵילֶיהָ

הָכָא נַמִּי כִּדְרַבָּא

k) אֵיתִיבֵיהּ

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר

אַף לֹא יִרְקוֹת בִּימוֹת הַגְּשָׁמִים

מִפְּנֵי שֶׁהַנְּבֵלָה נוֹשֶׁרֶת עֲלֵיהֶן

אַמַּאי

תֶּיהֱוֵי כַּעֲבֹדָה זָרָה שֶׁנִּשְׁתַּבְּרָה

מֵאֵילֶיהָ

שָׁאנֵי הָתָם דְּעִיקַּר עֲבֹדָה זָרָה

קַיֶּימֶת

וְהָא שִׁיפּוּיִן דְּעִיקַּר עֲבֹדָה זָרָה קַיֶּימֶת

וְקָתָנֵי לְצוּרְכָּהּ הִיא אֲסוּרָה וְשִׁיפּוּיֶיהָ

מוּתָּרִין

רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ אָמַר

לְפִי שֶׁאֵין עֲבֹדָה זָרָה בְּטֵילָה דֶּרֶךְ

גְּדִילָתָהּ

2.

אֵיתִיבֵיהּ רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ לְרַבִּי יוֹחָנָן

קַן שֶׁבְּרֹאשׁ הָאִילָן שֶׁל הֶקְדֵּשׁ

לֹא נֶהֱנִין וְלֹא מוֹעֲלִין

בְּרֹאשׁוֹ שֶׁל אֲשֵׁירָה יַתִּיז בְּקָנֶה

קָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ

כְּגוֹן שֶׁשִּׁבְּרָה מִמֶּנּוּ עֵצִים וְקִינְּנָה בָּהֶן

וְקָתָנֵי יַתִּיז בְּקָנֶה

zweifelhaft, ob ihn ein Heide abgeschnitten hat oder ein Israelit, so ist sie [d. h. die Abbildung] erlaubt, ist aber sicher, dass ihn ein Israelit abgeschnitten hat, so ist sie verboten.“
Warum? Das hätte doch mindestens so viel zu gelten wie ein Götzenbild, das von selbst zerbrochen ist?!
[Laqu.:] Siehe, hier gilt ebenfalls der Ausspruch Rabbas.

k) Er erwiderte ihm [dem Laqu.]:
„*Rabbi Jose sagt:*
„*Auch [ist es] nicht [erlaubt] Gemüse in der Regenzeit [unter einer Aschera zu pflanzen], weil das Laub [von der Aschera] auf es herabfällt [wodurch das Gemüse gedüngt wird, man also einen Nutzen hat. Das Laub gilt als Bruchstücke von Götzenbildern].*
Warum? Es [d. h. das Laub] soll doch wenigstens gelten wie ein Götzenbild, das von selbst zerbrochen ist?!

[Laqu.:] Dort [nämlich bei dem Laube in der angeführten Tradition] liegt die Sache anders [man kann hier nicht von einem zerbrochenen Götzenbilde reden]; denn der Hauptbestandteil des Götzen bleibt bestehen.

[Joch.:] Doch siehe: bei den Hobelspänen [war doch auch klar], dass der Hauptbestandteil des Götzenbildes bestehen blieb, und dennoch lautet die Tradition: „*wenn sie es nötig hatte, so ist sie verboten, ihre Späne aber sind erlaubt*“ [*so sollte doch hier also auch das Laub gestattet sein*?! *Dein Gesichtspunkt kann also nicht in Betracht kommen*].

[*für Laqu.*] *Rab Huna, Sohn des Rab Jehoschua,*[1]) *sagte*: [*Das Laub bleibt deshalb verboten*] „*weil kein Götzenbild durch natürliche Vorgänge ungiltig werden kann*“ [*d. h. das Laub nicht als Bruchstücke von Götzenbildern gelten kann*].

2.

Es erwiderte dem Rabbi Jochanan Rabbi Schim'on ben Laquisch:
„*Von einem Nest, das sich auf der Spitze eines zum Tempelgut gehörigen Baumes befindet, darf man [einerseits] keinen Nutzen haben, [andererseits] aber[, hat man Nutzen davon gehabt, so] braucht man kein Sühnopfer wegen Veruntreuung von Tempelgut zu bringen.*
Befindet es [d. h. das Nest] sich auf der Spitze einer Aschera, so darf man es[, wenn man Nutzen davon haben will,] mit einem Stocke herabwerfen“[2]) [*hinaufklettern darf man nicht*].

1) 5. Gener. der babyl. Amor. Str. S. 92. ca. 330.
2) Mischna, Me'ila Kap. III, Ende.

הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן

כְּגוֹן דְּאַיְיתֵי עֵצִים מֵעָלְמָא וְקִיצְּתָה

בָּהֶן

דִּיקָא נַמִּי דְּקָתָנֵי גַּבֵּי הֶקְדֵּשׁ לֹא

נֶהֱנִין וְלֹא מוֹעֲלִין

אִי אָמַרְתְּ בִּשְׁלָמָא דְּאַיְיתֵי עֵצִים מֵעָלְמָא

הַיְינוּ דְּקָתָנֵי גַּבֵּי הֶקְדֵּשׁ לֹא נֶהֱנִין וְלֹא

מוֹעֲלִין לֹא נֶהֱנִין מִדְּרַבָּנַן וְלֹא מוֹעֲלִין

מִדְּאוֹרַיְיתָא דְּהָא לָא קְדִישֵׁי

אֶלָּא אִי אָמַרְתְּ

שֶׁשִּׁבְּרָה עֵצִים מִמֶּנּוּ וְקִיצְּתָה בָּהֶן

אַמַּאי לָא מוֹעֲלִין הָא קְדִישֵׁי

מִידֵּי אִירְיָא

הָכָא בְּגִידּוּלִין הַבָּאִין לְאַחַר מִכָּאן

עָסְקִינַן

וְקָא סָבַר

אֵין מְעִילָה בְּגִידּוּלִין

וְרַבִּי אַבָּהוּ

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן

מַאי יַתִּיז בַּאֲפָרוֹחִין

אָמַר לֵיהּ רַבִּי יַעֲקֹב לְרַבִּי יִרְמְיָהוּ

בַּר תַּחְלִיפָא

אַסְבְּרָהּ לָךְ

בַּאֲפָרוֹחִין כָּאן וְכָאן מוּתָּרִין

בְּבֵיצִים כָּאן וְכָאן אֲסוּרִין

Man muss dabei [im Sinne des R. Laqu.] z. B. daran denken, dass er [d. h. der Vogel] von ihm [d. h. dem Baume] Hölzer abgebrochen und mit ihnen das Nest gebaut hat, und dennoch tradiert man: „*man darf es mit einem Stocke herabwerfen*“[, um es dann zu gebrauchen: also, wenn ein Götze von selbst zerbrochen ist, sind die Trümmer erlaubt].

[Joch. dagegen:] Womit beschäftigen wir uns hier? [Doch] z. B. [damit, (d. h. mit der nach Joch.s Meinung am nächsten liegenden Annahme,) dass er [d. h. der Vogel] die Hölzer anderswoher brachte[, nicht von dem Baume nahm] und baute mit ihnen das Nest. [Dann versteht man, warum man das Nest gebrauchen, es hinabwerfen darf: fremde Hölzer sind natürlich ganz neutral.] Und auch die Finesse [d. h. genaues Nachdenken über den Sinn der vorliegenden Tradition] besagt dasselbe; denn man tradiert doch betreffs des Baumes, der zum Tempelgut gehört, dass „*man* [*einerseits*] *keinen Nutzen* [*davon*] *haben darf*, [*andererseits*] *aber kein Sühnopfer zu bringen braucht.* Wenn du nun friedlich zugiebst, dass er [d. h. der Vogel] die Hölzer anderswoher brachte, so würde das sehr gut damit zusammenstimmen, dass die Tradition betreffs des Tempelgutes lautet: „*man darf keinen Nutzen haben und braucht doch kein Sühnopfer zu bringen:*“ „*man darf keinen Nutzen haben:*“ [das erklärt sich dann] auf Grund des Ausspruches [d. h. der Vorbeugungsmassregel] unserer Rabbinen, und: „*man braucht kein Opfer zu bringen*“: [das erklärt sich] auf Grund der Thora; denn siehe, sie [d. h. die Hölzer] sind nicht geweiht [zusammen mit dem Baume]. Jedoch, wenn du sagen willst: „er [d. h. der Vogel] hat von ihm [d. h. dem Baume] Hölzer abgebrochen und hat mit ihnen ein Nest gebaut“, warum braucht man [dann] kein Opfer zu bringen?! — sie sind doch geweiht?!

[Laqu. dagegen:]
Kann man wirklich mit Recht so folgern? Hier handelt es sich doch um Nachgewachsenes, das erst hinterher gekommen ist [d. h. nach der Weihung], und er [d. h. der Traditor] ist der Ansicht: „ein Opfer ist bei Nachgewachsenem nicht nötig“.

Und Rabbi Abbahu[1]) [*sagte*]:
„*Rabbi Jochanan hat gesagt:*
„*Was* [*ist hier gemeint mit:*] „*er wirft hinab*“? — [*Das bezieht sich auf*] *die Jungen* [*im Nest, nicht auf das Nest selbst*].“

---

1) 3. Gener. der pal. Amor. Str. S. 90, einer der späteren Schüler des R. Jochanan.

אָמַר רַב אָשֵׁי
וְאֶפְרוֹחִין שֶׁצְּרִיכִין לְאִמָּן
כְּבֵצִים דָּמוּ׃

Es sagte Rabbi Jakob zu Rabbi Jeremia bar Tachliphe:[1]
„Ich will es dir klar machen: bei den Jungen ist es so und so erlaubt [d. h. bei dem Baume, der dem Heiligtum gehört, und bei einer Aschera], bei Eiern aber ist es so und so verboten.“
Es sagte Rab Asche:[2]
„Und Junge, die ihrer Mutter noch bedürfen, sind Eiern gleich zu achten.“

1) Beide 2. Gener. der babyl. Amor.
2) † 427, Str. S. 92/93.

Andhra History and Coinage.

By

Vincent A. Smith.

III. The Andhra or Andhrabhṛtya Coinage.

1. General Observations.

Abbreviations.

A. C. — Cabinet of Sir A. Cunningham, now in B. M.
B. M. — British Museum.
Bo. R. A. S. — Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society.
C. A. I. — "Coins of Ancient India" (Cunningham).
E. H. D. — "Early History of the Dekkan" (Bhandarkar).
E. I. — "Epigraphia Indica".
C. S. I. — "Coins of Southern India" (Elliot).
I. A. — "Indian Antiquary".
I. C. — "Indian Coins" (Rapson).
l. — Left, of reader.
Proc. A. S. B. — Proceedings of Asiatic Society of Bengal.
r. — Right, of reader.
S. I. B. A. — "South Indian Buddhist Antiquities" (Rea).
W. E. — Cabinet of Sir Walter Elliot (specimens in B. M.).
Wt. — Weight.

The Andhra coinage, as compared with the issues of other ancient Indian dynasties, has attracted little attention. The coins, with two exceptions, are struck in base metal, either lead or bronze,[1]) and are as crude in design as they are rude in execution. They thus offer little attraction to the eye of the collector, and are seldom sought for. Even if sought for, they are difficult to obtain. The territory of the Andhra monarchs is now largely occupied by Native States, the Nizam's Dominions, Mysore, and others, which present few facilities for numismatic enterprise. The two principal collections of coins in India, those at Lahore and Calcutta, do not

1) I am not certain whether the so-called copper coins are really copper or bronze.

seem to include a single specimen of the Andhra coinage, and if a set exists in the Madras Museum, it is inaccessible owing to the want of a catalogue.

The publication of this essay, the first attempt to give a connected, systematic account of the history and coinage of the Andhra monarchy, will, it is hoped, stimulate interest in a neglected branch of Indian antiquities, and bring to light many additions to the list of Andhra coins. Notwithstanding general neglect, the Andhra coinage has been studied by a few writers, who have described and illustrated it in considerable detail, although in an unsystematic fashion. The published illustrations of the coins are so numerous that I have not thought it necessary to prepare a plate representing the series, and I have confined my figures to the reproduction of a few specimens in the British Museum, selected for special reasons. The following bibliographical list is believed to be nearly complete.

Bibliography of Andhra Coinage.

Elliot, Sir Walter, — "Numismatic Gleanings" in Madras Journal of Literature and Science, Vols. III, IV; substantially reproduced, with the collaboration of Mr. E. Thomas, in "Coins of Southern India" (*Intern. Num. Or.*, 1885). Figures 24—30 of plate I, and 39, 40, 43—47 of plate II represent Andhra coins of various types.

Thomas, Edward, — A tentative account of 14 varieties "seen for the first time" by the writer is given in *I. A.*, vol. VI (1877), p. 276; which was superseded by a more elaborate article entitled "Ândhra Coins", *ibid.*, vol. IX (1880), p. 61. These papers are not illustrated, and are arranged on a fanciful plan.

Cunningham, Sir A., — "Coins of Ancient India", (1891), pp. 102—111, Pl. XII. The chronology is certainly erroneous; the plate is good.

Rea, A., — "South-Indian Buddhist Antiquities" (*Arch. Rep. Imp. S.*, vol. XV; 1894), pp. 21—31, pl. XII, XIII. A very careful and detailed description of coins of eastern types collected at Guḍivāḍa in the Kṛṣṇā (Kistna) District, Madras.

Hoernle, D., — (1) *Proc. A. S. B.*, 1882, p. 58. A slight notice of 5 specimens of the "bow and arrow" type, presented by Mr. Gibbs, which have been described in detail by Paṇḍit Bhagavān Lāl Indrajī: (2) *ibid.*, 1893, p. 117. A summary description of 183 copper (bronze) coins from the Central Provinces.

Paṇḍit Bhagavān Lāl Indrajī & Dr. Codrington, — "Coins of Andhrabhṛitya Kings of Southern India", in *Bo. R. A. S.*, vol. XIII, 1877, p. 30, pl. III, IV. This is the best account of the western "bow and arrow" type. The plates are good.

Paṇḍit Bhagavān Lāl Indrajī, — "Antiquarian Remains at Sopârâ and Padaṇa", in *Bo. R. A. S.*, vol. XV (1881—82), pp. 305, 315. This paper contains the original account of the only two silver Andhra coins as yet discovered.

Rapson, E. J., — „Indian Coins" (*Grundriss*, 1898), p. 23, pl. II, fig. 4, 5.

Sewell, R., — "Lists of Antiquities, Madras"; and *Rea, A.*, — "Progress Reports" in *Proc. Madras Govt.*, *Public.* Minor notices of the finds of coins.

The earliest known Andhra coins seem to be the two pieces, one of lead, the other of copper or bronze, which bear the name of Śrī Śāta (Siri Sata). These coins hitherto unpublished, are reproduced in figs. 1, 2, p. 615 *post.* They are included in the collection of Paṇḍit Bhagavān Lāl, now in the British Museum, and presumably come from Western India, where that collection was formed. The alphabetical characters of the legend seem to be considerably more ancient then those of the other Andhra coin legends, and to closely approximate to the alphabet of the Barhut inscriptions.[1]) The difference is especially marked in the character *ta*, which assumes an elongated form on the Sata coins quite distinct from the squat, rounded form used on the other coins. The contrast can be verified by comparing the *ta* on the coin of Sivālakura, as shown in figure 3, p. 618 *post.* The character *sa* on the smaller Sata coin has a head line or *mātra*, but this element of the characters, which is well marked in the legends of the ordinary Andhra coins, is altogether absent from the legend of the larger Sata coin. The legends of the newly discovered coins seem to my eye to belong to the period about 100 B. C.

The devices of these coins are peculiar. The standing figure on the smaller coin recalls a familiar type of the Northern Satrap coinage of the period 150—100 B. C. The river containing fish and the cross and balls device, conveniently known as the "Ujjain symbol", are both characteristic of the early cast and punch-marked coins of Eraṇ, Besnagar, and Ujjain in Mālavā. There is reason to believe that the kingdom of Mālavā was absorbed by the Andhra monarchy about B. C. 70.[2])

The Mātsya Purāṇa (Radcliffe M. S.) gives the name of king No. 10 as Śātaswāti, *i. e.* Śāta Śātakarni. Reckoning back form 113 A. D., the ascertained date of the accession of Vilivāyakura I, and assuming the lengths of reigns as given in the Puranic lists to be correct, the accession of Śāta falls in 68 B. C. If the recorded lengths of the reigns be disregarded, and an average of 15 years

1) I have been informed on good authority that Barhut, not Bharhut, is the correct spelling.

2) *ante*, "Andhra History", 1902.

per reign be assumed, his accession must be placed in B. C. 97. On the whole, I am disposed to regard the date 68 B. C. as approximately correct. It suits the coins admirably, and I have little hesitation in assigning the coins of Sata to king Śāta Śātakarṇi, No. 10 of the Puranic list, notwithstanding the fact that the next known coins belong to king No. 22. I am convinced that research will fill many of the gaps at present existing in the series of Andhra coins. It is very unlikely that coins were first struck by the twenty-second king.

The coins hitherto known are covered by the reigns of kings Nos. 22—30, who reigned approximately from A. D. 84 to 229. Coins of No. 27, Śiva Skanda, No. 29, Vijaya, and No. 31, Puḷumāyi, no doubt were issued, but they have not yet been discovered.

The coins of the Later Andhrabhṛtyas fall naturally into three classes: — I. Western coins, of "bow and arrow" type, issued by kings Nos. 22—24, in lead and copper; II. Eastern coins, of various types, issued by kings Nos. 25—30, in lead and copper: III. Western coins in silver, imitating the coinage of the Western Satraps, and issued by Gautamīputra Yajña Śrī only.

The "bow and arrow" coins are not known to occur anywhere except at Kolhāpur, in the Bombay Presidency (N. lat. 16° 42′, W. long. 74° 16′), which is very probably identical with the Hippokoura of Ptolemy, the capital of Baleokouros, or Viḷivāyakura II, king No. 24. Most of the specimens seem to come from a hoard comprising more than 600 pieces, which was accidentally disclosed in 1877, when a road was under construction. The coins had been deposited in a common earthen jar buried at a depth of about fifteen feet at the Brahmapuri or Banpuri hill to the northwest of Kolhāpur.[1]) The better specimens were distributed between the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Mr. Gibbs, Dr. Bhāu Dājī, Mr. Mandlik, and probably other persons. Those belonging to the Society and Mr. Gibbs, 19 in number, were carefully examined and minutely described by Paṇḍit Bhagavān Lāl Indrajī, who prepared two excellent plates. Mr. Gibbs subsequently presented five coins from his set to the Asiatic Society of Bengal.

The lead and copper (or bronze) coins in the hoard were about equal in number. All belong to one or other of three reigns, namely, king No. 22, Vāśiṣṭhīputra Viḷivāyakura (I), who is called Rajada — or Cakora — Śātakarṇi in the Mātsya Purāṇa (R.) list; king No. 23, Māḍharīputra Sivālakura, the Śiva Śātakarṇi of the

1) According to Professor Bhandarkar two hoards were found at Kolhāpur. "A large number of coins of copper and lead were discovered a few years ago, buried in what appears to have once been a Buddhist stûpa at Kolhâpur. Another hoard had been found some time previous in about the same locality". (*E. H. D.*, p. 16.)

Purāṇa; and Gautamīputra Viḷivāyakura (II), the Baleokouros of Ptolemy, and the Gautamīputra of the Purāṇas.

Apparently about two-thirds of the coins belonged to the reign of the last-named king, the remaining one-third being about equally divided between his predecessors. The hoard was probably deposited during the reign of Viḷivāyakura II (A. D. 113—138).

The order of succession of the three kings concerned is conclusively established by purely numismatic facts quite independent of identifications with the names of kings mentioned in inscriptions or Puranic lists.

These facts are clearly stated by Paṇḍit Bhagavān Lāl Indrajī, whose exposition my be quoted in full:—

"As in any hoard the number of coins of the reign when the collection was made is usually greater than those of earlier dates, it may be inferred that all these coins were current in the time of Gotamiputra, and that the other two kings, Vâsiṣthiputra and Madhariputra, reigned some time before him. The examination of the coins confirms this inference.

It has often been noticed that coins of the same type gradually deteriorate in fineness of workmanship from those first struck, those of each subsequent king becoming by degrees less perfect imitations of the original die, and made with less care in details and in form of the letters; and this can easily be seen on comparing the coins of these three kings.

On those of Vásiṣthiputra the tree on the reverse has a thick bottom, a tapering stem, and moderate well-formed leaves, the domes of the Chaitya are round and ornamented with a dot in each, and the letters on the obverse are symmetrical. Such is not the case with the coins of the other two kings; the tree on them has equal thickness from bottom to top, the leaves are ill-shaped, the domes are less round and have no dots, and the letters are not neat. From their appearance I conclude that Vásiṣthiputra was the first, Maḍhariputra the second, and Gotamiputra the third in succession; and this is more satisfactorily proved by the fact that one coin bears evidence of having been originally one of Vásiṣthiputra which has been restruck with the die of Maḍhariputra, and in the same way two others bear the impression of Gotamiputra over that of Maḍhariputra, as will be seen in the description of coins 6, 13 and 14. All this leaves, I think, no doubt that the order of succession of the kings is as I have given it.

The coins of the three kings, both lead and copper, resemble each other, inasmuch as they have in common on the obverse a bow and arrow surrounded by the inscription of the name and title of the king . . . .

No. 6 coin seems to have been made by putting a new stamp of Maḍhariputra on a Vásiṣthiputra coin, as a figure of a former Chaitya, with dots is traced on the side of the new one, and part of the letter *ku* can be seen under *sa*, and part of *va* above *ta* . . . .

Nos. 13 and 16 belong to Gotamiputra . . . but they are very interesting coins, for on them the stamp of that king has been impressed on what were coins of Maḍhariputra. No. 13 is broken, the part of the usual inscription *Raño Gotamipu* is readable, showing that the coin is of Gotamiputra; the rest of the legend is lost in the broken part, but nearer the rim at the upper part of the obverse the name of Maḍhariputra is seen and can be read, although the letters are defaced. It seems pretty evident that the latter name is the one first struck on the coin.

On No. 14 the stamp of the obverse of Gotamiputra coins is distinct, evidently impressed over the reverse of an old coin, the square corner of the

old Chaitya being pretty plain. On the reverse there is the usual Chaitya and tree, on the left of which Maḍhariputra is distinctly read."[1])

The "bow and arrow" coins therefore cover a period of about half a century, between A. D. 84 and 138.

The abandonment of this type and the adoption of new devices by the later kings seem to be due to a dynastic change which is indicated in the Purāṇas. Professor Bhandarkar points out that, according to the Mātsya Purāṇa, a second Andhra dynasty of seven princes sprung from the servants of the original Andhrabhṛtya family will come into power after that family becomes extinct.[2]) A similar verse occurs in the Vāyu Purāṇa, but in a corrupt form. The last king to use the "bow and arrow" type was No. 24, Viḷivāyakura II, who was succeeded by exactly seven kings, Nos. 25—31, who are evidently the seven princes alluded to in the Puranic tradition.

Although lead, tin, and copper (or possibly brass or bronze, χαλκός) were among the articles imported into the western harbours of India from Egypt in the first century A. D.,[3]) and Pliny was consequently under the impression that neither lead nor copper was produced in India, he was mistaken.[4])

Lead ores, usually in the form of the sulphide known as galena, occur in several parts of India, especially in the regions

---

1) *Bo. R. A. S.*, vol. XIII, pp. 304, 306, 307. These careful observations, which can be verified by inspection of the plates, are absolutely conclusive, and it is surprising that Prof. Bhandarkar should fail to appreciate their value, as he does in the following passage:—

"One of the coins figured by Paṇḍit Bhagvânlâl Indrajî bears the names of both Gotamiputa and Maḍhariputa, showing that the piece originally bearing the name of one of them was re-stamped with the name of the other. Mr. Thomas thinks that it was originally Maḍhariputa's coin. I think it was Gotamiputa's, for, if we see the other figured coins we shall find that they are so stamped as to leave some space between the rim and the legend. This in the present case is utilized and the name of Maḍhariputa stamped close to the rim, which shows that the thing was done later".

Prof. Bhandarkar was misled by his untenable theory about a division of the Andhra kingdom. Mr. Thomas, an exceptionally skilled practical numismatist, had no hesitation in agreeing with the Paṇḍit (*I. A.*, IX, 61; *C. S. I.*, 30). Mr. Thomas expressly says that "the original piece [No. 13 of Indrajī] leaves no doubt about the present interpretation of the order or sequence of the record".

2) अन्ध्राणां संस्थिता (ते?) राज्ये तेषां भृतान्वये नृपाः । सप्तैवान्ध्रा भविष्यन्ति (*E. H. D.*, p. 28).

3) Periplus, Ch. 49, 56, in McCrindle's translation. (*I. A.*, VIII, 116.) I am satisfied that the Periplus was written near the close of the first century A. D.

4) "India neque aes neque plumbum habet, gemmisque ac margaritis suis haec permutat". (*Hist. Nat.*, XXXIV, cap. 48 in old ed., quoted in Sewell's *Lists*, vol. I, p. 63, note). Copper was also exported from Barygaza to the Persian Gulf. (*Periplus*, Ch. 36), but that may have been imported metal reexported.

which formed part of the Andhra kingdom. Ancient mines, long since deserted, are numerous in the Kadapā (Cuddapah) and Karnūl Districts, as well as in the Palnāḍ subdivision of the Kṛṣṇā (Kistna) District. Copper is also widely distributed. Ancient mines exist at N. lat. 15° 32′, E. long. 78° 14′ 30″, and at N. lat. 16° 11′, E. long. 79° 47′ 30″ in the Karnūl District, and in the Districts of Nellore, Singhbhūm, and Hazārībāgh. This metal was mined up to quite recent times in the Jaypur State, Rājputāna.[1])

The Andhra kings had therefore no difficulty in procuring either the lead or the copper which they required for coinage. Their copper or bronze coins have not been assayed, and their exact composition is unknown, but, if they contain an appreciable amount of tin, that metal was probably imported. India has never produced tin in quantity, although the metal has been extracted on a petty scale from ores in the Hazārībagh District of Chutiā Nāgpur.[2])

The "bow and arrow" leaden pieces, quaintly termed "family coins" by Mr. Thomas, were exhaustively tested at his instance by Dr. Percy in the Laboratory of the School of mines, and were found to consist of practically pure lead, with a mere trace of copper as an impurity.[3]) Sir W. Elliot was mistaken in supposing the metal of these coins to be impure.[4]) The coins from the eastern districts struck by Puḷumāyi, king No. 25, and his successors seem to be also composed of practically pure lead.[5])

Many of the lead coins, especially those of the latest kings, are very irregular in shape, and have protuberances which suggest that they were cast in a mould. The large "bow and arrow" pieces are usually fairly regular in shape, and must have been ordinarily struck cold, for, if the metal had been fused, the original legends could not be discernible, as they are on the re-struck coins. The Lion coins in lead, which probably belong to the reign of Yajna Śrī (A. D. 184—213), sometimes have the reverse blank. „In these instances", Mr. Thomas observes,[6]) "the lead has seemingly been poured out in a fluid state from a heated ladle on to flat

1) V. Ball, "Economic Geology of India", pp. 248, 281; Balfour, *Cyclopædia*, *s. v.* "Lead" and "Copper"; Boswell in *I. A.*, I, 152.

2) "Economic Geology", p. 314.

3) *I. A.*, IX, 64.

4) *C. S. I.*, 22, 23.

5) *C. S. I.*, 22. Certain coins attributed to the Pallavas, with a maned lion on the obverse, and a vase on the reverse, are supposed to be made of an alloy of lead and tin. (*C. S. I.*, p. 22, pl. II, 49, 50, and p. 152 B).

6) But Mr. Thomas notes that Sir W. Elliot possessed "a very sharp and perfect specimen" of a "bow and arrow" coin of Gautamīputra, which shows indubitable signs of having been *cast* — the marks of the moulds are set irregularly at the edges, and two definite orifices have been left at the sides to receive the metal, the superfluous quantity of which still adheres to the piece". (*C. S. I.*, 31.)

surfaces of stone, or even wood, and then sealed with the impress of the single authorized die, which was to give it a legal currency, according as the ultimate weight corresponded by this crude process with the intentional value. Mr. Tookey, who has lately held the position of English Mint-Assayer in Japan, informs me that a similar system of rude fabrication of money prevailed until very lately in that kingdom."[1])

Mr. Rea believes that the process used in the manufacture of the later coins from the eastern districts was

"to place a lump of cold metal of fixed weight and globular form between a broad die plate containing an engraving of the reverse symbol and a punch of the intended diameter of the coin only, engraved with the obverse device, and strike on the latter till the approximate size and thickness were attained. A few of the facts which go to prove this may be noted. When the obverse die has been struck to one side, a lumpy irregular rim caused by the bulging out of the metal over the edge of the die appears on the other. (See Nos. 40, 47, 57, &c.) On the reverse no such rim ever appears, and however small the device may be with reference to the coin, or how much it may be placed to one side of it, the field around is always flat. This show that the reverse die had a considerable flat surface surrounding the engraving of the device, while the obverse die was only sufficiently broad to contain it."

I believe that the Andhra lead coins were always struck when cold, but that the blank had usually been cast in a mould. Coin No. 270 from Cunningham's collection in the B. M. was certainly made in this way, and the shape of the edge shows that the mould was slightly smaller in the upper than in the lower diameter.

The Andhra coinage, although geographically to be classed with the Southern issues, is Northern and Western in its affinities, and has nothing in common with the peculiar coinage of the South. The scale of weights is that of the North. The large lead coins of the "bow and arrow" type often exceed 220 grains, or 14.25 grammes, and are evidently intended to be $1^1/_2$ *paṇa* pieces the *paṇa* being taken as weighing 144 grains ($144 + 72 = 216$ grains). Coins intended to pass as pieces of $1^1/_2$ *paṇa* each were not uncommon in ancient India (*C. A. I.*, pp. 59, 81, 114). All the other denominations both in lead and copper, which are numerous, seem to be intended as multiples or fractions of the *paṇa*. Two huge anonymous leaden coins with a maneless line to l. on the obverse, and reverse blank, which were found in the Godāvarī District are the largest ancient coins known in India. They weigh respectively 602.3 and 555.9 grains, or about 36 and 40 grammes, and must be regarded as 4 *paṇa* pieces ($144 \times 4 = 576$ grains).

The smallest lead coins of Yajña Śrī, weighing 11 grains, or 0.712 gramme, are probably intended to be pieces of $^1/_{12}$ *paṇa* each. One lead coin from Bhagavān Lāls coll. in the B. M. weighs only 7.8 grains, intended to be $^1/_{16}$ of a *paṇa*. That collection includes several very minute coins, of which one seems to bear the

1) *I. A.*, IX, 65.

legend Vasiṭhi. The copper coins, the weight of which ranges near 35 grains, or 2 . 267 grammes, are evidently quarter *paṇas*. The weights of both the lead and copper coins are, of course, irregular. Coins of base metal are never very accurately adjusted. For coinage purposes lead and copper seem to have been treated as of equal value.

The very rare silver coins of Yajña Śrī, copied from the issues of the Western Satraps, are hemidrachmae of the usual weight, about 34 grains.

The devices of the Andhra coinage, whether on the obverse or reverse, are those of the indigenous Indian currency, and are apparently free from all trace of foreign influence. They are consequently rude and inartistic, for Indian art was not born in India. The so-called "Ujjain symbol" of the cross and balls, which is the favourite reverse device used by the later Andhra kings, seems to have been borrowed from Mālavā. It is specially characteristic of the punch-marked and cast coins found at Ujjain, Eraṇ, and Besnagar.

The only indications of foreign influence exhibited by the Andhra coinage which I can discern are the use of the die and of legends giving the name and titles of the reigning sovereign. The most ancient indigenous coinage of India consisted of little ingots or dominoes of silver or copper, without legends, punched from time to time with the marks of private persons or merchant guilds. The cast coins, which, from B. C. 300 or 400, circulated for centuries in many parts of India side by side with the punch-marked dominoes, are equally a private currency. The introduction of the royal style on the coinage and the use of the die were among the results of European trade. The standing figure on one of Śāta Śātakarni's coins may possibly be copied from the device common on the coins of the Śaka Satraps of Northern India, which was itself probably a very rude imitation of some Asiatic type based ultimately on Europeans models. But rude standing figures occasionally occur on indigenous punch-marked coins.

The ship coins, perhaps struck by Yajña Śrī, testify to the existence of sea-borne trade on the Coromandel coast in the first century of the Christian era. The ports on that coast continued to be the scene of busy traffic up to the time of Marco Polo in the thirteenth century, and even later.[1])

The narrowness of the time limits within which the Andhra coinage is confined deprives the legends of much palaeographical interest. The palaeography of the period between A. D. 84 and 229 is well known from the inscriptions in the caves of Western India, and the contemporary coin legends naturally exhibit a close

1) See Mr. Sewell's remarks in *J. R. A. S.*, 1895, p. 629.

agreement with those of the cave inscriptions. The characters on the coins of Śata resemble those of the Barhut inscriptions.[1])

Kolhāpur is the only site where coins of the "bow and arrow" type are known to occur, but they must exist elsewhere, and will probably be found when looked for more closely. The coins of the *caitya*, horse, elephant, and other types struck by Puḷumāyi and his successors (A. D. 138 to 229) are never recorded from Western India, but are abundant, especially those of Yajña Śrī, in the Kṛṣṇā (Kistna) and Godāvarī Districts on the east side of India. A considerable hoard of copper coins, 183 in number, belonging mostly, if not altogether, to the reigns of Puḷumāyi and Yajña Śrī was found in the north of the Cāndā (Chānda) District, Central Provinces. The locality where these coins were discovered must be near the northern frontier of the Andhra dominions. Mr. Rea has noted the occurrence of lead coins, probably assignable to Yajña Śrī near Chitaldurg in Maisūr (Mysore). I have no doubt that if numismatists become interested in the Andhra coinage specimens will be found in all parts of the Dakhin. The inscriptions prove that the Western Ghāṭs were included in the dominions of kings whose coins have been found only in eastern or central localities.

The devices on the coins are not peculiar to any one form of religion, and by themselves give no information concerning the religion of the kings. Some years ago the *caitya*, sacred trees, and other symbols on the Andhra coins would have been described as "Buddhist" without hesitation, but all scholars are now aware that these symbols were the common property of all the Indian religions or sects. The personal names and the contents of some of their inscriptions suggest that the kings were orthodox Hindus, but the inscriptions prove that they were as ready to bestow benefactions on Buddhist monks as on Brahmans, and the few official grants of the dynasty which have been preserved happen to be all the records of donations to Buddhist fraternities. Such impartial liberality was, as is well known, the ordinary practice of the sovereigns of ancient India.

The detailed catalogue of coins which follows has been prepared on the lines of my works on the Gupta coinage. I have examined the collection in the British Museum, and am indebted to Messrs. Rapson and Hill of that institution for kind assistance.

1) The name is generally spelled Bharhut, but the late Dīwān of Rīwā informed me that it is properly Barhut, which is spelled in Hindī as बरहुत.

2. Catalogue of Coins.

RĀJA ŚRĪ ŚĀTA ŚATAKARṆI (SIRI SATA); probably king No. 10.

I. Elephant Type. — Lead.

Obv.: — Elephant standing to r., on bank of a river with fish swimming in it, shown below the elephant. Marginal legend in large archaic character without *mātras* or head lines, *Raño Sara Satasa* (*i. e. Siri Satasa*, or in Sanskrit, *Śrī Śātasa*).

Rev.: — Blank.

References and Remarks.

B. M. — Bh. Lāl, No. 907, unique. Wt. 101 grains, about $6^{1}/_{2}$ grammes; a $^{3}/_{4}$ *paṇa* piece. Diameter 1.15 inch, No. 9 of Mionnet's scale. (Fig. 1.)



fig. 1.





fig. 2.

II. Standing King Type. — Copper.

Obv.: — Rudely executed male figure, standing to front. Ujjain symbol in l. field. Marginal legend in bold archaic characters in high relief, *Raño Sara* (*i. e. Siri*) *Satasa* (Sanskrit, *Śrī Śātasa*). The character *sa* has a *mātra* or head line.

Rev.: — Elephant standing to r.; river with fishes below. In r. field a *caitya* of three arches. Above elephant a tree in railing. (Fig. 2.)

References and Remarks.

B. M. — Bh. Lāl, Nr. 903, unique. Diameter 0.8 inch, or No. 5 of Mionnet's scale. Wt. 86 grains, or 5.572 grammes. The coins has lost some weight, and may have been intended for a $^{1}/_{2}$ *paṇa* piece.

For discussion of the attribution of these coins see General Observations. If I am right in attributing them to king No. 10, a blank in the coinage extending over the reigns of kings No. 11 to 21 inclusive must be admitted. I expect that coins of some of these reigns will come to light.

RĀJA VĀŚIṢTHĪPUTRA VIḶIVĀYAKURA[I], (VĀSIṬHĪPUTA VIḶIVĀYAKURA): king No. 22.

Bow and Arrow Type. — Lead.

Obv.: — Bow of simple form, with string downwards; short arrow with broad triangular head, pointing upwards, and fitted to string.

Marginal Prākrit legend, in large but neat characters, *Raño Vāsiṭhīputasa Viḷivāyakurasa.* The vowel mark over *ṭh*, which looks like *o*, must apparently be read as *ī*.

Rev.: — Pyramidal *caitya* composed of small arches or semicircles, arranged in four tiers, each containing a dot; the *caitya* surmounted by a crescent, and standing on a rectangular plinth decorated with serpentine line and dots. Tree, with tapering stem and seven leaves, to l. of plinth.

Diameter, 1 . 1 or 1 . 2 inch, No. 9 of Mionnet's scale. Wt., about 228 grains, nearly 15 grammes: a 1½ *paṇa* piece.

References and Remarks.

B. M. — Bh. Lāl, 1 spec.
B. M. — Burgess, 2 spec.
B. M. — A. C. (C. A. I., p. 109, pl. XII, 1).
Elliot. — wt. 228 grains (I. A., IX, 61, No. 2; C. S. I., p. 30. No. 2).
Bo. R. A. S., vol. XIII, p. 305, pl. III, fig. 1—3.

Same Type. — Copper.

Obv.: — Device and legend as on lead coins, but a dot or small circle to l. of bow.

Rev.: — *Caitya* as on lead coins, but crescent and plinth are wanting, and tree springs from summit. In l. field, wheel (*cakra*) and *triratna* symbols; in r. field, another symbol.

Diameter, 0 . 7 inch, or No. 5 of Mionnet's scale. Wt., about 30 grains, or 2 grammes: a quarter *paṇa* piece.

References and Remarks.

B. M. — No. 265, A. C., fine (C. A. I., p. 109, pl. XII, 2).
B. M. — Bh. Lal, Nos. 908—910.
B. M. — Burgess, 1 spec., from Kolhāpur.
I. A., IX, 62, No. 4; wt. 35 grains.
C. S. I., p. 31, No. 4; wt. 28.
Bo. R. A. S., vol. XIII, p. 307, pl. IV, fig. 18 (in the description figures 17 and 18 are confounded).

Vāśisthīputra Viḷivāyakura corresponds with No. 22 of the Mātsya Purāṇa list, who is called the Śātakarṇi of Cakora, etc. His coins are certainly the earliest of the Andhrabhṛtya series

hitherto published, but those of Śāta now appear to be entitled to priority. The coins both lead and copper are not known from any locality other than Kolhāpur in the Bombay Presidency. All the extant specimens probably come from the hoard described above in General Observations.

The obv. and rev. devices resemble those found on punch-marked coins (see Theobald, "Symbols found on the Punch-marked coins of Hindustan", *J. A. S. B.*, Part I, 1890, pl. VIII—XI, especially pl VIII, fig. 56 (bow and arrow), *ibid.*, fig. 47—52 (*stūpas*), pl. IX, fig. 64—68 (trees)).

Bhagvān Lāl Indrajī observes (Bo. R. A. S., XIII, 305) that "the point of the arrow is directed exactly to the space between the beginning and end of the inscription, and this was probably so arranged with a view of not showing any disrespect to the king, as might be supposed if the arrow were represented as pointing to his name or title; and this is in accordance with a general custom in India of holding everything in connection with sovereign in great respect, even to the letters of his name; for instance, in ordinary documents, if there be occasion to write the name of the king, it is done at the head of the paper, a blank space being left where the name should be in the midst of the writing".

Viḷivāyakura, probably a Dravidian word, seems to me to be the king's personal name. It recurs as the name of his next successor but one, Gautamīputra Viḷivāyakura, who was probably his grandson. Vāsiṣṭhīputra Viḷivāyakura may therefore be conveniently designated as Viḷivāyakura I.

RĀJA MĀḌHARĪPUTRA (MĀḌHARĪPUTA) SIVĀLAKURA SVĀMĪ SIRISENA (? SAKASENA); king No. 23.

Bow and Arrow Type. — Lead.

Obv.: — Device as on coins of last proceding king. Legend, in large coarse characters, *Raño Māḍharīputasa Sivālakurasa.*

Rev.: — Device essentially the same as on coins of last preceding king; but the dots in the *caitya* arches are wanting, the tree stands either to r. or l. of the plinth, and its stem is cylindrical, not tapering.

Diameter about 1.1 or 1.2 inch, No. 9 of Mionnet's scale.
Wt. about 220 grains, or $14^{1}/_{4}$ grammes, a $1^{1}/_{4}$ *paṇa* piece.

References and Remarks.

B. M. — 9 specimens, including A. C., No. 266 (C. A. I., p. 109, pl. XII, 4); Bh. Lāl, No. 917, with tree to l.; ditto, No. 918, with double-struck rev., showing two *caityas*, one with dots, and the other without.

I. A., IX, p. 61, No. 1; and C. S. I., p. 29, No. I; wt. 220 grains. Bo. R. A. S., XIII, p. 306, pl. III, Nos. 4—7, and pl. IV, Nos. 13,

14. No. 6 of pl. III was restruck on a coin of Viḷivāyakura I, showing two *caityas*, one with, and one without dots, and parts of both legends. It is probably identical with B. M. No. 918. Pl. IV, fig. 13, 14, are coins of Sivālakura restruck by his successor, Viḷivāyakura II.

Same Type. — Copper.

Obv.: — Device and legend as on lead coins.

Rev.: — Device as on copper coins of last preceding king, but the symbols in the field are indistinct. Diameter about 0 . 7 inch, or No. 5 of Mionnet's scale. Wt. about 35 grains; a quarter-*paṇa* piece.

References and Remarks.

B. M. — Two specimens, viz. A. C., No. 272 (C. A. I., p. 109, accidentally omitted from plate); and Bh. Lāl, No. 920, obv. in fine condition, with perfect legend (fig. 3).




fig. 3.

The restruck coins permit no doubt of the fact that king Sivālakura came between kings Viḷivāyakura I and Viḷivāyakura II. He is called Śiva Svāti (*i. e. Śātakarṇi*), and the Śātakarṇi of Mahendra and Kuntala in the Purāṇas.

RĀJA SVĀMĪ GAUTAMĪPUTRA (GOTAMĪPUTA) ŚRĪ ŚĀTAKARṆI VIḶIVĀYAKURA [II]; king No. 24.

Bow and Arrow Type. — Lead.

Obv.: Device as on coins of last two preceding kings. Legend *Raño Gotamīputasa Viḷivāyakurasa*, in large coarse characters.

Rev. — *Caitya*, without dots, as on coins of Sivālakura, sometimes with *svastika*, and sometimes with rayed sun on summit; sometimes sun and moon r. and l. in upper field. Tree, with cylindrical stem, to r. of plinth.

Diameter, 1 . 1 or 1 . 2 inch, No. 9 of Mionnet's scale. Wt., 180—196 grains, about 12 grammes, perceptibly lighter than the coins of the preceding kings; a piece of $1^1/_2$ *paṇa*.

References and Remarks.

B. M. — 6 spec., *viz.*, A. C., No. 268 (C. A. I., pl. XII, 6), 269, 270; Bh. Lāl, No. 911; Burgess, 2 spec. from Kolhāpur. Nr. 270 was evidently struck cold from a blank cast in a mould, which was smaller at the top than the bottom. One of the B. M. coins is figured in I. C., pl. III, 4.

Codrington (C. S. I., pl. 39); restruck on coin of Sivālakura.

I. A., IX, p. 62, No. 3.

Bo. R. A. S., XIII, p. 306, pl. III, fig. 8, 9; pl. IV, fig. 13,

14 (restruck on coins of Sivālakura), 19. This last coin is peculiar in having the obv. legend repeated on the rev.; the devices are as usual.

Same Type. — Copper.

Obv.: — Device and legend as on lead coins.

Rev.: — *Caitya* surmounted by tree, and standing on plinth with serpentine ornament; symbols in field r. and l.

Diameter, 0.7 inch, No. 5 of Mionnet's scale. Wt. about 35 grains, or $2^1/_4$ grammes; a quarter-*paṇa* piece.

References and Remarks.

B. M. — 6 spec., *viz.*, A. C. 271 (C. A. I., pl. XII, 7); Bh. Lāl, Nos. 913—916; Burgess, 1 spec. from Kolhāpur.

Codrington (I. A., IX, p. 62, No. 4 *a*; C. S. I., pl. II, 40). Bo. R. A. S., XIII, p. 307, pl. IV, 17. 18. (In the description figs. 17 and 18 are confounded.)

RĀJA VĀŚIṢṬHĪPUTRA SVĀMĪ ŚRĪ PUḶUMĀYI (VĀSIṬHĪPUTA SIRI PUḶUMAYI); king No. 25.

I. *Caitya* and Snake Type. — Lead.

Obv.: — Small *caitya* of three arches; snake below. Legend, *Raño Vāsiṭhīputasa [Siri] Puḷumavisa.*

Rev.: — "Ujjain symbol" of cross and four circles. Diameter, about 0.7 inch, No. 5 of Mionnet's scale. Wt., about 80 grains, or 5 grammes; a half-*paṇa* piece with excess weight.

References and Remarks.

Pearse (C. A. I., pl. XII, 3).

Sewell, from Guḍivādā, wt. 86 (I. A., IX, p. 63, No. 11; C. S. I., p. 33, No. 7 *b*).

Rea, from same place, wt. 78 (S. I. B. A., p. 24, No. 5).

II. Elephant to Right Type. — Copper.

Obv.: — Elephant standing to r. Legend, [*Raño*] . . . *Siri Puḷumāvisa.*

Rev.: — Ujjain symbol.

Diameter, about 0.7 inch, No. 5 of Mionnet's scale. Wt. not noted; apparently a quarter *paṇa* piece.

References and Remarks.

B. M. — 6 specimens, all in poor condition, of which two are doubtful. The metal of Bh. Lāl, No. 904, looks like brass.

Hoernle, in *Proc. A. S. B.*, 1893, p. 117, described briefly 24 specimens of this type forming part of a hoard of 183 copper coins found in October, 1888, at a village in the Brahmapuri Taḥṣīl of the Cāndā District, Central Provinces, in about N. lat. 20° 40′. According to Dr. Hoernle the elephant carries a rider,

but the B. M. coins do not support this observation; the abrupt discontinuance of the "bow and arrow" type marks a dynastic change.

RĀJA VAŚIṢṬHĪPUTRA ŚIVA ŚRĪ (VĀSIṬHĪPUTA SIVA SIRI); king No. 26.

Caitya and Snake Type. — Lead.

Obv.: — *Caitya* of two tiers only; snake below. Legend, *Raño Vāsiṭhīputasa Siva Sirisa.*

Rev.: — Ujjain symbol.

In medium and small sizes; weights various.

References and Remarks.

B. M. — W. E., one spec.

Sewell — from Guḍivādā, wt. 86, probably a heavy half-*paṇa* piece (I. A., IX, p. 64, No. 12).

Rea — from same place (C. S. I., p. 30, Nr. 7).

Ditto — ditto, various wts. (S. I. B. A., p. 24, No. 4. Probably all the coins, Nos. 2—9 should be assigned to this king).

RĀJA ŚIVA SKANDA ŚĀTAKARṆI; king No. 27.

No coins of this king are known. Rudra being a synonym of Śiva, it is possible that the Rudra coins (*post* p. 623) should be assigned either to Śiva Skanda or his predecessor, Śiva Śrī.

RĀJA GAUTAMĪPUTRA SVĀMĪ SRĪ YAJÑA ŚĀTAKARṆI (GOTAMĪPUTA SIRI YAÑA SATAKAṆI); king No. 28.

I. Caitya and Snake Type. — Lead.

Variety A.

Obv: — *Caitya* with three tiers of arches, surmounted by crescent. Legend, *Raño Gotamīputasa Siri Yaño Satakaṇisa.*

Rev.: — Ujjain symbol.

In medium and small sizes.

References and Remarks.

B. M. — A. C. (C. A. I., pl. XII, 12).

Rea, from Guḍivādā (S. I. B. A., p. 23, No. 1).

Variety B.

Obv.: — Solid *caitya*, surmounted by crescent. In l. field open lotus-flower, in r. field a conch shell. Legend, as in variety A.

Rev.: — Ujjain symbol.

Large coins, weighing 240 grains, or 13 grammes, probably intended as one-and-a-half-*paṇa* pieces.

References and Remarks.

B. M. — W. E.; wt. 240 grains (I. A., IX, p. 63, No. 5; C. S. I., p. 32, pl. I, 28; C. A. I., pl. XII, 9; I. C., pl. III, fig. 4). Mr. Sewell possessed a duplicate from Amarāvatī, of the same weight. (I. A., IX, p. 63, note). The W. E. coin is erroneously described in C. S. I., p. 152 as being unique and weighing only 230 grains.

II. Horse to Right Type. — Lead.

Variety A.

Obv.: — Horse to r.; half-moon in field above; legend as before.
Rev.: — Ujjain symbol.

Large coins, *paṇa* or $^3/_4$ *paṇa* pieces, with diameter 0.85 to 0.95 inch. Wt. from 115 to 133 grains, or about $7^1/_2$ to $8^1/_2$ grammes.

References and Remarks

Pearse (C. A. I., pl. XII, 10).
I. A., IX, p. 63, No. 9.
Rea, from Guḍivādā (S. I. B. A., p. 25, Nos. 10—13).

Variety B.

Generally similar in device and legend to variety A, but the coins occur in small and medium sizes, are roughly executed, and vary in detail. Legends are sometimes wanting, and occasionally the shape is rectangular, or the reverse blank. The B. M. possesses sundry specimens of the small coins of this reign, the particulars of which I had not leisure to note. Certain anonymous "horse to right" coins from Pathalapalli in Anantapur District, Madras, should probably be referred to this reign. The specimens from Guḍivādā collected by Mr. Rea, and figured as Nos. 14—30 in *S. I. B. A.*, pp. 25, 26, are all to be assigned to this type and reign.

Same Type. — Copper.

Similar to the lead coins (C. S. I., pl. I, fig. 30).

III. Horse to Left Type. — Lead.

Obv.: — Horse to l., sometimes with a post in front. The sun in the field in some cases. Legend, as before, but fragmentary.
Rev.: — Ujjain symbol, or blank.

Sizes and wts. various, small or medium.

References and Remarks.

I. A., IX, p. 63, No. 8.
Rea, from Guḍivādā, 15 specimens (S. I. B. A., pp. 27, 28, Nos. 31—44 and 72. The last mentioned coin, which weighs 30 grains, and must have been intended for a quarter *paṇa*, is square).

IV. Elephant to Right Type. — Lead.

Obv.: — Elephant to r. Legend, as before, fragmentary.
Rev.: — Ujjain symbol.
Sizes and wts. various, small or medium.

References and Remarks.

Elliot — (C. A I., pl. XII, 11; C. S. I., pl. I, 29, pl. II, 43).
Rea — from Guḍivāḍā (*S. I. B. A.*, p. 30, Nos. 55—65, 67, 68).

Same Type. — Copper.

As the lead coins, but the elephant is said to have a rider. Legend, [*Raño*] *Siri Yaña Satakaṇi.* 42 specimens from the Cāndā hoard (Hoernle, in *Proc. A. S. B.*, 1893, p. 117). 51 other similar spec. from the same hoard, on which the name Yaña is not legible, should probably be referred to this reign and type.

V. Elephant to Left Type. — Lead.

Obv.: — Elephant to l., sometimes with trappings. No rider. Occasionally a *svastika* in field. Legend, as before, fragmentary.
Rev.: — Ujjain symbol.
Size, small or medium.

References and Remarks.

I. A., IX, p. 63, No. 6; and C. S. I., p. 33, No. 8. C. S. I., p. 33, No. 7. This spec. is said to exhibit elaborate trappings on the elephant.
Rea — from Guḍivāḍā (S. I. B. A., p. 30, No. 66).

VI. Satrap Type. — Silver.

Obv.: — Head of king to r., with close-fitting headdress and large earrings; solar symbol over his forehead. Marginal legend, *Siri Yaña Satakaṇisa Raño Gotamīputasa.*

Rev.: — Conical *caitya* to r., with sun or ? moon on summit; snake below. Ujjain symbol to l. Marginal legend, *Śiri Yaña Satakaṇisa . . . nasa Gotamīputasa.*
Hemidrachma; wt. about 34 grains.

References and Remarks.

Two specimens only are known. One, found in the *stūpa* at Sopārā near Bombay, is in the B. M., and has been repeatedly published.
(Bo. R. A. S. XV, p. 305, pl. II, fig. 7; I. A., XII, 72; C. S. I., p. 25, with woodcut; C. A. I., pp. 108, 110, pl. XII, 8; I. C. sec. 87, pl. III, 5; the last cited being the best figure). The second specimen, which is in inferior condition, was obtained at Amreli in Kāṭhiāvāṛ, and is figured in Bo. R. A. S., XV, pl. II, fig. 7 *a.*

The imperfect word on the rev. has been read *Caturapanasa*,

but without sufficient authority. In reality, the syllables *-nasa* only are legible, and there does not seem to be room for four other characters. These coins are obviously imitations of the early Satrap coinage of Surāṣṭra, but are distinguished by certain details in the representation of the king's head, and by the insertion of the "Ujjain symbol". No other silver coins belonging to the Andhra series have yet been discovered.

[RĀJA ŚRĪ] VIJAYA [ŚĀTAKARṆI]; king No. 29.

No coins known.

RĀJA VĀŚISTHĪPUTRA ŚRĪ VADA ŚĀTAKARṆI (VĀSIṬHĪPUTA SIRI SĀTAKAṆI); king No. 30.

I. *Caitya* and Snake Type. — Lead.

Obv.: — *Caitya* with two tiers of arches; no crescent above. Legend, *Raño Vāsiṭhīputasa Siri Vada Sataka*[*ṇisa*].

Rev.: — Ujjain symbol.

Medium size.

References and Remarks.

B. M. — A. C., (C. A. I., pl. XII, 13).

I. A., IX, p. 64, No. 13.

C. S. I., p. 33, No. 7 *a*.

II. Horse to Right Type. — Lead.

Obv.: — Horse to r. Legend, as in type I.

Rev.: — Ujjain symbol.

Various sizes.

References and Remarks.

B. M. — A. C. (C. A. I., pl. XII, 14).

I. A., p. 64, Nos. 14, 14 *a*.

C. S. I., p. 34, No. 12 *a*.

The B. M. possesses 6 spec. of the coinage of this reign, but I did not note the details in full. The king's name has sometimes been erroneously read as Canda.

[RĀJA ŚRĪ PUḶUMĀYI], PULOMAT of Purāṇas; king No. 31.

No coins known.

Coins of Uncertain Attribution.

? RĀJA ŚRĪ RUDRA.

Elephant to (?) Right Type. — Lead.

Obv.: — Elephant to (?) r. Legend, *Siri Ru*[*da*].

Rev.: — Ujjain symbol.

Wt. 41 grains; probably a $^1/_4$ *paṇa* piece with excess wt. In very poor condition.

References and Remarks.

Rea — from Guḍivādā (S. I. B. A., p. 31, No. 70). I. A., IX, p. 64, No. 17, 3 spec.

The name Rudra does not occur in the Puranic lists, and, if it is correctly read, may, perhaps, be interpreted as a synonym of Śiva, which is a component of the names of kings 26 and 27. Better and more numerous specimens are needed to establish the reading.

Anonymous.

I. Lion to Right Type. — Lead.

Obv.: — Lion standing to r., sometimes with a tree-like standard in front. Traces of Legend.

Rev.: — Ujjain symbol, or *caitya*, or blank.

In various sizes. Wts. range from 81 to 250 grains. The lightest coins are probably intended for $^1/_2$ *paṇa*, and the heaviest for $1^3/_4$ *paṇa* pieces.

Variety A, with *caitya* rev.

References and Remarks.

Rea — from Guḍivādā (S. I. B. A., p. 28, No. 45). A circular coin, wt. 218 grains, probably a $^3/_4$ *paṇa* piece. The arches of the *caitya* are in three tiers, and contain dots. The *caitya* is enclosed in a square made with sunken lines.

Sewell—from Amarāvatī (Mad. J. Lit. & Sc., vol. III, No. 57; I. A., IX, p. 64, No. 18). Square.

Elliot — from Kṛṣṇā (Kistna) District (C. S. I., p. 152 B., pl. II, 46). A tree with horizontal branches, standing inside a railing, faces the lion. The rev. *caitya* has three arches, countersunk in a square panel, with ornaments above. In the plate the *caitya* has been turned upside down. The coin is square.

Variety B., with Ujjain symbol rev.

References and Remarks.

Rea — from Guḍivādā (S. I. B. A., Nos. 46, 47).

Wt. 121 and 132 grains, probably *paṇa* pieces; the lighter coin may be a $^3/_4$ *paṇa*.

The fragmentary obv. legend has been read *samase*, which may mean Svāmī Śrī (Sami Siri). These titles are assumed in inscriptions by kings No. 26 and 28. These coins probably belong to king No. 28, Śrī Yajña, whose coinage is common at Guḍivādā and in the neighbourhood. A small coin in B. M. uninscribed-, *obv.* ? Lion to r., *svastika* above; *rev.*: Ujjain symbol

may be mentioned here. The nature of the quadruped is doubtful (fig. 4 below).

Variety C, with plain rev.

Rea — from Guḍivāda (S. I. B. A., Nos. 48, 49, 51). Wts. 165, 150, and 81 grains, perhaps intended respectively for 1/4 *paṇa*, 1 *paṇa*, and 1/2 *paṇa* pieces.

These lion to r. coins need not necessarily all belong to one reign, but I am disposed to assign them all to the reign of Śrī Yajṇa.

II. Lion to left Type. — Lead.

Obv.: — Lion standing to l. Traces of legend.

Rev.: — Blank.

References and Remarks.

Elliot — (C. S. I., pp. 23 note, 152 B, pl. II, 47).

Two specimens only are known, of which both were found on "a deserted site at the village of Chittala in the Yermagudem Talook of the Godāvari District." Wt. of specimen figured, 602 . 3 grains; wt. of duplicate, 555 . 9 grains. The coins should therefore be regarded as 4-*paṇa* pieces (144 × 4 = 576 grains).



fig. 4.

They are the largest of all known ancient Indian coins. Presumably, they belong to the same reign as the lion to r. coins, and may be provisionally assigned to Śrī Yajña, whose coinage is more abundant and more various in type than that of any other Andhra king.

III. Ship Type. — Lead.

Obv.: — Indian ship with two masts. No legend.

Rev.: — Ujjain symbol.

Small or medium size coins.

References and Remarks.

B. M. — A. C., 2 spec.

W. E. 1 spec. (perhaps same as that from Kṛṣṇā District in C. S. I., pl. II, 45).

Rea — from Guḍivādā (S. I. B. A., p. 29, Nos. 52, 53, 54). Wts. 101, 65, and 29 grains; probably intended respectively for 3/4 *paṇa*, 1/2 *paṇa*, and 1/4 *paṇa* pieces. The fact that these rare coins were struck in several denominations gives reason for believing that other specimens may be obtained. They may belong to the reign of Śrī Yajña, but at present it is not possible te assign them.

IV. Bull Type and Miscellaneous.

A small square lead coin in B. M. has an Indian bull to r. on *obv.* and tree in railing on *rev.* (fig. 5 below). The B. M.

collection contains many minute leaden coins, which cannot be assigned, ranging in wt. from 7 . 8 grains upwards. One seems to bear the legend *Vāsiṭhī*, but they are mostly not inscribed.

Supplement.

ŚĀTAKARṆI KAḶALĀYA MAHĀRĀṢṬṚN (SADAKANA KAḶALĀYA MAHĀRAṬHI).

These coins are described as follows by Dr. Hultzsch (E. I., VII (April 1902), p. 50: —

"In the year 1888, Mr. A. Mervyn Smith, while prospecting for gold, found a number of lead coins on an ancient site near Chitaldroog in the Mysore State and distributed them to various coin-collectors. The smaller ones among these coins bore only Buddhist and other symbols, but a few larger ones had incomplete legends. On my specimen (Plate III. B.) I found the title *Mahârathi*, which occurs in the cave-inscriptions (Kârlê) Nos. 2 and 14; A. S. W. I., Vol. IV, p. 83, No. 7 (Bhâjâ), and p. 90, No. 3 (Bêdsâ). At my request Mr. R. Sewell kindly sent me for comparison the two lead coins (Plate III. A. and C.) which he had received from Mr. Mervyn Smith in 1888. These supply the first word of the legend, *Sadakana*, (see Plate III. A.), and contain portions of the second word, *Kaḷalâya*, while the third word, *Mahârathisa*, is preserved in B. and C. The three coins may be briefly described as follows: —



fig. 5.

Plate III. A. (Sewell).

Obverse. — A humped bull, standing towards the proper right. Round it, the words *Sadakana-Ka*[*lalâ*] . . . .

Reverse. — A *bodhi*-tree between two symbols.

[*Diameter*, — 1 . 10 inch, No. 8 of Mionnet's scale.]

Plate III. B. (Hultzsch).

Obverse. — Similar to A. There is a deep and distinct punch-mark below the bull. Round the latter, *Sa* . [*ka*]*na-Kaḷalâya-Mahârath*[*i*]*sa*.

Reverse. — A *bodhi*-tree, a *chaitya*, and a symbol between them.

[*Diameter.* — 1 . 25 inch, No. 9 of Mionnet's scale.]

Plate III. C. (Sewell).

Obverse. — Similar to A. Round the bull, *Sa* . . . [*Kaḷa*]-*lâya-Mahârathisa.*

[*Diameter.* — 1 . 05 inch, No. 7 of Mionnet's scale.]

Taking the three coins together, it appears that the complete

legend, of which each bears a portion, is *Sadakana-Kaḷalâya-Mahârathisa.*

The curious word *Kaḷalâya* reminds us of the equally peculiar Andhra name *Puḷumâyi. Sadakana* is the same as *Sâtakaṇi* in the Andhra inscriptions. Perhaps Kaḷalâya, with the surname or family name Sadakana and the title "Mahâraṭhi, held Chitaldroog as a vassal of the Andhra kings. From the emblems pictured on his coins we learn that he was a Buddhist, and that his crest was a bull.

Since writing the above, I found that the Government Museum at Bangalore possesses two lead coins of the same type, presented by Mr. Mervyn Smith, who found them near Chitaldroog in 1888".

The tree resembles that on the coins of Viḷivāyakura I (Gautamīputra), to whose reign I would ascribe the pieces discovered by Mr. Mervyn Smith. The form of *caitya* resembles that on the Kārwār coins next to be described.

MŪLA (?) NANDA.

Obv. — *Caitya* with two rows of inverted semi-circles at the base, and a larger open or cupola-arch above (Elliot). Cunningham prefers to describe the device as a "hemispherical *stūpa*, standing on basement, with two rows of niches for lights". Legend in bold characters of Andhra type, *Raña Mūlo* (?) *Nandesa.* Cunningham gives the name as *Mudra*; Elliot as *Mala.*

Rev. — Tree with cylindrical stem, coarsely executed, standing in a rectangular railing with plain bars. Symbols r. and l.

Diameter. — 1 . 0 inch, No. 7 of Mionnet's scale. Wt. 250 grains, 16 . 2 grammes.

References and Remarks.

Pearse, from Kārwār, in North Canara District, Bombay, N. lat. 14° 50′, E. long 74° 14′; described in C. S. I., p. 31, Pl. II, 41; C. A. I., p. 111.

VADALA NANDA.

Obv. — As on coins of Mūla (?) Nanda, but device somewhat larger. Legend *Raño Vadala Nandasa.* The reading of the name is Cunningham's.

Rev. — Substantially the same as on the coins of Mūla, with slight differences of detail.

Diameter. — 1 . 10 inch, No. 8 of Mionnet's scale. Wt. 238 grains.

References and Remarks.

Pearse, from Kārwār. (C. S. I., p. 31, pl. II, 42; C. A. I., p, 111). General Pearse obtained five specimens of the two kings at Kārwār, which are the only ones known. They seem to be approximately contemporary with the issues of Viḷivāyakura I and of Kaḷalāya.

Anzeigen.

C. Brockelmann, *Die Femininendung t im Semitischen.* (Abhandlung,) gelesen in der Sitzung der orient.-sprachwissenschaftlichen Sektion der schlesischen Gesellschaft vom 26. Februar 1903. 24 S. 8°.

Die semitischen Sprachen haben bekanntlich zwei Femininendungen, *at* und *t*, nebeneinander, und beide reichen in die ursemitische Zeit zurück. Dass sie etymologisch unter sich (wie auch mit dem ägypt. *t*) zusammenhängen, ist wohl von niemandem bezweifelt worden. Wohl aber wird gewiss von den meisten Forschern angenommen, dass sie sich schon in ursemitischer Zeit gespalten und in den Einzelsprachen jede von beiden in wechselndem Maasse eine Verwendung gefunden habe, deren Gesetze bis jetzt noch nicht vergleichend untersucht und darum nicht bekannt sind. — Brockelmann sucht dagegen in vorliegender Abhandlung im Anschluss an Philippis Bemerkungen ZDMG. 32, 84 zu erweisen, dass es nur éine Endung *at* gebe, welche unter bestimmten Laut- und Silbenverhältnissen nach ursemitischen Gesetzen sich zu *t* verkürze. Die Methode, nach der er diese frühere Auffassung wieder neu zu beleben sucht, scheint mir wenig geeignet, ihr neue sachkundige Anhänger zu gewinnen. Der gegebene Weg wäre dér gewesen, zunächst die Thatsache festzustellen, in welchen übereinstimmenden und daher für das Ursemitische zu beanspruchenden Fällen die Endung *at*, und in welchen *t* bei Femininis antrete, dann weiter zu erforschen, ob für beide Fälle des ursemitischen Gebrauchs eine Gesetzmässigkeit erkennbar sei, und endlich die weitere Art der Verwendung beider in den Einzelsprachen zu verfolgen. Von jener grundlegenden Untersuchung aber ist bei ihm gar nicht die Rede. Man erfährt nicht, welche gemeinsemitischen Fälle von *t* noch nachweisbar sind. Er giebt ebensowenig eine Auskunft über den thatsächlichen Zustand im Arabischen, wo nur die Verwandtschaftswörter *bint* „Tochter", *'uḫt*[1]) „Schwester" und *ṯint(âni)* „zwei" das *t* bieten, sonst überall *at* herrscht. Er behauptet betreffs des

---

1) Ich glaube jetzt auch, dass Nöldeke (Mand. Gr. S. 99, Anm. 2) dessen Form mit Recht aus einer Einwirkung von *bint* erklärt.

Arabischen nur, dass „durch das Überwiegen des musikalischen über den expiratorischen Accent und Analogiebildungen der Vokalismus des Arabischen dem ursemitischen sehr unähnlich geworden sei“ (S. 7), worauf das Altarabische aus dem ganzen weiteren Gang der Untersuchung verschwindet. Andere werden aber der Meinung sein, dass eine auf Vokalverhältnisse gerichtete Untersuchung, bei der das Arabische so gut wie gar nicht in Frage kommt, von vornherein wenig Garantien für haltbare Resultate bietet. Dazu tritt erschwerend hinzu, dass auch der Zustand im Hebräischen und Aramäischen nur in den wenigsten Fällen mit den von Brockelmann behaupteten Gesetzen in Einklang ist (s. S. 630 und S. 631).

Für seine Behauptung, dass die alleinige Femininendung *at* nur durch jeweilige Silben- und Tonverhältnisse gesetzmässig auf *t* reduziert werde, geht Brockelmann nicht von den empirischen Verhältnissen, sondern von einem von ihm behaupteten ursemitischen Lautgesetz aus, das folgendermaassen lauten soll:

„Kurze Vokale in offener unbetonter Silbe unmittelbar nach einer offenen Silbe mit kurzem Vokal und (vermutlich stark geschnittenem) Haupt- oder Nebenton fallen aus; ebenso“ — wie S. 11 erweiternd hinzugefügt wird — „nach einer offenen Silbe mit langem Vokal und zweigipfligem Accent“.

Hiernach konstruiert nun Brock. für die Erscheinungen der einzelnen Sprachen, in welchen Fällen *at* zu *t* habe verkürzt werden müssen; wenn aber die Erscheinungen, wie es überraschend häufig geschieht, das Gesetz nicht bestätigen, so behauptet er dafür jedesmal besondere Ablenkungsursachen. Die ganze Konstruktion ist also von der Solidität des Unterbaues des genannten Lautgesetzes abhängig und muss, wenn dieses sich nicht bewährte, zusammenfallen. Ich fürchte, dass letzteres thatsächlich der Fall ist.

Hätte jenes ursemitische Gesetz einst bestanden, so hätte (um zunächst seinen ersten, hauptsächlichsten Satz zu prüfen) aus dem Perf. *qåtălă*, *qåtălăt* der Ursprache nicht ein *qătălă*, *qătălăt*, wie es thatsächlich geschehen ist (vgl. das Arabische, Äthiopische, Hebräische), in die Einzelsprachen übergehen, sondern dieses sich zu *qătlă* verkürzen müssen. Dasselbe gilt natürlich ebenso von den Typen *wåsĭnă* = وَسِنَ = יָשֵׁן, resp. ܘܕܡܟ, — *ṯåkŭlă* = hebr. *šåkŭl(ă)*, bezw. ثَكِلَ, deren zweiter Vokal schon in ursemitischer Zeit hätte schwinden müssen, aber bekanntlich nicht geschwunden ist. — Bei den ursemitischen Nomina hätten alle Formen wie arab. مَطَرٌ = hebr. מָטָר, — بَقَرٌ = בָּקָר, — ذَكَرٌ = זָכָר, vgl. ass. *zi-ka-ru*, — خَتَنٌ = חָתָן = ass. *ḫa-ta-nu*, und alle ähnlichen Wörter, die ihre Vokale übereinstimmend im Arabischen und Hebräischen (hier ton-

gedehnt), z. T. auch im Assyrischen, erhalten haben[1]) und denen entsprechend das Äthiopische Nomina wie *tărăf* „Rest", *sărăq* „Diebstahl", *năgăd* „Wanderer" u. a. m. bietet, — die ganze Fülle solcher Nomina hätte in der Zeit der bestehenden Kasusendungen ihres zweiten kurzen Vokals verlustig gehen müssen und nicht mit diesem ins Arabische, Äthiopische, Hebräische, z. T. auch ins Assyrische, übergehen können. — Das uralte *sá-nă-tu* „Jahr" hat, wie im Arabischen, so auch im Hebräischen[2]) und Aramäischen sein zweites *ă* bewahrt, wie hier der Stat. absol. *ā* aus urspr. *ăt* erweist; ebenso arab. *'ă-mă-tu* „Magd" = äth. *'ă-măt* = aram. *'ă-mā* = hebr. *'ā-mā*; — مِائَةٌ = מֵאָה = ܡܐܐ, Alle mit *at* im Unterschied von קֶשֶׁת, ܩܫܬܐ. — Bei den Infinitiven der Verba prim. *w* gehen bekanntlich neben den auf *t* endigenden wie hebr. לֶדֶת, רֶדֶת, שֶׁבֶת (ursem. *lidt* u. s. w.) = äth. *rĕst*, *ṭĕnt* u. a. in allen semitischen Sprachen solche auf *at* her: nämlich alle arabischen Formen dieser Art, von denen سِنَةٌ, لِدَةٌ, ثِقَةٌ, عِظَةٌ nur herausgegriffene Beispiele sind, die äthiopischen wie *lĕdăt*, *rĕdăt*, *rĕqăt*, *dĕqăt*, *ṣă'ăt*[3]) u. a. m., die hebräischen, von deren Zahl Brockelmann eine ganz falsche Vorstellung hat[4]), דֵּעָה, חֵמָה, לֵדָה, עֵצָה, קֵבָה, שֵׁנָה, der Stat. constr. זֵעַת[5]), die also denen auf ה auch numerisch die Wage halten und die syrischen Bildungen ܫܢܬܐ mit ostsyrischem Stat. absol. ܫܢܐ, — ܫܥܬܐ[6]), bei denen die Aspiration des *t* auf ein vorangegangenes *a* zurückweist[7]). Diese Bildungen mit überall erhaltenem *ă* in offener unbetonter Silbe (*ă-tu*) hinter dem betonten *ĭ* sind zweifellos ursemitisch und widerlegen aufs

---

1) Dass in der aramäischen Entwicklung der kurze Vokal in offener Silbe schwindet, ist allbekannt; dasselbe ist z. T. im Assyrischen der Fall; vgl. meine Nominalbildung S. 16, wo als Belege für das Assyrische *ziqnu, zikru, birqu, miṭru, zibbatu* „Schweif" angeführt sind.

2) Brockelmann nennt hebr. שָׁנָה eine Neubildung!

3) Dillmann, Äth. Gr.² § 106, 1 a).

4) Brock. weiss seltsamerweise nur von zwei Fällen. Er behauptet von den hebräischen Formen auf ה ָ : „Neubildungen [so] finden sich nur in לֵדָה und דֵּעָה". Es sind dies zufällig die zwei Fälle, die ich in der Nominalbildung als Beispiele des Hebräischen herausgegriffen habe. Brock., der freilich nicht sagt, dass er aus dieser Quelle geschöpft hat, behauptet nun daraufhin, dass dies die einzigen Fälle seien, obgleich ihn jede gute hebräische Grammatik das Richtige hätte lehren können.

5) Vgl. Olshausen, Hebr. Gr. S. 290.

6) Nöldeke, Syr. Gr.² § 105.

7) Im Unterschied von ܫܬܬܐ mit Quššāj des *t*.

Bündigste die Existenz des ursemitischen Lautgesetzes, auf dem Brockelmanns ganze Argumentation beruht. — Ebenso erweist der Typus von Nomina wie جَرَبٌ = גָּרָב = ܓܰܪܒܳܐ, — ذَهَبٌ = זָהָב = ܕܰܗܒܳܐ, — حَلَبٌ = חָלָב = ܚܰܠܒܳܐ (mit Rukkāḥ des 3. Rad.'s im Syr.[1])) u. m. a., bei denen das zweite *ă* sich im Ursemitischen erhalten hat, die Nichtexistenz jenes Gesetzes. — Weiter wird es widerlegt durch die ursemitische Abstraktform *qåtălăt*[2]), arab. حَرَكَةٌ, نَهِمَةٌ, شَفَقَةٌ, خَرَجَةٌ, äth. *bărăkăt*, *tălăwăt*, hebr. צְדָקָה, יְלָלָה, דְּמָמָה, רְנָנָה, syr. ܢܩܡܬ݂ܳܐ, ܒܠܠܬ݂ܳܐ, ܐܒܕܬ݂ܳܐ, ܢܩܡܬ݂ܳܐ, wo wieder die ursprünglich kurzen Vokale hinter der offenen betonten Silbe im Ursemitischen — mag diese später in den einzelnen Sprachen die erste geblieben oder die zweite geworden sein — sich erhalten haben, und wo wieder die Aspiration des *t* auch im Syrischen auf ein *ăt* zurückweist, wie es auch die andern Sprachen haben. Brock. will diese Aspiration des *t* im Typus ܢܩܡܬ݂ܳܐ u. s. w. nur aus der Analogie nach dem Stat. constr. ܢܩܡܰܬ݂ erklärlich finden (S. 8), während sie doch, wie sich oben gezeigt, in dem ursemitischen *ăt* dieser Formation und der Entsprechung in den andern Sprachen ihre volle Erklärung hat. — Wie wenig die einseitige Berücksichtigung der Silben- und Tonfolge zur Erklärung der Differenzierung von *ăt* und *t* — wie sie Brock. geben will — zum Ziele führt, zeigt allein schon eben diese Form in ihrer zweifachen Funktion im Äthiopischen: als Abstrakt lautet sie dort *bărăkăt*, *tălăwăt* mit *ăt*, als Plur. fract. aber (entsprechend dem arab. *fă'ălăt*) immer wie *ṣăḥăft*, *năgăšt*, *ṭăbăbt* mit *t*. Da die Form ursprünglich mit drei kurzen offenen Silben begann, von denen sicher eine den scharf geschnittenen Hauptton trug, so hätte in beiden Verwendungen das auf die jeweilige Tonsilbe folgende *ă* schwinden müssen, was im ersten Fall aber gleichwohl nicht geschehen ist.

Es lässt sich als Gegenzeuge gegen das behauptete Gesetz weiter z. B. die gemeinsemitische, wenn auch weniger häufige, Abstraktform arab. فَطِنَةٌ, حَرِمَةٌ, سَكِنَةٌ = hebr. אֲפֵלָה, חֲשֵׁכָה, מְהֵרָה = bibl.-aram. יְקֵדַת, דְּלֵיקְתָּא, שְׁלֵוְתָךְ, syr. ܫܠܶܡܬ݂ܳܐ[3]), also durchweg mit Erhaltung der kurzen Vokale in der ursemitischen offenen Silbe hinter dem Ton, anführen, u. a. m. Aber das bis-

1) Nöldeke, Syr. Gr.² S. 62.
2) Meine Nominalbildung S. 87 f.
3) Daselbst S. 93.

herige genügt für den Nachweis, dass das Ursemitische ein Lautgesetz, wie es hier Brockelmann behauptet, nicht gekannt hat, dass dieses also auch einen angeblichen Schwund von *a* in den entsprechenden Fällen der Femininendung nicht erklären kann.

Was Brock. zur Begründung der Existenz eines solchen ursemitischen Gesetzes in Anlehnung an Philippi[1]) ZDMG. 32, 84; 46, 158 vorbringt (S. 6), ist dürftig und unzulänglich: *naqtal* gehe auf *năqătăl*, — *janqatil* auf *jănăqătĭl* — *maqtal* auf *mă* + Perf. *qătăl*[2]) zurück. — Das wäre, selbst wenn es zutreffend wäre, für ein so weitreichendes Gesetz gewiss eine sehr schwache Basis.

Es ist aber nicht zulässig, das Vortreten begriffsbildender betonter Präformative in ihrer Einwirkung auf das Wort einfach als Tonwirkungen zu fassen und daraus den Einfluss einer gewöhnlichen Tonsilbe auf die unbetonte zu deduzieren. Zu den Wirkungen gewisser Präformative gehört die enge Verbindung mit dem ersten Radikal und infolgedessen der Schwund des auf den letzteren folgenden kurzen Vokals; das hätte Brock. auch aus dem Kausativperfektum *'ăqtălă*, dem Elativ *'ăqtălu* u. a. entnehmen können. Dass das alles nicht bloss Tonwirkung ist, zeigen die Perfekte *qâtălă*, *qăttălă*, *tăqăttălă*, Imperfekte wie *jataqăttalu*, wo bei gleichen Tonverhältnissen die kurzen Vokale hinter der Ton-

1) Der aber diesen weitgehenden Schluss nicht gezogen hat.

2) Brockelmann unterlässt hier zu sagen, dass diese Ableitung auf mich zurückgeht. Ebenso nimmt er eine Reihe von andern Resultaten meiner Nominalbildung anonym hinüber; z. B. die Entstehung des Infin. *qatâl* vom Perf. *qătăl* (S. 7 M.), des Verbalnomens *qatl* aus *qătălă* (S. 6 M.), der Verbalnomina der ל״י: ܣܘܠܩܢ, קְלָיָא, חָזוֹן von ihren Perf.-Stämmen (S. 18 Anm.) aus Nominalbildung S. 326. — Auf S. 18 unten erwähnt er ein Lautgesetz, „das Barth Nom. mehrfach gestreift, aber nirgends mit der erforderlichen Schärfe präzisiert haben“ soll; es betrifft den ersten Vokal *ŭ*, bezw. *ĭ*, bei Nomina von Stämmen ult. *w* et *j*; z. B. بُكًى, جُبًا, — فِدًى, شِرًى. Ich „streifte“ das Gesetz wörtlich mit der Erklärung betreffs *ĭ*, „dass die zweite Silbe, welche den aus *aj* kontrahierten *å*-Vokal hatte, in der ersten Silbe durch Umlaut ein *i* bewirkte“ (Nominalbildung S. 21); — betreffs des *ŭ* sagte ich (S. 22 oben): „Vermutlich ist die Form von *w*-haltigen Stämmen ausgegangen, deren schliessender *w*-Radikal auf den ersten Vokal ebenso umlautend wirkte, wie das *j* in § 12 a, und dann durch Analogie auch auf *j*-Stämme übergegangen“. Diese von mir so gestreifte Erklärung wird nun bei Brockelmann S. 19 oben reproduciert (seine Bemerkung über die Bedeutung der differenten Schreibung der Perfekte جلا, رمى, vgl. mit Nominalbildung S. 247). — Ich würde das alles nicht erwähnen, so wenig als ich s. Z. über die stillschweigende Herübernahme meiner Erklärungen der Endung *ûth*, der differenten Imperfektpräfixe u. a. m. in Brockelmanns Syrische Grammatik (§ 109 d; 182 u. s.) ein Wort verloren habe. Da aber in dem vorliegenden Artikel die Form, in der er abweichende Ansichten den meinigen gegenüber geltend macht, mit jener Art der Benutzung nicht in Einklang steht, so glaube ich doch zur Ergänzung daran erinnern zu sollen.

silbe verblieben sind. Nach dem etwaigen Systemzwang hätte ebensogut *'ăqătălă* wie *tăqătăla* entstehen müssen.

Im Sonderleben des Arabischen soll nach Brock. das Gesetz „noch in einigen Fällen gewirkt“ haben, als welche er unter Berufung auf Philippi a. a. O. وَهْوَ für وَهُوَ; فَلْيَقْتُلْنَ beibringt. Hier ist aber sporadisch unbetontes offenes *u* vor dem homogenen Spiranten *w* geschwunden, ebenso in وَهْيَ *i* vor dem ebenso homogenen *j*. Dass das kein allgemeineres Tongesetz begründet, hätten Brockelmann Parallelen wie وَلْيَقْتُلْنَ , يَتَقَتَّلْ , يَتَقَاتَلْ lehren müssen, welch beiden letzteren auch keinem etwaigen Systemzwang unterliegen; vgl. ihnen gegenüber *janqatilu.* — Unbegreiflich ist es, wie Brock. mit Fällen poetischer Licenz wie *ma'hu* für *ma'ahu* und dem von Nöldeke als solchen in „Zur Grammatik“ § 7 Angeführten glaubt operieren zu dürfen. Mit poetischen Licenzen liesse sich auch für die Grammatik z. B. ein هُوْ „er“ (Tebr. 371, Z. 27), ein Perfekt قَرْبُوا (Kâmil 537, 3), Substantive wie فَخْذ, إبْل (das.), ein Perfekt نَشْف (Aḫṭal 14, 4), سَلْف (das. 137, 1), ein Subjunktiv أبكِي (Tebr. 380, 5), ein Jussiv لا تَنْسَى (Qorân 87, 6) und vieles andere belegen, was man doch bisher weder für die arabische Formenlehre, noch zum Beleg für ursemitische Bildungsgesetze verwendet hat.

Im Äthiopischen weiss Brock. für dieses Gesetz nur *'ansa* aus *'anasa* „ich aber“ und *lâ'la* „über“ aus *la'ala* anzuführen. Das letztere findet aber seine einfachste Erklärung aus der Korrespondenz mit dem gegensätzlichen *tâḥta*, dem es angeglichen ist.

Im Hebräischen und Aramäischen soll bei den nicht präformierten Nomina durch die neue Ultima- und Paenultima-Betonung die Wirkung jenes Gesetzes aufgehoben sein. Auch im Stat. emphat. des Aramäischen, wo es wirken soll, seien die Analogiebildungen, in denen das Gesetz durchbrochen sei, häufiger als die, wo es erhalten sei. Hätte dieses seltsame ursemitische Gesetz über die Endung *at*, das im Arabischen niemals, im Hebräisch-Aramäischen im unabhängigen Status des Nomens fast niemals wirkt, den Verf. nicht zu ernsthaften Zweifeln veranlassen sollen? — Die Femininendung *ā* im Hebräischen soll nach Brock., wie die Schreibung ָה— erweise, die Pausalform sein, die im Hebräisch-Aramäischen in den Kontext eingedrungen sei. Nun stimmt aber ihr Vokalismus oft genug nicht mit dem Pausalcharakter (vgl. z. B. קְטָלָה mit P. קְטֵלָה, קְטֻלָּה mit P. קְטֻלָּה); da soll die Ultimabetonung den Vokalismus wieder umgestaltet haben (S. 8—9). Sie sollen also Pausalformen

ohne Pausalvokale sein! — Wenn die Schreibung ָה mit Br. auf ein früheres *ah* zurückwiese, so müsste man ebenso für גָּלָה auf urspr. *galah*, für יִגְלֶה auf *jigleh*, für נִדָּה auf *nidah*, nicht auf نَدَى zurückschliessen können. Das aber glaubt Brock. selbst nicht. — Weiter: Wenn die Pausalformen an Stelle der Kontextformen eingedrungen wären, so hätte in all den Fällen, wo eine betonte offene Silbe dem *a-tu* der Femininendung voranging und dies *a* nach Brock. eben darum im Ursemitischen abgefallen war, doch nur die zum blossen *t* gehörige Pausalform entstehen können; das Hebräisch-Aramäische hätte in der nun alleingiltigen Pausalform auch statt שָׁנָה ܫܢܐ Formen wie bei קֶשֶׁת „Bogen" (שֶׁנֶת oder שֵׁת), sie hätten *mā't* statt מֵאָה hervorbringen müssen; ebenso nur שֵׁנֶת „Schlaf", חֵמֶת „Grimm", nicht das *at* = *ā*, welches sie beide als alleinige Form, konform mit arabischen und äthiopischen Bildungen, bieten. Wo jetzt *ā* ist, war einst *at*; wenn dieses *at* mit dem Brockelmann'schen Gesetz nicht verträglich ist, so beweist das eben, dass das Ursemitische von jenem Gesetz nichts gewusst hat.

Ein zweiter Teil des bisher beleuchteten Lautgesetzes soll lauten: „Ebenso [fällt kurzer Vokal in offener Silbe aus] nach offener Silbe mit langem Vokal und zweigipfligem Accent" (S. 11). Die letzte Bedingung ist natürlich nicht empirisch beweisbar, sondern von Brock. nur behauptet, weil sonst schon im Assyrischen, von dem er hier ausgeht, Fälle wie *ti'âmtu*, *manâḫtu* mit *t* einer-, *šîmat mûši* mit *at* andererseits das Gesetz widerlegen würden; ebenso die widerstrebenden Beispiele in Poesie *tâmata*, *qîšatim*, und in Syllabaren, wie *ḫîratu*, für die er zur Auskunft von Lentoformen greifen muss. Man sieht, im Assyrischen hat das Gesetz jedenfalls keine Stütze. — Für das Hebräische und Aramäische gibt Brock. selbst zu, dass die Absolutusformen auf *â* (also = *at*) dem Gesetz widersprechen; sie sollen Pausalformen sein. Es hätten indessen die nach diesem angeblichen Gesetz einst gebildeten Femininendungen von Nomina mit *û*, *î* der Stammsilbe Endungen wie in אַשְׁמֹרֶת, bezw. גְּבֶרֶת erhalten müssen, nicht solche auf ָה; s. oben. — Im Syrischen soll sich aber nach Brock. im Stat. emph. die alte Bildung, d. h. nach ihm die auf *t*, durchweg erhalten haben. Dafür führt er drei Fälle an, wo ܬܐ mit Quššâj antritt, berücksichtigt dagegen nicht, dass in Fällen wie ܢܫܡܬܐ. ܠܘܚܡܬܐ. ܡܫܘܚܬܐ (Nöldeke, Syr. Gr.² § 113) das Gesetz versagt, ebenso wie in ܪܥܡܬܐ, ܓܘܠܡܬܐ, wo er zur Auskunft des eingipfligen Accents greifen, und in ܫܠܡܬܐ, ܡܪܥܡܬܐ, wo er selbst „Störungen" annehmen muss. Da demnach das Gesetz im Assyrischen und

Syrischen sich nicht bewährt, mit dem Zustand im Hebräischen[1] und Arabischen[2] geradezu in Widerspruch steht, so ist wenig Aussicht, dass ein ursemitisches Gesetz dieser Art zur Anerkennung gelangen werde. — Die Untersuchung ist auch abgesehen davon mechanisch nur auf den Gesichtspunkt der Ton- und Silbenverhältnisse hin angelegt. Die Möglichkeit, dass in den Einzelsprachen bestimmte Wortklassen oder Begriffskategorien je eine von beiden Femininendungen vornehmlich ausbilden, ist gar nicht in Betracht gezogen, während doch z. B. für das Hebräische schon Böttcher (§ 618 e) erkannt hat, dass bei einzelnen Klassen „den Adjektiven gegenüber manche von ihnen gebildete Substantiva abstracta ausschliesslich ת haben, vgl. דַּלֶּקֶת, צָרַעַת, עַוֶּרֶת, אִוֶּלֶת". (Vgl. dazu die femininen Adjektive גֵּאָה, כֵּהָה mit *at*). — Dass überhaupt im Hebräischen beim Adjektiv das ת verschwindend selten gegenüber dem Gebrauch beim Substantiv trotz gleicher lautlicher Bedingungen ist[3]), ist jedem Kenner des Hebräischen bekannt, von Brock. aber nicht einmal berührt, und muss vor der einseitigen Berücksichtigung der Tonverhältnisse bei dieser Frage warnen.

Wie das behauptete Lautgesetz, so können auch eine Reihe von Einzelheiten die Probe nicht bestehen. Formen wie syr. ܛܰܢܦܬܳܐ „unreine" neben anders vokalisiertem ܟܰܦܢܬ݂ܳܐ „hungrige" werden auf dieselbe Grundform zurückgeführt[4]); im ersteren Falle habe der Status constructus den alten absolutus verdrängt. Indessen liegen hier zwei verschiedene Formen des intransitiven Adjektivs vor, welche einerseits zweisilbig wie سَفِل = שָׁפֵל, daher syrisch ܫܦܠܬܳܐ, andererseits einsilbig wie رَطْب, جَلْد, صَعْب, سَهْل = hebr. בַּעַר, נַעַר, lauten und zu denen ܛܰܢܦܬܳܐ, ܢܰܟܦܬܳܐ das reguläre Feminin bilden (Nominalbildung S. 171). — Endungen wie כְּסוּת, זְנוּת, בְּכִית können, wie Brock. behauptet, nicht, mit mir, direkt aus ת + כְּסוּי, ת + זְנוּ, sondern erst durch eine Zwischenstufe *kusuuat* > *uut*, בְּכִית durch die Zwischenstufe *bikiiat* > *bikiit* entstanden sein (S. 14). Woher er das weiss, ist dunkel, da bisher

---

1) Hier endigen mit geringen Ausnahmen die Nomina mit langem *û*, *î* der Paenultima auf ־ָה, z. B. קְבוּרָה, מְלוּכָה, רְפוּאָה, קְבֻצַת, תְּשׁוּבָה, תְּרוּמָה, תְּקוּפָה, חֲנִינָה, שְׁנִינָה, נְדִיבָה, מְלִיצָה.

2) Wo auch hier durchweg *at* herrscht.

3) Dafür ist ein Fall wie Adjektiv עַלִּיזָה verglichen mit Substantiv אַדֶּרֶת (s. Böttcher a. a. O.) typisch. Andererseits vergleiche die doppelte Endung bei gleichen Lautverhältnissen im Substantiv: בּוּשָׁה und בֹּשֶׁת, גְּבִירָה und גְּבֶרֶת (Jes. 47, 7) u. a. m.

4) Nach Nöldeke, Syr. Gr.[2] § 95 E.

noch niemand angenommen hat, מוֹאֲבִית sei erst durch eine ergrübelte Stufe *-ijat* zu seiner jetzigen Endung gekommen. An vokalische Endungen konnte sich ת direkt ansetzen, wie in כְּסוּת, בְּכִית, מוֹאֲבִית, oder ־ָה, wie in מוֹאֲבִיָּה, demnach auch an בְּנִיָּה als Parallele zu בְּכִית. — Ebensowenig ist es angängig, die assyrischen Typen *minûtu* „Zahl", *šiqîtu* „Bewässerung" auf Grundformen *minautu*, *šiqaitu* zurückzuführen (S. 13) und sie dadurch von den ihnen gewiss entsprechenden hebräischen כְּסוּת, בְּכִית und syrischem *dᵉmûthâ*, *bᵉkîthâ*, *šᵉbîthâ* loszureissen, — oder syr. ܡܢܘܬܐ statt als virtu. *fă'ălăt* als eine Form *fă'âlt* zu erklären, so dass das damit identische arabische مَنَاةٌ, da es im Arabischen ausser *bint*, *tint*, *'uḫt* nirgends sonst eine Endung *t* gibt, wieder eine andere Bildung wäre. — Die Behauptung, dass das ehrwürdige alte Beduinenwort آرِيّ „Stall, Gehege, Krippe" Imrlq. 4, 41, Nâbiġa 5, 3; Quṭâmî 14, 6 = ܐܘܪܝܐ = hebr. Pl. אֲרָוֹת auf Grund der Brockelmann'schen Theorien in allen diesen Sprachen Fremdwort aus dem assyr. *urû* sein soll (S. 21—22), kann m. E. eher jene Theorien, als den ursemitischen Charakter dieses uralten Worts diskreditieren; der Wechsel von *j* und *w* als 3. Radikal hat bekanntlich genügend Parallelen. — Der arabische Plural *'aḫawât* „Schwestern", wie auch syr. *'aḫwâthâ*, soll Neubildung für ursem. *'aḫât*, *'uḫât* sein (20 ob.). Aber jene beiden stimmen nicht nur unter sich, sondern auch mit dem hebräischen Plural אַחְיוֹתַיִךְ[1]) überein und sind darum als ursemitisch anzusehen. Auch der arabische Plural *'aḫawât* setzt nach arabischen Gesetzen einen ehemaligen Sing. *أَخَاةٌ, wie im Hebräischen, Aramäischen, Assyrischen, voraus, der also beiden semitischen Sprachzonen gemeinsam war. Der Singular *'uḫt* (arab.) = *'eḫt* (äth.) gehört erst der Zeit der arabisch-äthiopischen Sprachgemeinschaft an. — Ist somit Methode und Resultat der Untersuchung Brockelmanns m. E. nicht dazu angethan, die Lösung der Frage herbeizuführen, so wird man in einzelnen Punkten, die ausserhalb dieser Frage liegen, ihm zuweilen beipflichten können, wie z. B. in dem Hinweis auf aramäische Einflüsse bei der sporadischen Punktation in צֵדְנִיּוֹת 1 R. 11, 1 und בְּגוֹדָה Jer. 3, 7. 10 u. e. And.

J. Barth.

1) Das *j* wie in מְנָיוֹת Neh. 12, 47; 13, 10, das aus dem aram. ܡܢܘܬܐ, ܡܢܘܬܗ entlehnt ist. Infolge der hebräischen Trübung des Schlussvokals *â* zu *ô* differenzierte sich das *w* in *j*, in anderem Falle zu א (מְנָאוֹת Neh. 12, 44).

Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum. By Cecil Bendall. VII, 261, 4⁰. London 1902.

Vorliegender Katalog füllt eine Lücke aus, die mit jedem Tag klaffender wurde. Man denke: ein so imposantes Institut wie das Britische Museum und nur ein handschriftliches Verzeichnis seiner Sanskrit-Manuskripte vorhanden! Wenn auch seine Schätze nach wie vor dem Draussenstehenden unzugänglich sind und wohl auch bleiben, so möchte man doch gern einen Blick über die Grosse Mauer werfen, um möglichst viel von den Wundern zu schauen. Bendall lässt uns nun endlich diesen Sehnsuchtsblick thun — aber geht es mir allein so oder haben auch andere das Gefühl, dass da von Wundern nicht gross die Rede sein könne? Jedenfalls verblüfft zunächst die geringe Anzahl der Manuskripte. Es sind ihrer 559, und zwar ist das „the largest and most characteristic portion“ der ganzen Sammlung, d. h. vedische und klassische Litteratur einschliesslich buddhistische Schriften! („The Jain literature, chiefly Prakrit or Sanskrit commentaries on Prakrit, is reserved for a future volume“.)

Der Stoff verteilt sich wie folgt: A. Brahmanische Litteratur. Vedische Litteratur 1—66. Epos (auch Purāṇa, Tantra) 67—161. Rechtslitteratur 162—211. Kāvya 212—286. Philosophie 287—349. Grammatik 350—388. Lexikographie 389—419. Rhetorik 420—427. Prosodie 428—434. Mathematik, Astronomie, Astrologie 435—509. Medizin 510—518. Architektur, Ars amatoria, Magie 519—526. Copies of Inscriptions 527—533. B. Buddhistische Litteratur 534—546. Addenda 547—554. Post-Addenda 555—559.

Von den wichtigeren Handschriften hebe ich hervor Nr. 218, Dharmameru's Kommentar zum Raghuvaṃśa, die Arbeit eines Jaina, die bisher nur in diesem einen Exemplar bekannt geworden ist; dann die Nummern 269—73 als Repräsentanten seltener dramatischer Kunstformen: 269 ist Subhaṭa's Dūtāṅgada (ed. Kāvyamālā Nr. 28), ebenso wie die drei nächsten ein chāyānāṭaka („Schattenspiel“?), worüber Lévi, Théâtre indien 241 zu vergleichen wäre; 270 das Haridyūtam eines ungenannten Autors; Unikum! 271 Subhadrāpariṇayana oder °haraṇa von Rāma, genannt Vyāsaśrīrāmadeva; 272 Rāmābhyudaya von demselben. 273, Bhīmavikrama von Vyāsamokṣāditya, gehört zur Gattung Vyāyoga und ist Unikum. Sehr wichtig ist ferner 277, Pūrṇabhadra's Bearbeitung des Pañcatantra, „textus ornatior“; Bendall giebt in dankenswertester Weise eine eingehende Analyse des Manuskriptes, dessen Datum 1255 (Vikrama?) ist. 278 (und 279) bietet einen Hitopadeśa-Text, der sich im Einklange mit dem ältesten Ms. (N bei Peterson) befindet. Ein Unikum ist 281, die von Weber benutzte Handschrift des Pañcadaṇḍacchattraprabandha. 284, das Mādhavānalopākhyāna, ist

interessant wegen der abweichenden Beschreibung der padminī etc.; im übrigen eine „love-story in prose and in Prakrit and Sanskrit verse“. Von den philosophischen Werken sei als Unikum die von Jacobi geschenkte Tarkataraṅginī [so!] genannt, von den rhetorischen Keśava's Rasikasaṃjīvinī (Nr. 424), die im zweiten vilāsa eine Beschreibung der nāyikās liefert. Reiche Ausbeute für die Kenntnis der Ars amatoria verspricht Nr. 512, Aghora's Vidyāvalī, die in Kapitel 5 die yonibheda's und danach die aus Vātsyāyana's Kāmasūtra bekannten deśyā upacārāḥ sowie die cumbanāni, ratāni, puruṣāyitam, aupariṣṭakam, rativiśeṣāḥ etc. beschreibt, im sechsten einen drāvaṇādhikāra, im siebenten einen stambhādhikāra, subhagādhikāra, vaśīkaraṇādhikāra und eine yoṣākṛṣṭi bringt. Die eigentliche Ars amatoria ist mit vier Nummern vertreten, 521—524; es sind zwei Mss. des Anaṅgaraṅga, Vātsyāyana (Palmblatt-Manuskript in Malayalam-Buchstaben) und Jacobis Ms. des Yaśodhara.

Zu Nr. 38, Karmapradīpa, hätte bemerkt werden können, dass von Staël-Holstein den zweiten prapāṭhaka herausgegeben und übersetzt hat (Leipzig 1900). Meine Übersetzung des Kāmasūtra ist nicht Berlin, sondern Leipzig 1897 erschienen; auch ist es wohl ein Irrtum, wenn Bendall Vātsyāyana den „son of Mallanāga“ nennt, und zwar zweimal: unter Nr. 521 und im Index. Woher stammt diese Angabe? Unklar ist mir auch die Bemerkung zu Nr. 510, der zufolge „the commentary of Ḍallana . . . is being printed at Calcutta (1894—)“: vielleicht ist mir diese Publikation bisher unbekannt geblieben; jedenfalls aber besitze ich die Ausgabe von Jīvānanda Vidyāsāgara, third edition, Calcutta 1891.

Diese geringfügigen Ausstellungen aber können und sollen den Wert von Bendalls Arbeit in keiner Weise beeinträchtigen. Wir beglückwünschen vielmehr den „Compiler“, wie er sich bescheiden nennt, zu der Vollendung seines Kataloges und danken ihm noch besonders dafür, dass er es vermieden hat, bei bekannteren Werken nach sonst beliebter Art langatmige Auszüge zu geben, und dass er durch Hinzufügung von drei Indices — Titles of Works, Authors, General Index — die Brauchbarkeit seines Buches wesentlich erhöht hat.

Richard Schmidt.

Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra.[1])

Von

Johannes Hertel.

Das Werk, über welches im folgenden berichtet werden soll, ist von einem Jainalehrer namens Meghavijaya verfasst und führt den Titel Pañcākhyānoddhāraḥ. Es ist in einem Bühler-Ms. der Bibliothek des India Office überliefert. Bühler führt es ZDMG. 42, 54 unter dem Titel „Panchatantra" als Nr. 6 auf und macht dazu noch die knappe Angabe: „fols. 35, ll. 17, Saṃvat 1747, Puṇa (No. 90)".

Das Ms. ist eine schöne Jaina-Handschrift, sorgfältig und leidlich korrekt geschrieben. Am Ende nennt sich der Schreiber. Seine Unterschrift lautet: **मुनिमयगलसागरलिखितं संवत् १७४७ वर्षे आसोजवदि १ दिनेति** (!) **मंगलं ॥ श्रीराहेलानगरे ॥ श्री ॥ छ ॥**

In einer weiteren Zeile nennt sich dann der Korrektor:

आ चंद्रार्कं जगज्जीयात् पंचाख्यानमिदं स्फुटं
शोधितं शुद्धये स्वस्य पंडितेनाजबाब्धिना १

und fügt als Datum und Ortsangabe bei: **संवन्मुनियुगभोजने**[2]) **संकराणीग्रामे शुचौ मासे**, worauf noch ein Verzeichnis der Erzählungen des ersten und zweiten Buches von der Hand dieses Korrektors folgt.

Die Zusätze, deren die Handschrift am Rande eine ziemliche Anzahl enthält, gehen allerdings nicht auf den Korrektor zurück, sondern zum grössten Teile auf den Schreiber, hie und da vielleicht auf einen dritten. In den allermeisten Fällen wird ihre Echtheit

1) Herr Prof. Leumann hatte die Güte, den vorliegenden Aufsatz und meine Abschrift Meghavijayas bereits im Ms. zu lesen und mir wertvolle Bemerkungen dazu zu senden, die ich im folgenden als Fussnoten gebe und durch den Zusatz „*L*" kenntlich mache. Eine längere Liste sprachlicher Eigentümlichkeiten, die Prof. Leumann notiert hat, füge ich am Ende dieser Analyse bei.

2) = 1747 *L.*

dadurch bewiesen, dass sie zur Ausfüllung unzweifelhafter Lücken des Textes unentbehrlich sind. Sie enthalten auch nirgends etwas, was mit dem Texte im Widerspruch stände Zum Überfluss bestätigt da, wo es sich um Strophen handelt, die Zählung im Texte ihre Ursprünglichkeit. Diese Zählung ist keine durch das ganze Werk hindurchgehende; sie beschränkt sich vielmehr auf die einzelnen Strophen und Strophengruppen. Vom Korrektor rühren viele Verbesserungen im Texte her, die aber nicht in allen Fällen das Richtige treffen.

Bis auf geringe Spuren, die der Korrektor in den meisten Fällen getilgt hat, fehlt jede Interpunktion. Der Sandhi, der nicht folgerichtig durchgeführt ist, verbindet gewöhnlich auch Satzschluss und Satzanfang. Dagegen sind durch Zeichen über und unter den Zeilen — wie dies auch zu Anfang der beiden ältesten Handschriften des Textes Pūrṇabhadras der Fall ist — bis ans Ende der Handschrift alle einzelnen Wörter von einander getrennt. Die verschiedenen bis jetzt bekannten Pañcatantra-Fassungen sind eben wirkliche Schulbücher, nicht, wie die Śukasaptati usw. volkstümliche Erzählungssammlungen.[1])

Die Schlussstrophen des Verfassers lauten:

नीतिः प्रीतिविधायिनी त्रिभुवने सर्वापदां भीतिहृ-
 द्विद्यास्फातिकरो विभूतिमहसां भास्वान्निधिः श्रेयसाम् ।
अर्थोपार्जनवल्लिपल्लवविधौ कादंबिनीवाङ्गिनी
 कल्याणाभ्युदयाप्तिसाधनमहो सेव्या[2]) सदा सिद्धये ॥ १ ॥
श्रीविजयदेवसूरेः पट्टे तपगणमरुत्पथे तरणेः ।
श्रीविजयप्रभसूरेः साम्राज्ये जयति यतिभर्तुः ॥ २ ॥
चतुःसहस्री शतषट्कयुक्ता
 श्रीनीतिशास्त्रं प्रथितं पुराभूत् ।
संक्षिप्य तद्बालसुखावबुद्ध्यै
 व्यधत्त मेघाद्विजयो मनीषी ॥ ३ ॥ युग्मम् ॥
श्रीहीरविजयसूरेः शिष्याः श्रीवाचकाः कनकविजयाः ।
श्रीशीलविजयकवयस्तच्छिष्या मतिमतां मुख्याः ॥ ४ ॥

1) Die Worttrennung deutet im Einklang mit der Schrift nur auf grosse Sorgfalt seitens des Abschreibers und Korrektors. Die Unterscheidung zwischen „Schulbuch" und „volkstümliches Buch" ist höchst problematisch. *L.*

2) d. Hs. सेव्यां.

श्रीकमलविजयसुधियस्तच्छिष्याः सिद्धिविजयकविसहजाः ।
तदनु कृपादेर्विजया विजयन्ते कविवरा गुरवः ॥ ५ ॥
तच्छिश्युर्मेघविजयो रसेन्दुनगभूमिते ।
वर्षे व्यधादिमं ग्रन्थं नवरङ्गपुरे पुरे ॥ ६ ॥[1])

Darauf folgen die irreführenden Worte: इति श्रीपंचाख्याने नीतिशास्त्रे अपरीक्षितं पंचमं तंत्रं पूर्णं च । [so] तस्मिन् ग्रंथोपि पूर्णः श्रियेस्तु ॥

Übersetzung.

1. Die *nīti* fördert in der Dreiwelt die Liebe, zerstört die Gefahren des Unheils aller Art, nährt die Wissenschaften, ist die Sonne, von der die Strahlen des Wohlstandes (oder: der Macht) ausgehen, ein Schatz aller Güter; sie ist gleichsam die Hauptmasse der Wolken, denen es zu danken ist, dass die Ranken des Erwerbs Schösslinge treiben, die Ursache, die es bewirkt, dass man aller Seligkeiten Aufgang erlangt. Wohlan! pfleget sie ohn' Unterlass, wenn ihr nach Erfolgen strebt!

2. Zu der Zeit, als in der Nachfolge des *sūri* Vijayadeva [Saṃ. 1553—1622], der die Sonne (Wortspiel: das Fahrzeug) war am Himmel der Menge der Kasteiungen (doppeltes Wortspiel: der Hitze; der Tapāgacha), der *sūri* Vijayaprabha [„born Saṃ. 1677 at Manoharapura in Kachh; *dīkṣā* 1686; *pannyāsapada* 1701; *sūripada* 1710 at Gandhārabandira; appointed S. 1732 at Nāgora Vijayaratna, his successor"] als Fürst der Yati seine siegreiche Weltherrschaft ausübte,

3. da war schon längst das *nītiśāstra* berühmt, die mit hundert Sechsen verbundene Viertausend (ein aus 4600 Granthen bestehendes Buch). Dieses hat der gelehrte Meghād Vijaya (aus Versnot für *Meghavijaya*) zusammengezogen (gekürzt) und zu leichtem Unterricht für die Knaben zurechtgemacht.

4. Der Schüler des *sūri* Hīravijaya [saṃ. 1583—1652] war der *vācaka* Kanakavijaya; dessen Schüler war der Dichter Śīlavijaya, der erste der Gelehrten;

5. dessen Schüler war der Gelehrte Kamalavijaya, der Bruder des Dichters Siddhivijaya. Nach diesem (Kamalavijaya) ist siegreich (= floret) der treffliche Dichter und Lehrer (Kṛpāder Vijaya (= Kṛpāvijaya).

---

1) In diesem und in den weiter unten gegebenen Texten habe ich die übliche Interpunktion und Orthographie (einschl. Sandhi) durchgeführt.

6. Dessen Schüler Meghavijaya verfasste im (Vikrama-)Jahre 1716 dieses Werk in der Stadt Navaraṅga.

Die wichtigsten der hier aufgeführten Namen sind bereits bekannt. Die in eckiger Klammer beigefügten Zeitangaben habe ich Klatts „Extracts from the hist. Rec. of the Jainas“ entnommen. Über Hīravijaya vgl. Klatt, a. a. O., Separatabzug a. d. Ind. Antiqu. [11, 245 ff.] S. 39, Nr. 38, Weber, Verzeichnis II, 3 S. 961. 969. 972 f. 1015. 1066. 1108; über Vijayadeva Klatt, S. 39, 60, Weber S. 1108; über Vijayaprabha Klatt, S. 40, 61 und Klatt-Leumann, Samachari-Sat., Ind. Ant., July, 1894, S. 179; über Kamalavijaya Weber S. 1108.

Der eigentliche Titel des Werkes, *Pañcākhyānoddhāra*, sowie die nicht metri causa entstellte Namensform Kṛpāvijaya erscheinen in den Strophen, die jedes der vier ersten Bücher abschliessen (s. unten).

Ein zweites Werk unseres Meghavijaya erwähnt Aufrecht, C. C. S. 466 Sp. 2 nebst S. 793, Sp. 2. Es ist ein Kommentar „Candraprabhā“ zu Hemacandra's Śabdānuśāsana, verfasst p. Chr. 1669.

Aus der dritten Schluss-Strophe des Verfassers ergiebt sich die Fassung, nach der Meghavijaya seinen Auszug hergestellt hat. Die von ihm angegebene Zahl 4600 ist nämlich die Anzahl der Śloken, die Pūrṇabhadra in seiner 7. *maṅgala*-Strophe als den Umfang seiner Bearbeitung anführt.[1]) Aus einer Übersicht über den Erzählungsinhalt seiner Fassung aber ergiebt sich, dass Meghavijaya keinen reinen Text bearbeitet hat, sondern dass ihm bereits eine Verarbeitung des Simplicior mit Pūrṇabhadras Fassung vorlag. Und zwar hat er eine Fassung benutzt, die auch in der Übersetzung des Demetrios Galanos oder ihrem Original verarbeitet ist. Denn er hat mit diesem gemeinsam und an derselben Stelle die Erzählung von dem Könige, der seinen Leib verliert,[2]) und zwar in der Fassung (natürlich gekürzt), die Galanos bietet, nicht in der von Uhle, ZDMG. 23, 443 ff. veröffentlichten.

Ausser der eben genannten Erzählung enthält Meghavijayas Fassung noch einige weitere, die in den bisher bekannten Recensionen fehlen. Dass er ausser der von ihm erwähnten Quelle noch andere benutzt hat, wird durch die metrische Fassung des grössten Teiles einer Erzählung wahrscheinlich. Auch metrische Spuren, die sich sonst in seiner Prosa finden, sowie inhaltliche Abweichungen, die auf ältere Vorlagen deuten, und eine ziemliche Anzahl neuer Strophen machen dies zur Gewissheit.[3])

1) S. Verf., B. K. S. G. W., phil.-hist. Kl. 1902, S. 95.

2) Vgl. Benfey, Pantsch. I, § 39. II, S. 124.

3) Der Verfasser ist offenbar in der Erzählungslitteratur sehr belesen, weshalb ihm bei der Darstellung Vieles, was nicht eigentlich zum Pañcatantra gehört, einfällt. Sogar aus einer modernen (jedenfalls jinistischen) Fassung der

Wir haben eben keinen blossen Auszug vor uns, sondern eine ganz neue Bearbeitung des berühmten Schulbuches. Der Ausdruck ist vollkommen frei von dem der beiden Pañcākhyāna-Fassungen. Es sind nicht einmal ganze Sätze herübergenommen, wie bei den anderen Fassungen. Die vielen Participia derselben sind häufig durch Formen des verbum finitum ersetzt. Desiderativa und Intensiva sind reichlich vertreten. Das fünfte Buch ist vollständig abgeschlossen, die erste Erzählung desselben ist zur wirklichen Rahmenerzählung geworden.

Da es sich hier um eine selbständige Leistung handelt, die dem Hitopadeśa und dem Textus simplicior an die Seite zu stellen ist, so gebe ich hier eine gedrängte Übersicht, so dass ich unsere Fassung mit Pūrn. (Pūrṇabhadra nach Schmidts Übers.), *Γ* (Galanos), S (Simplicior), K (Kielhorn), B (Bühler), H (Hamb. Hs. des S.) und SP (Südl. Pañc. ed. Haberlandt) vergleiche. Ich erwähne dabei alle erheblicheren Abweichungen von diesen Quellen, namentlich von Pūrṇabhadras Fassung und gebe alle in den genannten Recensionen nicht enthaltenen Strophen und Erzählungen. An die letzteren habe ich einige aphoristische Bemerkungen angeschlossen.

Die vorliegende Recension ist ein Schulbuch für Knaben im allgemeinen, nicht nur für Prinzen. Sie verdient also auch unter diesem Gesichtspunkt unsere Beachtung. Das Pañcākhyāna verdient unser Studium ebenso, wie die heiligen Schriften der Jaina, denn es zeigt uns, welche Lehren die Jaina-Lehrer der Jugend einprägten. Sie sind bei weitem nicht so rigoristisch, wie es die kanonischen Bücher verlangen, und dennoch sollen sie nach der Absicht ihrer Verfasser besonders die *nīti* lehren.

Ich weiche von der Handschrift in folgenden Punkten ab: 1. führe ich den nicht streng durchgeführten Sandhi durch. Wenn aber die Hs. verschiedene Formen desselben zeigt (so bei ए + आ), die an sich richtig sind, habe ich nichts geändert; 2. gebe ich alles in der jetzt gebräuchlichen Schreibung; 3. führe ich die Interpunktion durch, die die Vorlage der Hs. offenbar hatte; 4. zähle ich die Strophen in den einzelnen Büchern durch. In den Anmerkungen gebe ich die Abweichungen der Hs. von meinen Texten überall, wo es sich nicht um ganz unzweifelhafte Schreibfehler handelt. Unheilbare Stellen dagegen gebe ich in der Schreibung der Hs.

Auf das Jaina-Diagramm, mit dem die Handschrift beginnt, folgen die Worte:

Geschichte von Nala und Damayantī zieht er eine Strophe herein (s. unten p. 648, Anm. 1). Als Literat fasst er seine Aufgabe überhaupt nicht so auf, als ob er einfach reproducieren müsse. Sondern Vieles (z. B. gleich die erste Erzählung „Affe und Keil") stellt er ganz frei dar; auch mit dem Strophenbestand geht er ziemlich willkürlich um, fügt neue Verse ein und ersetzt alte durch Prosastellen. *L.*

श्रीवरकाणापार्श्वनाथाय नमो । नमः

नत्वा श्रीमगसीपार्श्वं भास्वन्तमिव निर्मलम् ।

पञ्चाख्यानी[1]) स्वबालानां बोधायोद्ध्रियते मया ॥ १ ॥

Darauf folgt die Einleitung, die ihrem Inhalte nach der von Pūrṇ. und S entspricht. Die Residenz heisst महिलारूप्यं[2]), der König अमरशक्तिः,[3]) die Söhne heissen वसुशक्तिः, उग्रशक्तिः und अनन्तशक्तिः[4]). Meghavijaya nennt auch, von allen anderen Fassungen abweichend, die Königin. Ihr Name ist प्रियदर्शना[5]). Von den Söhnen heisst es, sie seien पाठाय लेखशालायां[6]) geschickt worden, hätten aber राज्यादिगर्वितान्तःकरणाः nichts gelernt. Der König hält sie darum für unfähig zur Regierung.

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP
2	2	p. 4, 11	2	5	—
3	3	p. 4, 16	4	6	—

इति चिन्तायां मन्त्रिणः पृष्टाः । तत्रैको ऽवादीत् । राजन् । जगति व्याकरणं सर्वविद्यामूलं पाठ्यतां येन द्वादशवर्षान्ते विद्या-

1) Mit der Form पञ्चाख्यानी ist die Form पञ्चतन्त्री zu vergleichen, die SP Einl. Str. 2 und S. 475 am Ende bei Haberlandt erscheint. Freilich stehen diese Formen nur in dem sehr schlechten und modernen Devanāgarī-Ms. Das durchgängig sehr korrekte Grantha-Ms. hat an erster Stelle पञ्चतन्त्राख्यम्, während das Wort in der Unterschrift ganz fehlt. In der Strophe Einl. 10 bei Haberlandt ist in der alten Grantha-Hs. vom letzten Worte nur die Silbe प erhalten. In der fast variantenlosen Einleitung, die auf zwei jüngeren Palmblättern der älteren Handschrift beiliegt, steht die Form पञ्चतन्त्रिका, während das Devanāgarī-Ms. पञ्चतंत्रकं hat. Bei Haberlandt sind in allen diesen Fällen keine Varianten angemerkt.

2) Γ: Μαχιλαρουπή; H (I) und Ananta: महिलारोप्यं; Pūrṇ. (Hs. A; leider fehlt der Anfang von Bh und bh, während K, das मिहिलारोप्यं liest, aus S interpoliert ist): प्रमदारोप्यं; SP und Hit. Hs. B: पाटलीपुरं.

3) SP und Hit: सुदर्शनो.

4) S Hs. I, ed. Kielh. und Pūrṇ. Hs. K अनेकशक्ति: Γ Βαχουσσακτής statt वसु°. In SP und Hit werden keine Namen genannt.

5) Vgl. den Namen des Königs in SP und Hit.

6) Über den Ausdruck s. Bühler bei Weber, Über die Geschichte vom Kaufmann Campaka, Nachtr. S. [886] 2.

प्रकाशः स्यात् । ततो द्वितीयेनोक्तम् । व्याकरणमनन्तम् । विघ्ना बहवः । आयुरपि साम्प्रतं स्वल्पम् । ततो ऽल्पसंदर्भं बह्वर्थं नीतिशास्त्रमध्याप्यतां येन स्तोकैरेव दिनैरमी[1]) कुमारा व्यक्ता भवन्ति । यतः ।

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP
4	4	p. 5, 10	5	10	—

ततो ऽस्त्येको द्विजो *विद्याशास्त्रविशारदो विष्णुशर्मा नीतिवित् । तत्पार्श्वे पाठनीयाः सुता इति विचार्य नृपेणाहूतः [स पुरोहितपुरहूतः] । सो ऽपि तत्र सभायामभ्येत्याशिषमिमां दत्तवान् ।

चिरं जीव चिरं नन्द चिरं पालय मेदिनीम् ।[2])
चिरमाश्रितलोकानां पूरय त्वं मनोरथान् ॥ ४ ॥
आयुर्बलं विपुलमस्तु सुखित्वमस्तु
कल्याणमस्तु विपुला तव कीर्तिरस्तु ।
श्रीरस्तु धर्ममतिरस्तु रिपुक्षयो ऽस्तु
संतानवृद्धिरभिवाञ्छितसिद्धिरस्तु ॥ ५ ॥

राज्ञा सबहुमानं संवादितः । भो भट्टपादाः कृपां विधायैतान्सुतान्पाठयन्तु । अनृणीकाराय शतं ग्रामान्गृह्णन्तु । विप्रेणोक्तम् । राजन् । विद्याविक्रेतापरभवे निर्विद्यो ऽतीवदुःखितः[3]) स्यात् । यत उक्तम् । वेतनमादाय[4]) यो ऽध्यापयति जुहोति जयति स्ते ऽर्शो रोगवानिति[5]) वीरसिंहावलोके । तेन[6]) ग्रामैरलम् । श्रूयताम्[7]) ।

---

1) Ein Śloka-Pāda. Da in Meghavijayas Text viele Stellen vorkommen, die man als Ślokenteile lesen kann und da Meghavijaya an manchen Stellen einer metrischen Fassung des Pañcatantra zu folgen scheint, so bezeichne ich im folgenden die Worte, die einen *ślokapāda* bilden, durch ein vorgesetztes *. Ein Halb-Śloka ist mit ** markiert.

2) Hs. °नी. In c hat die Hs. चिरमाश्रित्यलोकानां. Gebessert von *L.* — In allen andern Recensionen fehlt etwas Entsprechendes.

3) Hs. तं.

4) Hs. येनधनमादाय. Obige Besserung rührt von Prof. Leumann her, der dazu bemerkt: „Die Vorlage hatte anscheinend *vetanam ādāya*; der Abschreiber setzte erst *venanam* oder *yenanam*, nachher *yena nam*, mit einem links über der letzten Silbe angebrachten *dha*.

5) Prof. Leumann schlägt vor: जायते सो ऽर्शोरोगवानिति „er wird mit Hämorrhoiden wiedergeboren".

6) für °लोकितेन? *L.*

7) Hs. पूर्यतां.

त्वत्सुतान्षण्मासीमध्ये नाधीतसर्वविद्यान्करवाणि तदाहं मूर्खमध्ये स्वात्मानं गणयामि । इति राजसमक्षं कृतप्रतिज्ञं विष्णुशर्माणं नृपः सन्मान्य तत्सार्धं सुतांल्लेखशालायां प्राहिणोत् । विप्रेण विमृष्टम् । सर्वग्रन्थसारं नीतिशास्त्रं किंचिन्नवं विधाय पाठयामि । तत्पाठार्थमथ पञ्चाख्यानशास्त्रं विनिर्ममे । तत्र मित्रभेद१मित्रप्राप्ति२काकोलूकीय३लब्धप्रणाश४अपरीक्षित५संज्ञानि पञ्च तन्त्राणि समसूचयत्[1] ।

॥ इति श्रीपञ्चाख्यानोद्धारे शास्त्रोत्पत्तिकथनो नामाधिकारः प्रथमः ॥

I. Buch.

Ort der Handlung: महिलारूप्यनगर[2]); König: हेमरथ[3]); Kaufmann: वर्धमान[4]).

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP
1	1	p. 7, 1	1	1	1
2	V, 19	8, 17	2	2	—
3	—	8, 4	3	3	II, 33
4	—	8, 26	5	5	—
5	—	9, 4	7	7	—
6	—	8, 1	—	—	2

Der Unfall stösst Saṃjīvaka beim Übergang über die Yamunā zu,[5]) und zwar verrenkt er sich in dem zähen Schlamm den Fuss. Der Name des Löwen ist पिङ्गल wie in der Grantha-Hs. des SP (wovon Haberlandt nichts sagt).

7	6	12, 16	—	—	I, 4. III, 6
8	7	—	—	—	—

1) Die ganze Stelle von पाठयामि an ist teilweise durch die ungeschickte Arbeit des Buchbinders, infolge deren die ersten Blätter zusammengeklebt und dann mit Textverlust auseinandergerissen sind, zum Teil zerstört. Ich habe oben den Text nach Leumanns Herstellung gegeben.

2) Pūrṇ. u. H महिलारोप्यं, I: महिमा°, SP (beide Hss.): महिलारूप्यं (Haberlandts Angabe ist irrig), *Γ Σανδραπούρα*, Hit. सुवर्णा (Hs. N nach Pet. सुवर्णनगरी नाम नगरी).

3) Fehlt in allen anderen Fassungen ausser Γ: *Χεμαράτας*.

4) S und Ananta: वर्धमानक.

5) Ähnlich in S am Ufer der Yamunā; in den übrigen Fassungen im Walde.

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP	
9	8	p. 13, 1	21	18	5	
I	I	I	I	I	I	Affe und Keil.

Die Erzählung ist sehr kurz. Sie lautet: केनापि क्षत्रियेण मठकरणार्थं वने विदीर्णकाष्ठान्तरे कीलं निक्षिप्य स्वगृहे जगमे। तत्काष्ठोपरि वृद्धवानरनिषिद्धो ऽपि कपिर्युवा चापल्यात्स्खलत्वा कीलमुत्खान। काष्ठभिन्नपुटमध्यप्रविष्टाण्डकोशसंमर्ददुःखान्मृत इति ॥

10	—	—	—	—	—
11	282	—	268	254	—
12	9	14, 1	22	19	6
13	10	14, 4	23	20	7

Die Strophe Pūrṇ. I, 12, Gal. p. 14, 11, SP I, 8 f. wird in Prosa wiedergegeben.

14	21	14, 20	—	—	14
15	25	15, 17	34	31	—

16 तदस्तु वस्तुप्रतिपत्तिहेतुः सेवैव देवैरपि काङ्क्षणीया।
कलावशेषो ऽपि शशी द्वितीयादिने ऽभिवन्द्यः शिवसेवयैव ॥

17	[16]	p. 14, 28	26	23	—
18	[18]	15, 4	28	24	—

19 पुत्रान्दुग्धभरेण रेणव इव क्षुद्रा अपि प्राणिनः
प्रीणन्ति प्रभुताश्रयाः[1]) सुरभयः पुत्राधिकं चेतरान्।
ते श्लाघ्यास्तरवस्त एव गुरवश्छायाजुषो[2]) ऽर्थं विना
पुष्णन्त्युष्णमपोह्य ये निजधनैर्भृङ्गान्पतङ्गानपि ॥

20	27	16, 16	—	—	S. 403, 16
21	35	17, 3	43	40	17
22	36	17, 8	44	41	—
23	[32]	16, 6	40	37	—
24	37	17, 30	II, 51. 121	II, 106	18

25 अनाहूतः प्रविशति अपृष्टो बहु भाषते।
अदत्तमासनं भेजे स पार्थ पुरुषाधमः ॥

26	40	20, 1	—	—	—
27	38	19, 26	63	—	25
28	45	17, 27	45	42	—
29	50	18, 15	52	49	—
30	51	19, 10	59	50	—

1) für प्रभृता°? *L.*   2) Hs. गुरवस्था°.

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP
31	55	18, 25	55	54	—
32	58	19, 14	—	58	—
33	59	19, 4	—	59	—

34 आसीनः स्वामिनः पार्श्वे तन्मुखेक्षी कृताञ्जलिः ।
स्वभावं चास्य विज्ञाय दक्षः कार्याणि साधयेत् ॥

35 नात्यासन्नो न दूरस्थो न समोच्चासनस्थितः ।
न पुरःस्थो न पृष्ठस्थस्तिष्ठत्यदर्शिनः प्रभोः ॥

36 आसन्ने स्यात्प्रभोर्बाधा दूरस्थे ऽप्यप्रगल्भता ।
पुरःस्थिते ऽन्ये(!) कोपो ऽपि तस्मिन्पश्चाददर्शनम् ॥

37 श्रान्तं बुभुक्षितं क्रुद्धं व्याकुलं शयनोन्मुखम् ।
पिपासुमन्यविज्ञप्तं नैव विज्ञापयेत्प्रभुम् ॥

38 आदौ मयैवायमदीपि नूनं न तद्दहेन्मामवहीलितो (so) ऽपि ।
इति भ्रमादङ्गुलिपर्वणापि स्पृश्येत नो दीप इवावनीपः ॥

39	61	20, 18	60	60	23
40	65	21, 5	65	64	—
41	67	21, 10	cf. IV, 49	—	—

42 क्रूरं व्यसनिनं लुब्धमप्रगल्भं सदामयम् ।
मूर्खमन्यायकर्तारं नाधिपत्ये नियोजयेत् ॥

43	68	21, 24	67	67	28

44 तव वर्त्मनि वर्ततां शिवं
पुनरस्तु त्वरितं समागमः ।
अयि साधय साधयेप्सितं
स्मरणीयाः समये वयं वयः ॥ 1)

45	74	23, 5	71	71	29
46	76	23, 12	72	72	32
47	80	24, 4	—	—	34
48	82	24, 1	77	77	—
49	362	24, 28	{ 83, 352	{ 83, 334	—

1) Die Strophe muss aus einer jinistischen Bearbeitung der Damayantī-Erzählung entnommen sein, wo, wie auch der (in der Prosa) vorausgehende Vokativ Naiṣadha zeigt, die Schwäne sich mit den Worten von Nala verabschieden. *L.*

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP
50	—	24, 31	84	84	—
51	—	24, 24	82	82	—
52	—[1]	25, 13	89	—	—

Damanaka will den König nach der Ursache seiner Angst fragen, rät ihm aber, erst sein Gefolge zu entfernen und begründet seinen Rat mit folgender Strophe:

53 षट्कर्णो भिद्यते मन्त्रः चतुःकर्णो न भिद्यते ।
द्विकर्णस्यापि मन्त्रस्य ब्रह्माप्यन्तं न गच्छति ॥

अत्रार्थे भिक्षुककथा ।

II	—	II	—	—	—	Der König, der seinen Leib verliert.

लीलावतीपुरे मुकुन्दो राजा । राजा वाह्यामन्येद्युर्जगाम । प्रत्यावर्तमानेन तेन कश्चित्कुब्जो गायन्नृत्यन्ददृशे । जाते विस्मये ऽनुकम्पितमनाः सम्राट् तं ररक्ष निजगृहे । परिचीयमानो ऽसौ सर्वत्राप्रतिहतगतिर्नृपतिं तथा ररञ्ज येन राजमन्त्रादौ मन्त्रिभिर्निषिध्यमानो ऽपि कुब्जो राज्ञा विश्वस्तहृदयेन न मनाग्दूरीचक्रे । एकदा देशान्तरादागतेन योगीन्द्रेण राजा परकायप्रवेशविद्यामनुशासितः । समीपस्थः कुब्जो ऽपि तां जग्राह । वनान्तः *कालान्तरे परीक्षार्थं मृतद्विजकाये राज्ञि जग्मुषि राजकाये कुब्जः प्रविश्य राज्यमनुशशास । विप्ररूपी नृपस्तु राज्यभ्रष्टः पश्चात्तापं कुर्वन्नुर्व्यां बभ्राम । कुब्जः पुनरन्तःपुरेण ललम्भोजनभाषणादौ चातुर्यविहीनो *राज्ञ्या शङ्कितचित्तया पृष्टः संकेतं कंचित् । तस्यापूरणे पट्टराज्ञ्या वृद्धमन्त्री ज्ञापितः । अस्त्यत्र किंचित्कारणम् । नासौ राजजीवः किंतु किंचिद्विज्ञातम् । ततो ऽन्तःपुरप्रवेशे केनचिन्मिषेण मन्त्रिणासौ निषिद्धः । मन्त्रागारमण्डनेन मन्त्रिणापि राजपरीक्षार्थं योगिनः संन्यासिनश्च श्लोकार्धं पृष्टाः ।

षट्कर्णो भिद्यते मन्त्रः कुब्जको नैव भिद्यते ।

इति । परं न को ऽपि प्रत्युत्तरति । कियतापि कालेन नृपो ऽपि विप्ररूपस्तत्रागतस्तत्स्वरूपं दृष्ट्वा जहर्ष पूरयामास च श्लोकसमस्याम् ।

---

1) Nur die interpol. Hs. K hat die Strophe hinter Simpl. I, 81.

54 षट्कर्णो भिद्यते मन्त्रः कुब्जको नैव भिद्यते ।
भिक्षुको जायते राजा राजा भवति भिक्षुकः ॥

ततो *मिलितौ नृपमन्त्रिणावुपायं विचारयतः स्म । तत एकदा राजशुके मृते मन्त्रिणा राज्ञी भणिता । *यदा कुब्जनृपो ऽभ्येति तदा त्वयैवं प्रतिज्ञातव्यं यत् । हे नाथ । अमुं शुकं मम प्राणादपि प्रियं *यदि सज्जीकरिष्यसि तर्हि त्वया सह मनोभीष्टाम्भोगान्भोक्ष्ये क्रमतः । समाकार्य प्रागुक्तयुक्त्या वचोभिः पट्टराज्ञ्या स वराकः कामान्धो वञ्चितः । तेन शुकशरीरे गृहीते राजापि तत्क्षणात्स्वदेहं प्रविष्टः प्रहतश्च शुककुब्जकः ॥

Die Überschriftsstrophe bei Meghavijaya ist zusammengesetzt aus den beiden ersten Pāda der Strophe S I, 99 (H-I 95) und dem Pāda b der Überschriftsstrophe zu der Erzählung vom Weber als Viṣṇu bei *Pūrṇabhadra* und *Śivadāsa*, deren erste Zeile auch im *Pariśiṣṭaparvan* und *Kathākośa* steht.[1]) Pāda c bei Meghavijaya ist dem ersten Pāda der genannten Überschriftsstrophe nachgebildet.

Bei Galanos erscheinen dafür zwei Überschriftsstrophen, deren erste gleich ist S I, 99, während die zweite die in der Erzählung selbst enthaltene *ākhyāna*-Strophe ist.

An Stelle der Worte कुब्जको नैव भिद्यते hat Galanos in dieser Strophe *Κυφοῦ παρόντος, οὐ γίνεται πασίδηλος*. Er las also wohl in seinem Texte कुब्जके. Diese Lesart muss die ursprüngliche sein, denn die beiden ersten Pāda der Strophe bilden Rede des Ministers und Gegenrede des Königs. Galanos erzählt (S. 27): *'Ιδὼν δ' αὐτὸν τὸν κυφὸν ὁ Ὕπαρχος παρακαθήμενον τῷ Βασιλεῖ, ὅτε λόγον μυστικὸν ἔμελλεν ἐξερεύξεσθαι, ἔφη· «Εἰρημένον ἐστὶν, ὦ Βασιλεῦ, τοῖς σοφοῖς τοῦτο· «Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται πασίδηλος». Ὁ δὲ Βασιλεὺς ἀπεκρίνατο· «Κυφοῦ παρόντος, οὐ γίνεται πασίδηλος».*

Meghavijayas Erzählung ist zwar sehr kurz, aber eine Vergleichung mit Galanos ergiebt mit Sicherheit, dass sie ein Auszug aus der Fassung ist, die diesem vorgelegen hat, und dass sie mit dem sprachlich und inhaltlich schlechten Text der Vetālap.-Hs. g, den Uhle, ZDMG. XXIII, S. 443 ff. veröffentlicht hat, in keinem näheren Zusammenhang steht.

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP
55	92	30, 19	100	97	—
56	93	30, 25	341	98	—
57	98	32, 10	II, 170	—	—

1) S. Verf., BKSGW, ph.-h. Cl. 1902, S. 120.

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP	
III[1])	II	III (p. 32)	II	II	II	Schakal und Pauke.

In dieser Erzählung steht die Überschriftsstrophe, eine *ākhyāna*-Strophe, am Ende der Erzählung:

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP	
58	101	{32, 20 / 33, 24}	—	—	—	
59	104	34, 13	112	109	—	
60	109	36, 14	119	118	—	
61	110	36, 11	120	119	—	
62	118	40, 13	130	129	—	
IV	III	IV (p. 40)	III	III	—	Dantila u. Gorambha.
63	119	40, 25	131	130	—	
64	122	41, 27	{134 / 239}	133	—	
65	—	—	145	140	—	
66	128	43, 1	147	142	—	
67	129	43, 15	148	143	—	
68	bh 108[2])	45, 27	154	149	—	
69	{139 / 172}	47, 6	162	157	43	
V	IV	V (p. 47)	IV	IV	III	Drei selbstverschuldete Unfälle.
70	213	68, 11	—	—	—	
71	{214 / 234}	—	202	191	—	
VI	VIII	IX (p. 68)	V	V	—	Der Weber in Viṣṇus Gestalt.

Meghavijaya hat **beide** Überschriftsstrophen, wie Pūrṇ., ordnet die Erzählung aber ein, wie S. Bei Gal. fehlt die zweite Überschriftsstrophe. Da die Erzählung für die Textgeschichte des Pañcākhyāna von Wichtigkeit ist, gebe ich hier die Fassung Meghavijayas.

गौडदेशे[3]) पांडुवर्द्धननगरे[4]) । तत्र द्वे मित्रे [एक] *कौलिकः सूत्रधारश्च । एकदा कौलिकः श्रीमतीं राजकन्यां कस्मिंश्चिद्देवकुले *यात्रार्थमागतां वीक्ष्य[5]) जातः स्मरपरवशः सूत्रधाराग्रे मित्रत्वाद्दुःखं कथयामास । तेन मित्राभीष्टार्थ्यै गरुडः काष्ठमयश्चित्रितः[6]) कीलकरचनया निर्मितः । कौलिको ऽपि तदुपदेशात्कीलकचालनेनोड्डीय नभसा शङ्खचक्रगदा बिभ्राणो राजकन्यावासे गतः । तत्रासौ सुप्ता कुमारीत्वात्पुरुषसङ्गभिया शय्यात उत्थिता । कौलिको ऽपि । विष्णु-

1) Die Erzählung Meghavijayas entspricht, abgesehen von einigen Kleinigkeiten, der der anderen Quellen.

2) Auch K! Die Strophe gehört wohl sicher auch zu Pūrṇabhadras Text.

3) Wie Pūrṇ.

4) Pūrṇ.: पुण्ड्रवर्धन oder पुण्ड्र°. S hat keine Ortsbestimmung.

5) Wie S.

6) Wie Pūrṇ.

रहम् । लक्ष्मीं स्वर्लोके त्यक्त्वा तव वरणार्थमत्रागमम् । तत्पाणिग्रहमहं विधाय भोगान्भुङ्क्ष्व (!) । कुमार्युवाच । नार्यहमशुचिर्मलमूत्रभृता[1]) । कथं त्वद्योग्या भवेयम् । इत्युक्ते स उवाच । त्वं राधा मुनिशापाद्भ्रष्टा नृत्वमाप्ता[2]) । तन्मोहादहं त्वद्विरहाद्दिवि स्थातुं न पर्याप्नोमि । यदि मां नाङ्गीकरिष्यसि तदा भस्मीकरिष्ये[3]) । ततः स्ववशामेनां गन्धर्वविवाहेनोद्वाह्य भुक्तवान् । प्रत्यहं तथाकरणे व्यक्तावयवां पुत्रीं दृष्ट्वा मात्रा पृष्टम् । किमिदमिति । तया परमेश्वरो मां स्वीकृत्य संगच्छत (!) इति यथास्थितमूचे । तद्वृत्तान्तज्ञानतुष्टेन[4]) नृपेण प्रत्यन्तनृपग्रामग्राहाय प्रववृते । *मिलिते रणसंकटे भग्नो नृपो दुर्गान्तः प्रविश्य पुत्रीमाचष्ट । *त्वत्प्रियः परमेश्वरः । स चेच्छ्वशुरत्वान्मत्पक्षं करोति तदारीञ्जयामि । रात्रौ समागते कौलिककृष्णे पितृसाहाय्याय विज्ञप्तम् । तेन ॐमित्युक्ते प्रसन्ना राजकुमारी । तत्कथनाद्राजापि । *प्रातरुत्थाय साहसी कौलिको गगनस्थो युयुधे । अत्रान्तरे गरुडदेवेन विष्णुदेवो विज्ञप्तः[5]) । स्वामिन् । त्वत्कैतवेन कौलिकः संग्रामं करोति । स चेन्मृतिं प्राप्स्यति तदा त्वदपवादो भावी । *जनः सर्वो बहिर्मुखः । कः किं ज्ञास्यति । तावता विष्णुना *स्ववीर्यं कौलिके न्यस्तम् । ततो भग्नं परबलं तत्प्रभावात् । राजाप्यकण्डितशासनो बभूव ॥

Meghavijaya ist also in den Hauptpunkten der einfacheren und geschmackvolleren Fassung des Simpl. gefolgt, hat aber doch in einigen Kleinigkeiten Reminiszenzen an Pūrṇ. Die geschmacklosen Erweiterungen des letzteren hat er nicht berücksichtigt. Im übrigen bestätigt der Schluss seines Berichtes wiederum die Ursprünglichkeit der Fassung der Hamburger Handschriften.[6])

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP
72	233	—	—	—	—
73	—	—	I, 204. III, 87	I, 193	—

1) Fassung nach S.

2) Oder आप:? Hs. आप(oder य?)त्. Fassung nach Pūrṇ.

3) Wie S. 4) Ślokapāda. 5) Nach Pūrṇ.

6) Über die Jaina-Recensionen etc., a. a. O., S. 103. 111. 115 ff.

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP	
74	176	58, 11	207	195	46	
VII	**V**	**VI**	**VI**	**VI**	**V**	Krähe u. Schlange.
75	177	58, 23	—	—	cf. II, 58	
VIII[1])	**VI**	**VII** (p. 60)	**VII**	**VII**	**V**	Reiher und Krebs.
76	—	—	211	198	—	

In der Erzählung selbst hat Megh. eine andere Quelle vor Augen. Er erzählt nämlich, nachdem er berichtet hat, dass der Reiher sich täglich von den Fischen nährt, die sich von ihm tragen lassen: **एवं प्रत्यहं कुर्वाणः कच्छपमेकं भोजने शाकमिव संजातमत्स्याशनाच्चिरादादायोड्डीनः । कठिनकरोटिकास्फालनायोच्चैर्नभसि**[2]) **गत्वा यावच्छैले पातयति तावद्वापि कथं न सरो दृश्यत इति पृष्टे हसन्कच्छपेन धूर्तो ऽयमिति मत्वा हतो [ग्रीवया] ग्रीवाग्रासेन । धूर्तलक्षणं त्विदम् ।**

77 **मुखं पद्मदलाकारं वाचा चन्दनशीतला ।**
हृदयं कर्तरीतुल्यं त्रिविधं धूर्तलक्षणम् ॥

78 **परोक्षे कार्यहन्तारं प्रत्यक्षे प्रियवादिनम् ।**
वर्जयेत्तादृशं मित्रं विषकुम्भं पयोमुखम् ॥

कच्छपो ऽपि प्रत्यावृत्तो ऽन्यैर्भाषितः । कथं प्रत्यायातो ऽसि । तेन यथावदुक्तम् । जलचराः सुखेन तस्थुः । ततः ।

भक्षयित्वा usw. = Pūrṇ. I, 182, *Γ* 59, 28, K I, 210, H-I 197, SP 47, Hit. IV, 15.

Wir haben also hier zum ersten Mal auf indischem Boden die Fabel von dem Vogel, der die Schildkröte in die Höhe trägt, um sie fallen zu lassen und dadurch ihren Panzer zu zerbrechen, und zwar kommt der Fassung Meghavijayas am nächsten Phaedrus II, 6, wo ein Adler eine Schildkröte in die Luft trägt, um sie zu verzehren, und sie dann auf den Rat eines Raben, da er sie sonst nicht verwunden kann, auf einen Felsen herabwirft. In den griechischen Fabeln (Babr. 115, Aes. ed. Halm 119) und bei Avianus (2) hat es der Adler nicht auf Raub abgesehen, sondern trägt die Schildkröte auf ihre Bitte empor, um sie fliegen zu lehren.

---

1) Die Überschriftsstrophe fehlt v o r der Erzählung, steht aber am Ende. — Inhaltlich folgt Meghavijaya in der Erzählung insofern dem Simplicior, als bei ihm das Verderben für die Wassertiere durch eine angebliche Dürre droht. Bei Pūrṇ., Galanos und im SP will der Reiher gehört haben, dass der See gefischt werden soll. 2) Hs. °टी°.

Die Strophe **भक्षयित्वा** usw. ist dieselbe, wie die Überschriftsstrophe der anderen Fassungen, und das in ihr genannte Tier ist wie dort ein Krebs.

Der oben gegebenen 77. Strophe Meghavijayas entspricht keine der anderen Fassungen. 78 = Pūrṇ. I, 301 (in a **गुण°** statt **कार्य°**).

Am Ende der VII. Erzählung, in die die VIII. eingeschlossen ist, hat Meghavijaya noch eine Variante seiner Überschriftsstrophe 74:

80 **दुर्बलस्यापि वै शत्रोर्वैरं कृत्वा न विश्वसेत् ।**
अशक्तेनापि काकेन कृष्णसर्पो निपातितः ॥

Keine der übrigen Recensionen hat etwas Entsprechendes.

M	Pūrṇ.	Γ	K	H	SP	
81	189	62, 28	214	202	50	
IX	VII	VIII	VIII	VIII	VI	Löwe und Häslein.

Im Eingang erinnern die Tiere des Waldes den Löwen daran, dass es seine Königspflicht sei, sie zu schützen.

82 **पुष्पं पुष्पं विचिनुयान्मूलोच्छेदं**[1] **न कारयेत् ।**
मालाकार इवोद्याने प्रजासु स्यान्नराधिपः ॥

83	198	64, 12	223 / 348	211 / 330	—
84	200	64, 17	225	213	—

85 **किमपेक्ष्य फलं पयोधरा-**
न्ध्वनतः प्रार्थयते मृगाधिपः ।
प्रकृतिः खलु सा महीयसः
सहते नान्यसमुन्नतिं यया ॥

86	202	66, 3	226 / III, 16	214 / III, 13	— / —

87 **स जयी**[2] **यस्य मातङ्गा यस्याश्वास्तस्य मेदिनी ।**
स धनी यस्य भूभागो यस्य दुर्गः स दुर्जयः ॥

88	208	66, 28 ═══[3]	233 / 364 / III, 3	221 / 344 / —	— / — / —

1) Hs. **मूलच्छेदं**. 2) Hs. **जया**.

3) Galanos schliesst kurz vor dem Ende der Erzählung vom Weber als Viṣṇu.

M	Pūrṇ.	K	H	SP
89	237	II, 160 III, 6	II, 141 —	— —
90	244	242	228	59
91	247	—	—	61[1] 62
92	252	—	—	64

93 राज्यं यातु श्रियो यान्तु यान्तु प्राणा विनश्वराः ।
या मया स्वमुखेनोक्ता वाचा मा यातु शाश्वती ॥

94	264	—	—	—	
X	IX	—	—	—	Die dankbaren Tiere und der undankbare Mensch.
95	265 IV, 10	III, 157 IV, 10	III, 141 IV, 10	— —	

Bei Meghavijaya geben die Tiere an, durch Verschulden des Menschen seien sie in den Brunnen gefallen, und er sei dann durch Zufall selbst hineingestürzt. Damit begründen sie die Warnung vor seiner Rettung. — Die Früchte, die der Affe dem Mitleidigen spendet, haben Wunderkraft (वानरदत्तफलास्वादान्नीरोगः पटुवपुर्निर्जराभयीभूतो ऽथ द्विजो). — Der Goldschmied zeigt den Schmuck des getöteten Prinzen, um sich bei dem König in Gunst zu setzen. — Die Schlange erscheint dem Brahmanen, als er schon auf dem Wege zur Richtstätte ist. — Die Henker lassen den Verurteilten bei dem durch den Tod der Königin entstandenen Aufruhr entfliehen. — Von einer Bestrafung des Goldschmieds und einer Familie des Brahmanen ist nicht die Rede.

96	273	252	238	77	
XI	X	IX	IX	VII	Laus und Floh.

Der Floh heisst दण्डुक. Die Erzählung ist sehr kurz und ohne Humor.

97	275	—	—	—	
98	277	259	245	—	
XII	XI	X	X	—	Der gefärbte Schakal.

98 त्यक्ता आभ्यन्तरा येन बाह्याश्चाभ्यन्तरीकृताः ।
स एव निधनं याति यथा राजा कुकर्द्दुमः (so) ॥

पिङ्गलपृष्टः *पुनर्मन्त्री कथामाख्यत् ।

चण्डरवो *जम्बुकश्चैकदा (!) वनाद्ग्राममाजगाम । *कुर्कुरैर्व्याकुली-

1) Nur eine Strophe. Haberlandt zählt sie als zwei.

हृत उत्पतन्नीलीकुण्डान्तः पतितो नीलकायो मार्गे श्रान्तः सुप्तः । *वैद्यैर्नीलशृगालो ऽयं कार्य आयातीति मत्वा केनचित्कर्णौ छिन्नौ । केनचित्पुच्छं छिन्नम् । पुनर्दन्तपातवार्त्तां शृण्वन्पलायां चक्रे ।

99 गतौ कर्णौ गतं पुच्छं दन्तानां वर्तते कथा ।
नगरे व्याधिते लोके यः पलाति स जीवति ॥

तं शृगालं नीलकायं दृष्ट्वा को ऽयमिति भीता अन्ये जीवा व्यनेशन् । यतः ।

100 न यस्य चेष्टितं विद्यान्न कुलं न पराक्रमम् ।
न तस्य विश्वसेत्प्राज्ञो यदीच्छेच्छ्रियमात्मनः ॥

शृगालेनोक्तम् । मा भैषिष्ट । अहं स्वयं ब्रह्मणा श्वापदराज्यं दत्त्वात्र मुक्तः । तन्मम भृत्यीभूय सुखेन तिष्ठन्तु । न चेन्मारयिष्यामि । ततस्ते सिंहाद्याः सर्वे ऽप्याश्रवा *निर्देशकारिणो जाताः सेवन्ते रात्रिं दिवम् । मन्त्रित्वं सिंहस्य दत्तम् । सेनान्यो व्याघ्राश्छत्रधराः *कपयो द्वारपालका मृगा इत्यादिव्यवस्थया स्थानमास्थाय कुकुर्दम (so) इति स्वं जल्पयञ्जम्बुकः श्वापदाधिपत्यं बोभुज्यते स्म । क्रीडासमये शृंगालैः (so) सह क्रीडन्फेत्कारान्मुञ्चति । परं न को ऽपि कोलाहलमध्ये जानाति । कदाचित्स्ववर्गापराधे दूरे स्थापिता स्वीयपर्षत् । सिंहाद्यैश्चिक्रीड । दूरतः शृगालफेत्काराञ्छ्रुत्वा स्वयं तथा कुर्वाणः सिंहेन मन्त्रिणा शृगाल बालो ऽयं *वञ्चिताः पापिना सर्व इति ध्यात्वा चपेटया हतो मृत इति

आत्मवर्गं परित्यज्य परवर्गेषु ये रताः ।
ते नरा निधनं यान्ति यथा राजा कुकुर्दमः ॥ १०१ ॥

An dieser Fassung ist, abgesehen von dem nur hier erwähnten Spiel mit den Tieren am Schlusse, der veränderte Eingang bemerkenswert. Er entspricht nämlich der XXIII. Erzählung des *Συντιπας*, ed. Boissonade p. 143 ff. Schon Benfey P. I, 225 bringt diese Erzählung mit der des Pañc. simpl. und „orn.“ zusammen. In der obigen Fassung ist die Strophe 99 interessant. Sie ist eine *ākhyāna*-Strophe und also wahrscheinlich alt. Die Stelle, die der Fassung

Meghavijayas entspricht, lautet im *Συντιπας*: *Οὕτω δὲ αὐτῆς κειμένης ὡς νεκρᾶς, καὶ τῆς πύλης τὸ πρωΐ ἀνοιχθείσης, ὡς ἔθος, παρὰ τοῦ πορταρίου, εἶδέ τις αὐτὴν κειμένην, καὶ λέγει πρὸς τὸν πορτάρην· „Κατὰ ἀλήθειαν ἡ οὐρὰ τῆς ἀλεποῦς ταύτης πολλὰ ἐστὶ(!) καλὴ εἰς τὸ σπογγίζειν τὸν μύλωνα“. Καὶ εὐθὺς ὁ τοῦτο εἰπὼν, λαβόμενος μάχαιραν, ἔκοψε τὴν οὐρὰν αὐτῆς. Ἡ δὲ ἀλώπηξ ἀνθρείως ὑπέμεινε τὸν πόνον τῆς οὐρᾶς. Εἶτα τὶς ἕτερος, αὐτὴν ἰδὼν, ἔφη· „Ἐὰν ἔχῃ τις παιδίον μικρὸν κλαῖον πολλὰ, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν εἰς θεραπείαν καλὸν, εἰ μὴ τὰ ὦτα τῆς ἀλεποῦς, τοῦ κρατεῖν αὐτὰ πάντοτε ἐπάνω τοῦ παιδὸς“. Καὶ εὐθὺς ἔκοψε καὶ αὐτὸς τὰ ὦτα αὐτῆς. Καὶ ἡ ἀλώπηξ καὶ τοῦτον τὸν πόνον γενναίως ὑπέμεινεν. Ἄλλος τις πάλιν, παρερχόμενος τὴν ὁδὸν ἐκείνην, καὶ ταύτην ἰδὼν ὡς νεκρὰν, εἶπεν· „Ἀκήκοά τινος λέγοντος ὡς, ἐάν τις τοὺς ὀδόντας πονῇ, καὶ θήσῃ ἐπάνω ὀδόντας ἀλεποῦς, εὐθὺς τοῦ πόνου ἐλευθεροῦται“. Καὶ ἅμα τῷ λόγῳ λίθον λαβὼν, ἅπαντας τοὺς ὀδόντας ἐκείνης συνέτριψε. Καὶ ἡ ἀλώπηξ πάντα τὰ δεινὰ ταῦτα ὑπέμεινεν ἀνδρικῶς, ἕως οὗ ἄλλος ἄνθρωπος περιπατῶν εἶπεν· „Ἐγὼ ἀκήκοα εἰς πᾶσαν ὀδύνην ὠφελεῖν τῆς ἀλώπεκος τὴν καρδίαν, καὶ εἰς ἅπαν νόσημα ἐστὶ θεραπευτική“. Οὕτως εἰπόντος τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου, καὶ μάχαιραν λαβόντος πρὸς τὴν καρδίαν αὐτῆς ἐκβαλεῖν, ἡ ἀλώπηξ, εὐθέως πηδήσασα, σπουδαίως διὰ τῆς θύρας τοῦ κάστρου ἐξέφυγεν (ἔτυχε γὰρ τὴν πύλην τότε ἠνεῳγμένην εὑρεθῆναι), καὶ τοῦ φόνου οὗ ἔμελλε παθεῖν ἠλευθερώθη.*

Die *ākhyāna*-Strophe 99 findet sich in keiner anderen der bisher bekannten Pañcatantra-Fassungen.

M	Pūrṇ.	K	H	SP
100	278	261	247	—

101 आत्मवर्गं परित्यज्य परवर्गेषु ये रताः ।
ते नरा निधनं यान्ति यथा राजा कुकुर्द्दमः ॥

Diese am Ende stehende Variante der Überschriftsstrophe findet sich am Rande der Pūrṇabhadra-Handschrift A vor der eigentlichen Überschriftsstrophe (Name des Schakals ककुर्द्दमः); vgl. auch Hit. III, 55 (Pet.).

102	279	263	249	78
103	281	266	252	—
104	284	269	255	—
105	285	—	—	—
106	287	—	—	—
107	288	—	—	I, 81; III, 72
108	—	272	—	—
109	—	273	—	—

110 सेतुं गत्वा समुद्रस्य गङ्गां[1]) सागरपारगाम् ।
ब्रह्महा मुच्यते पापैर्मित्रद्रोही न मुच्यते ॥

1) Hs. गंगा°.

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
111	291	283	267	84	

112 न शैलशृङ्गे कमलं प्ररोहति
न दुर्जनः क्वापि शुभे प्रवर्तते ।
न साधवो यान्ति कदापि विक्रियां
यवाः प्रकीर्णा न भवन्ति शालयः ॥

XIII	XII	—	—	—	*haṃsa* und Eule
113	300	—	—	—	

114 महद्भिः सह संसर्गः कस्य नोन्नतिकारकः ।
जाह्नवीजलसंभूतो जनैः पङ्को ऽपि वन्द्यते ॥

cf. Pūrṇ. III, 52. K III, 61 (fehlt in H).

115 महतां सेवया नीचः प्राप्नुयादुत्तमं पदम् ।
पुष्पमालानुषंगेण सूत्रं शिरसि धार्यते ॥

116	305 III, 200	281 II, 27	265 II, 28	— III, 54	
117	312	—	—	—	
118	314	288	272	104	
XIV	XIII	XI	XI	VIII	Kamel, Löwe, Panther, Krähe und Schakal.

Der Löwe tötet bei Meghavijaya selbst das Kamel.

119	315	290	274	107	
120	318	293	277	—	
121	316	291	275	—	
122	319	294	278	—	
123	321	296	280	—	
124	320	295	279	—	
125	322	297	281	—	
126	323	298	282	—	
127	324	299	283	—	
XV	XIV	—	—	—	Stellmacher und Löwe.
128[1])	326	—	—	—	

129 पुष्पैरपि न योद्धव्यं किं पुनर्निशितायुधैः ।
युद्धे विजयसंदेहः प्रधानपुरुषक्षयः ॥

130	332	312	295	122	
XVI	XV	XII	XII	IX	Strandläufer und Meer.
131[2])	314	—	—	123	
132	342	315	298	124	

---

1) Eine *ākhyāna*-Strophe, bei Meghavijaya am Ende, bei Pūrṇabh. als Überschrift. 2) korrupt.

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
XVII	**XVI**	**XIII**	**XIII**	**X**	**Die *haṃsas* und die Schildkröte.**
133	343	318	301	125	
XVIII	**XVII**	**XIV**	**XIV**	**XI**	**Der dumme und die beiden klugen Fische.**
134	344	158 V, 46	153	—	
135	345	—	—	—	
136	349	329	311	—	
137	351	331	313	—	
138	352	332	314	—	
139	353	333	315	—	
140	355	335	317	—	
141	358	—	—	—	

An dieser Stelle erzählt das Sperlingsweibchen dem Specht, um seinen Ehrgeiz zu erwecken, eine Heldenthat seines Urgrossvaters, wie folgt.

XX	—	—	—	—	Specht und Löwe.

तव प्रपितामहो वज्रतुण्डः पर्वते शमीतरौ निवसति । *एकदा शूकरं हत्वा तद्भक्षणे ऽस्थ्ना विद्धदंष्ट्रः कश्चित्सिंहस्तत्रापपात । पक्षिणा-भाणि । कथं दून इव दृश्यसे । तेन शल्योद्धारवार्त्ता[1]) ज्ञापितः पक्षी । यदि मत्कृत्यं त्वमुद्धरसे *तदाहं महिषान्हत्वा तुभ्यं दा-स्यामि । श्रुत्वा *पक्षिणा शल्य उद्धृते पटूभूतः सिंहः । *पक्षिणा स्मारितं वचः

142 वाचया यत्प्रतिज्ञातं कर्मणा नोपपादितम् ।
तद्धनमृणसंयुक्तमिह लोके परत्र च ॥

सिंहेनोक्तम् । तुभ्यं स्तोकं दत्तं यन्मुखप्रविष्टो ऽपि जीवन्मुक्तः । यतः ।

143 मम मुखे[2]) च संप्राप्तो दंष्ट्राविकटसंकटे ।
भूयः पुनस्तर्कयसि जीवितं बहु मन्यसे ॥

**क्रुद्धेन पक्षिणा चक्षुश्चञ्च्वाघातेन चूर्णितम् । सिंहे कोपाद्वृक्षं भङ्क्तुकामे द्वितीयचक्षुषा चेत्कार्यं तर्हि मया [°यि?] न विरोधः कार्य इत्युक्ते सिंहेन क्षामितो ऽपराधः । सन्धिः कृतः ॥

---

1) Vielleicht शल्योद्धरणार्थं?

2) Hs. मुखं.

Von dieser Fabel liegen andere Fassungen vor in Āryaśūras Jātakamālā XXXIV und im Pāli-Jātaka 308. Ferner findet sie sich bei Phaedrus I, 8, Babrias 94, Fab. Aesop. ed. Halm 276 und 276 b. Die beiden indischen Fassungen weichen von der Meghavijayas mehrfach ab. In beiden verspricht der Löwe dem Specht erstens keinen Lohn. Der Specht klemmt zweitens dem Löwen ein Holzstück in den Rachen. Nach längerer Zeit erfährt er drittens von dem Löwen bei einer anderen Gelegenheit die Zurückweisung. Viertens ist von einer Rache des Spechtes keine Rede.

Āryaśūra hebt in der Jātakamālā vielmehr gerade hervor, dass die Guten vergeben. Im Pāli-Jātaka führt der Specht die Heilung unaufgefordert aus.

In den abendländischen Fassungen sind die beiden Tiere ein Wolf und ein Kranich. Im übrigen stimmen diese Fabeln bis auf die Rache des Vogels, von der sie gleichfalls nichts wissen, zu Meghavijayas Bericht. Die Antwort des Wolfes bei Babrias weicht nur insofern von der des Löwen bei Meghavijaya ab, als bei ihm das Hineinkriechen des Vogels in den Rachen natürlich wegfällt.

„*σοὶ μισθὸς ἀρκεῖ*“ *φησί* „*τῆς ἰατρείης*
κεφαλὴν λυκείου φάρυγος ἐξελεῖν σῴην.“

Die Übereinstimmung ist so vollkommen, dass man eine Übersetzung aus dem Griechischen annehmen könnte, wenn Meghavijaya nicht eine alte *ākhyāna*-Strophe bewahrt hätte, die das hohe Alter der Fabel über allen Zweifel erhebt,[1]) nämlich Str. 143. Ihr entspricht im Pāli-Jātaka die Strophe III, 26, 30:

Mama lohitabhakkhassa niccaṃ luddāni kubbato |
dantantaragato santo taṃ bahuṃ yaṃ hi jīvasi ||

„Das ist (doch schon) viel, dass du noch am Leben bist, obwohl du zwischen meinen Zähnen warst, der ich mich von Blut nähre und beständig Wildheiten begehe.“

An entsprechender Stelle hat die Jātakamālā zwei Strophen:

दयाक्लैब्यं न यो वेद खादन्विस्फुरतो मृगान् ।
प्रविश्य तस्य मे वक्त्रं यज्जीवसि न तद्बहु ॥ १३ ॥
मां पुनः परिभूयैवमासादयसि याञ्चया ।
जीवितेन नु खिन्नो ऽसि परं लोकं दिदृक्षसे ॥ १४ ॥

„Ist das denn nicht schon viel, dass du noch am Leben bist, obwohl du in meinem Rachen warst, der ich kein unmännliches Mit-

1) Derartiger *ākhyāna*-Strophen findet sich in allen Fassungen des Pañcatantra eine ziemliche Menge. Ich werde dieselben bei einer anderen Gelegenheit zusammenfassend besprechen.

leid kenne und das noch zuckende Wild verzehre? (13) Und nun verachtest du mich sogar und belästigst mich mit einer Bitte! Bist du denn des Lebens müde? Begehrst du denn, das Jenseits zu schauen?" (14)

Vergleichen wir damit die *ākhyāna*-Strophe Meghavijayas, so ergiebt sich:

Megh.		Jātaka		Jātakamālā		
143		III, 26, 30		13		14
a	=	c	=	c		—
b	=	c		—		—
c	=	—		—	=	a
d	=	d	=	d		— vgl. c d.

Āryaśūra hat, wie schon Speyer S. XXVI seiner Übersetzung bemerkt,[1]) in einem Volksdialekt geschriebene Strophen künstlich überarbeitet. Es ist also recht wohl denkbar, dass er aus einer Strophe zwei gemacht hat, zumal sich in seiner 13. Strophe zu a und b, in seiner 14. zu b etwas Entsprechendes weder bei Megh., noch im Pāli-Jāt. findet. Die beiden ersten Pāda der 13. Strophe sehen auch nicht volkstümlich aus. Im Pāli-Jātaka dagegen fehlt etwas Entsprechendes zu Megh. c = Āryaśūra 14a. Damit aber ergiebt sich, dass die *ākhyāna*-Strophe Meghavijayas ursprünglicher ist, als die des Pāli-Jātaka.[2]) Vor diesem hat sie auch die ironische Spitze voraus, mit der sie schliesst, während der Schluss der Jātaka-Strophe recht matt ist. Ich übersetze die Strophe:

„Obgleich du in meinem Rachen warst, dem schrecklichen Engpass zwischen meinen Zähnen, wagst du dennoch, starke (d. i. gebieterisch-fordernde) Worte zu reden? Dir muss dein Leben sehr wertvoll sein!"

In den übrigen *ākhyāna*-Strophen des Pāli-Jātaka findet sich nichts, was der Fassung Meghavijayas und der der genannten abendländischen Fabeln widerspräche. Diese Fassung ist aber viel besser, da erstens der Löwe den ausbedungenen Lohn nicht zahlt, und zweitens sein Undank der Rettung unmittelbar folgt. Abgesehen also von dem Schlusse, der die Rache des Spechtes enthält und dessen Motiv der Fabel entlehnt sein kann, in die Meghavijaya unsere Erzählung als Episode eingefügt hat, ist die von ihm gegebene Fassung sicher die ursprünglichste, die wir bis jetzt besitzen.[3])

1) „It must have been sacred texts in some popular dialects, not in Sanskrit, that underly the elaborate and high-flown verses of *Sūra*. This is proved, among other things, by the mistake in XIX, 17, pointed out by Prof. Kern in the Various Readings he has appended to his edition."

2) Womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass sie ursprünglich in Sanskrit abgefasst war. Der unklare Ausdruck भृशं तर्कयसि ist kaum Original.

3) Möglich ist es immerhin, dass der Schluss der ursprünglichen Fabel ungefähr gelautet hat: „Da flog der Specht behende herbei und hackte dem Löwen die Augen aus, so dass er infolge der Erblindung umkam". Man beachte,

Dies bestätigt sich auch bezüglich der genannten Tiere. Der Specht, der mit seinem ganzen Körper im Rachen des furchtbarsten Raubtieres sitzt, wirkt ganz anders auf die Phantasie, als der Kranich, der bei der Länge seines Schnabels nicht einmal mit dem Kopfe in den Rachen des Wolfes gekommen sein kann. Der Kranich der abendländischen Fassung beruht eben auf einem Missverständnis. Wenn sich in einer Sanskrit-Fassung für „Specht“ der Ausdruck **शतपत्र** befand (wie bei Ārya-śūra) und dieser in einer volkstümlichen Fassung mechanisch übertragen war, in der er, wie z. B. im Pāli *satapatto*, nur „Kranich“ bedeutete, so liegt die Fehlerquelle klar am Tage. Übrigens kann ja auch das Sanskritwort **शतपत्र** „Kranich“ bedeuten.

Aus dem Gesagten ergiebt sich:

1. Meghavijayas Fassung unserer Fabel ist ursprünglicher, als die beiden buddhistischen.
2. Die von Meghavijaya überlieferte *ākhyāna*-Strophe ist gleichfalls ursprünglicher, als die besprochenen buddhistischen.
3. Die entsprechenden griechisch-römischen Fabeln gehen auf ein indisches Original zurück.

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
142	—	—	—	—	
143	—	—	—	—	
144	359	339	321	—	
145	360	—	—	—	
XXI	**XIX**	—	—	—	Der kluge *haṃsa.*
146	361	—	—	—	
XXII	**XX**	—	—	—	Widder und Löwe.

एकत्र वने यूथभ्रष्टो उडः स्वेच्छया चरन्मदमत्तः[1]) केसरिणा दृष्टः । को ऽयं दीर्घशृङ्गः शोणनेत्रः कूर्चाल इति भयभीतो उडं पप्रच्छ । कस्त्वम् । किमर्थं रक्तनेत्रो ऽसि । कथं कूर्चं धरसे ।

147 **शतं व्याघ्रमयं हत्वा कुञ्जराणां शतत्रयम् ।**
एकं सिंहं न पश्यामि तावत्कूर्चं धराम्यहम् ॥

निशम्यैवं शनैः शनैरपसृत्य सिंहो नष्टः । यतः ।

148 **किमर्थं रक्तनेत्राणि किमर्थं कूर्चधारणम् ।**
एकं सिंहं न हन्मीति तेन मे कूर्चधारणं ॥

---

dass dann die Rettung wie die Vernichtung beide durch den Schnabel herbeigeführt werden.

1) Jedenfalls *madamatta.*° *L.*

149 भोजनं क्रियते गुप्तं दुर्बलानां विशेषतः ।
प्रकटभोजनमात्रेण[1]) अजापुत्रः क्षयं गतः ॥

स एव छडः कालान्तरे तृणं भुञ्जानो दृष्टः । पशुरयमित्यवसाय्य सिंहेन हतः ॥

Zu den drei Strophen fehlen bei Pūrṇabhadra Parallelstellen. Die dritte ist von zweiter Hand (die aber auch nicht die des Korrektors zu sein scheint) am Rande nachgetragen. Offenbar sind es alte *ākhyāna*-Strophen, die hier recht zusammenhangslos eingeschaltet sind.

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
150	364	353	335	—	

151 गिरयो ऽपि हि भिद्यन्ते नीरपूरेण भूयसा ।
तृणेनावहृता संधौ प्रासादो ऽपि च पात्यते ॥

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
152	367	—	—	—	
153	370	368.	348	—	
XXIII	**XXI**	**XVI**	**XVI**	—	**Der schlaue Schakal.**
154	372	—	—	—	

An dieser Stelle (Schmidt S. 109) verwunden sich bei Pūrṇ. Piṅgalaka und Saṃjīvaka, stehen aber wieder vom Kampfe ab. Die Tötung erfolgt erst am Ende des Buches, nachdem die Schakale sich noch zehn Geschichten erzählt haben! Diese Geschmacklosigkeit vermeidet Meghavijaya, indem er bereits hier den Tod des Stieres erfolgen lässt.

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
155	376	377	—	III, 131	
156	378	cf. 378	cf. 355	—	
157	383	—	—	—	
158	384	—	—	—	
159	390	—	—	137	
160	395	—	—	—	
XXIV	**XXII**	—	—	—	**Der verbrannte Bettelmönch.**[2])
XXV	**XXIII**	—	—	—	**Die Verbrennung der Schlangenhaut.**
161	396	—	—	—	
162	397	—	—	—	
XXVI	**XXIV**	—	—	—	**Des Todes Macht.**

In dieser Erzählung spricht sich Yama bei Megh. folgendermaassen über seine Thätigkeit aus: कालो जानाति (ob der Papagei sterben muss) । ममाधिकारस्तु तदादेशाज्जीवकायवियोगकरणमेव ।

1) Wohl प्रकाशभोज्यमात्रेण.

2) Aus dieser Erzählung, die bei Pūrṇabhadra zuerst auftritt, ergiebt sich zur Gewissheit, dass dieser kein Digambara war.

म्रियमाणो जीवः प्राणजालयन्त्रितो निर्गन्तुं न शक्नुते । तज्जीवसुखीकरणायाहं भृत्यैः प्राणजालान्मोचयामि । Als der Papagei beim Anblick des Todes gestorben ist, sagen die Götter:

163 पातालमाविशतु यातु सुरेन्द्रलोक-
मारोहतु क्षितिधराधिपतिं सुमेरुम् ।
मन्त्रौषधैः प्रहरणैश्च करोतु रक्षां
यद्भावि तद्भवति नात्र विचारहेतुः ॥[1]

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
164	398	—	—	140	
165	400	386	363	141	
XXVII	XXV	XVII	XVII	XIII	Übel angebrachter Rat.
166	IV, 55	390 IV, 97. 101	367 IV, 90	—	
XXVIII	Buch IV, IX	XVIII B. IV, XII	XVIII B. IV, XI	—	
167	IV, 56	391 IV, 98	368 VI, 91	—	
168	IV, 58	392 IV, 100	369 IV, 93	—	
XXIX	—	—	—	—	Der widerspenstige Esel.

वसन्तपुरे एकः कांस्यकृद्व्यापारार्थं पृष्ठ्यवृषभमेकं च रासभं भारेण भृत्वा ग्रामान्तरे प्रस्थितः । अन्तराले नद्यास्तटे भारमवतार्य जेमनं कर्तुं प्रवृत्ते जने *चरन्तौ पृष्ठ्यरासभावन्योन्यं विचारं चक्रतुः । अत्र स्वेच्छया जलपानं हरिततृणाशनं च । तत्को नाम मूर्खो भारं प्रवहति[2] । विचार्यैतौ दूरं गतौ । कांस्यकृता चलनसमये बह्वायासेनाप्यग्राह्यस्य खरस्य कर्णौ छिन्नौ । खरः प्रनष्टो मुक्तश्च तेन । पृष्ठ्यो ऽपि धावन्सुजातित्वाद्गन्तुमशक्तो गृहीतः प्रस्थितश्च कांस्यकृत् । अथ खरो ऽप्यत्र स्वेच्छया चरन्पीनाङ्गो बभूव । अत्रान्तरे राजपुत्रः को ऽपि रममाणस्तत्रैत्य नद्यास्तटे स्थितः[3] । तस्य तुरगद्वयं मातुलभागिनेयरूपं चरत्खरेण मिलितम् । तेनापि प्राग्वच्छिक्षा दत्ता तयोरपि[4] । तावपि राजपुरुषैर्दुर्ग्राह्यौ बलाद्गृहीत्वा रथधुरि नियोजितौ । तत्रै-

1) Cf. v. Böhtlingk, I. S.² 4025. 4026.
2) Das fehlende इति dürfte auf das Konto des Schreibers zu setzen sein.
3) एत्य bis स्थितः Ślokapāda. 4) शिक्षा bis अपि Ślokapāda.

कश्चलितुं पद्मात्रमप्ययात्मारितो ऽश्वः । तत्स्थाने ऽन्यस्याभावाद्गर्दभ एव योजितः । यदि कौटिल्यं करिष्यामि तर्हि तुरगवन् *मामप्यमी हनिष्यन्तीति भयभ्रान्तो गर्दभो ऽपि दधाव । तुरगेणोचे ।

169 बूटकर्ण[1]) दुराचार मम मातुलघातक ।
चलसि वायुवेगेन कौटिल्यं न करोषि किम् ॥

170 कोटिल्यं (so) तत्र कर्तव्यं नरो यत्र दयापरः ।
निर्दयो राजपुत्रो ऽयं शिरश्छेदं करिष्यति ॥

Zu den beiden *ākhyāna*-Strophen, die diese Erzählung schliessen, fehlt in den anderen Pañcatantra-Fassungen ebenso etwas Entsprechendes, wie zu der Fabel selbst.

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
171	403	—	—	—	
172	406	396	374	145	
XXX	XXVI	XIX	XIX	XIV	Gutgesinnt und Bösgesinnt.

In dieser Erzählung redet Kubuddhi den Dharmabuddhi mit भ्रातर् an. Som. LX, 211 bezeichnet die beiden ausdrücklich als Brüder, während die übrigen Fassungen sie als Freunde bezeichnen.

173	407	402	380	III, 39
174	408	403	381	—

Am Schlusse folgt Meghavijaya einer alten Quelle, denn wie bei Somadeva und in der syrischen Übersetzung lässt er die Richter den Baum anzünden, während in den übrigen Fassungen, also auch im SP und bei Kṣemendra Dharmabuddhi dies thut. Von einer Bestrafung Kubuddhis, die in den anderen Quellen in verschiedener Weise angegeben wird, und dem Tode seines Vaters berichtet Meghavijaya nichts.

Die Erzählung vom Reiher und dem Ichneumon, die alle anderen Quellen entweder in die eben genannte einfügen oder ihr anhängen, fehlt bei Meghavijaya.

175	413	—	—	147
176	415	—	—	148
177	416	—	—	—
178	420	—	—	148a
179	{421 {426	409 414	387 392	149

1) *būṭa* oder *boṭa* (so in Amitagati's Dharmaparīkṣā) ist so viel wie *chinna*. Im Jaina-Prākṛt *voḍa* und *voḍiya* (genauer *boḍa* und *boḍiya*), cf. Āvaśyaka-Erzählungen p. 40 untere Fussnoten 6—8. *L.*

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
XXXI	XXVIII	XXI	XXI	XVI	Die von Mäusen gefressene eiserne Wage.
180	422	410	388	—	
181	423	411	389	—	
182	—	II, 132	—	—	

183 उद्यमं कुर्वतां पुंसां फलं भाग्यानुसारतः ।

समुद्रमथनाल्लेभे हरिर्लक्ष्मीं हरो विषम् ॥

M	Pūrṇ.	K	H	SP	
184	424	412	390	—	
185	425	413	391	—	
186	433	—	—	—	
187	434	—	—	—	
XXXII	XXIX	—	—	—	Einfluss des Umgangs.
188	{435 / 438	417	—	—	
XXXIII a	XXX a	XXII a	—	—	Der edelmütige Räuber.
XXXIII b	XXX b	XXII b	—	—	Der übereifrige Affe.
189	445	423	397	155	

Nach dieser Strophe schliesst das erste Buch so:

ततः प्रछन्नः (प्रसन्नः?) पिङ्गलः साचिव्यं दमनकाय दत्तवान् । यथा दमनकेन कृतं तथा न केनापि कर्तव्यमिति रहस्यम् ।

190 पञ्चाख्याने जगद्दीपे नीतिशास्त्रे महागमे ।

मित्रभेदाभिधं तन्त्रमुद्दध्रे मेघपण्डितः ॥

इति श्रीपञ्चाख्यानोद्धारे पण्डित श्री १०८ कृपाविजयगणिशिष्य-पण्डितमेघविजयरचिते प्रथमं तन्त्रं पूर्णम् ॥

II. Buch.

M	Pūrṇ.	B	H	SP
1	1	1	1	1
2	6	V, 101f.	V, 73	—

Die Fabel von den Bhāraṇḍa (*bheruṇḍa*), die durch diese Strophe eingeleitet wird, fehlt bei Meghavijaya.

M	Pūrṇ.	B	H	SP
3	7	Cf. 8	Cf. 9	2
4	{8 / 135	{9 / 124	{10 / 109	—
5	12	17	18	3
6	14	18	19	4
7	15	19	20	5
8	16	20	21	6
9	22	26	27	—
10	{39 / IV, 11	45 / IV, 12	46 / IV, 12	27

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
11	40	46	47	—	
12	41	47	48	—	
13	42	50	51	26	
14	45	55	53	—	
15	46	58	56	—	
I	II	I	I	I	Hiraṇya(ka)s Erlebnisse.

Ort der Handlung: ein *maṭha* in *Mahilārūpa.* Name des Mönches: **ताम्रचूड**, entsprechend dem S. (B und H haben nur die Namensform **महिलारोप्य**). Der zweite Büsser heisst nur bei M. **बृहस्पति**.

16	48	{ 60 I, 253	{ 58 I, 239	—	
17	49	61	59	—	
18	50	62	—	—	
19	51	63	60	—	
20	52	64	61	—	
21	53	{ 65 78	62	30	
II	III	II	II	II	Enthülsten Sesam für unenthülsten.
22	55	66	63	—	
23	56	67	64	—	
24	59	{ 73 77	69	Cf II,31	
III	IV	III	III	III	Der gierige Schakal.
25	66	{ 80 III, 181	{ 73 III, 172	—	
26[1]	67	81	74	—	
27	68	82	75	—	
28	69	83	76	32, Z. 1 u. 2	
29	70	{ 84 12 I, 232 III, 49	77 13 I, 220 III, 42	— — — —	
30	71	85	78	32, Z. 3 u. 4	

31 **उत्थायोत्थाय लीयन्ते दरिद्राणां मनोरथाः ।**
बालवैधव्यदग्धानां कुलस्त्रीणां कुचा इव ॥

32	—	96	89	—	
IV	V	IV	—	—	Was der Mensch haben soll.
33	95	107	—	—	
34	96	108	—	—	
35	—	—	—	—	
36	94	{ 105 106 109	—	—	
37	104	—	—	—	

1) Die Strophe enthält die Fabel von der dem Tode verfallenen Gazelle.

38 धनवांस्त्यागहीनो ऽपि निःस्पृहैरपि सेव्यते ।
याति प्रदक्षिणीकृत्य मूषा कनकपर्वतम् ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
39	106	I, 10	—	—	
40	114	—	—	64	
41	116	—	—	—	
42	119	—	—	57	

43 पूगी फलानि पत्त्राणि राजहंसास्तुरंगमाः ।
स्थानभ्रष्टास्तु शोभन्ते सिंहाः सत्पुरुषा गजाः ॥

44 यत्रापि तत्रापि गता भवन्ति हंसा महीमण्डलमण्डनाय ।
हानिस्तु तेषां च सरोवराणां येषां मरालैः सह विप्रयोगः ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
45	134	122 / 148	107	—	
V	VI	V	IV	—	Der Weber Somilaka.[1]
46	136	125	110	—	
47	137	127	112	—	

48 यदि गच्छति[2] ब्रह्माण्डे पारं याति महोदधेः ।
धावतः सकलां पृथ्वीं नादत्तमुपतिष्ठते ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
49	138	128	113	—	
50	139	129	114	—	

51 कष्टेनोपार्जितं वित्तं हेलया क्वापि निर्गतम् ।
किं करोमि क्व गच्छामि निर्भाग्यो ऽहं भुवस्तले[3] ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
52	—	134	118	—	
53	142	135	119	—	
54	143	136 / 145 / 146	120	—	
VI	VII	VI	V	—	Der Schakal und die Stiertestikeln.
55	144	137	121	—	
56	149	144	127	—	

An dieser Stelle wird das कर्मन् ein देव genannt. An der Schmidt S. 177 entsprechenden Stelle wird folgendermaassen geschildert, wie Bhuktadhana zu Geld kommt: प्रातः को ऽपि राजपुरुषः संग्रामार्थं राज्ञि प्रस्थिते धनं न्यासीकाराय भुक्तधनगृहे मु-

1) Bei Meghavijaya सोमालिक! 2) Hs. गछंति.

3) Eine *ākhyāna*-Strophe, die der arme Weber spricht!

क्तम् (!) । स तु युद्धा तत्रैव मृतः । कर्मणा तद्धनं भुक्तधनाय दत्तम् । Diese Auffassung über das Mein und Dein entspricht ganz der Strophe Simpl. I, 14 (Kielh.).

M	Pūrṇ.	B	H	SP
57	156	—	—	—
58	—	162	143	—
59	—	163	144	—
60	172	164	145	—

61 सुभाषितेन गीतेन युवतीनां च लीलया ।
मनो न भिद्यते यस्य स योगीन्द्रो ऽथवा पशुः ॥[1])

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
62	—	—	—	—	
63	168	—	—	—	
64	169	—	—	—	
VII	VIII	—	—	—	Die Mäuse befreien den Elefanten.
65	170	III, 83	III, 75	III, 31	

Die Gefangenschaft und Befreiung des Elefanten erzählt Meghavijaya von Pūrṇabhadra abweichend so: अन्येद्युर्महिपतिना गजबन्धनायादिष्टाः पुरुषा जलमार्गे गर्तं विधाय कूटरचनया गजं *तदन्तः पातयामासुः । एका करिणी यूथानुगामिनी यूथसंयुक्तं गजं मध्ये पतितं दृष्ट्वा तथैव वलिता मूषकाणां पुरस्तद्वृत्तं व्याचचचे । मूषकैः स्वोपकारं स्मृत्वा कोला आहूताः । तैः सह गर्ततटं तथा चूर्णीकृतं यथा गजः सुखेन निर्गतः सुखानि बुभुजे ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP
66	174	168	150	—
67	175	—	151	—

68 व्याधितस्यार्थहीनस्य देशान्तरगतस्य च ।
नरस्य शोकदग्धस्य सुहृद्दर्शनमौषधम् ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP
69	—	171	153	—
70	4	172 5 III, 169	154 5 III, 152	— — —
VIII	IX	—	—	IV[2])

1) Nochmals V, 22. d: स योगी ह्यथवा प°.

2) In der Tabelle am Ende meiner Abhandlung: „Über die Jaina-Recensionen des Pañcatantra“ a. a. O. S. 130 ist unter den Rubriken SP und Kṣ im zweiten Buche entsprechend Pūrṇ. II, 9 in beiden Fällen II, 4 einzutragen. S. schon ZDMG. 56, S. 302.

M	Pūrṇ.	B	H	SP
71	{177 178	—	—	p. 446 Z. 16 f.[1])
72	186	178	{159 IV, 88	85
73	195	179	160	{86 IV, 2
74	—	181	162	—
75	—	182	163	—
76	—	184	165	—
77	—	185	166	—

ततस्ते सर्वे ऽपि सुखिनः परमं सौहृदं व्यञ्जयामासुः ॥ इति

78 पञ्चाख्याने जगद्दीपे नीतिशास्त्रमहागमे ।
मित्रप्राप्त्यभिधं तन्त्रमुद्दध्रे मेघपण्डितः ॥

Darauf folgt noch ein Kolophon wie nach dem 1. Buch.

III. Buch.

Ort der Handlung महिलारूप्यं; Pūrṇ.: प्रतिष्ठानं (bh: पृथ्वी°); S: महिलारोप्यं. SP: कस्मिंश्चिद्वनोद्देशे ॥

1	1	1	1	1

Name des Eulenkönigs: रिपुमर्दन.

Krähenkanzler: चिरजीविन्.

2	— I, 208	{3 I, 233. 364	I, 220 344	—
3	4	4	4	—
4	5	5	3	—
5	—	7	5	—

Krähenminister, Söhne des Kanzlers: उज्जीविन्, सञ्जीविन्, आजीविन्, प्रजीविन्, सुजीविन्.

6	8	10	8	—

Den Strophen Pūrṇ. III, 13—17 entspricht folgendes Prosastück: सबलो ऽपि सिंहो बिलं खनन्न किंचित्फलमश्नुते । एवं सबलेनापि सन्धिः कार्यः । निर्बलस्य तु वेतसवन्नमनेनैव गुणः । कच्छपो ऽपि पूर्वं पराघातं सहमानः स्वावसरं प्राप्य सर्पवत्प्रसरति । सबलो ऽपि जलदः प्रतिपवनं न गन्तुं शक्तः । Derartige Umsetzungen in Prosa kommen auch an einigen anderen Stellen vor. So gleich:

1) Bei Haberlandt als Prosa gedruckt!

जलमुष्णीभूय वह्निना मिलितमपि वह्निं चपयति यतो निम्नगतिस्वभावं तत् । Dies entspricht Bühler III, 24, H III, 19 (= Pūrṇ. II, 24, Bühler II, 29, H II, 30, SP II, 13, Hit I, 65)[1].

7 शत्रुणा न हि संदध्यान्न नन्तव्यं कथंचन ।
सुसंधितो ऽप्यसाधुत्वाद्चिराद्याति विक्रियाम् ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP
8	25	31	24	—
9	21	26	20	—
10	22	27 135	— 121	I, 117
11	23	28	21	—
12	30	36	29	—
13	31	37	30	—
14	37	44 127 I, 311	37 114 I, 294	—
15	38	45	38	—
16	— II, 70	III, 49 I, 232 II, 12 II, 84	III, 42	—
17	39	46	39	—
18	45	53	46	—
19	50	57	51	—
20	49	56	50	—
21	52	61	53	—

22 चरैः पश्यन्ति राजानः शास्त्रैः पश्यन्ति पण्डिताः ।
गावो घ्राणेन पश्यन्ति चक्षुर्भ्यामितरे जनाः ॥

Cf. Pūrṇ. 59, B. 67, H 60.

23 सुचिरं हि चरन्नित्यं श्रेष्ठं शस्यं स (!) बुद्धिमान् ।
व्याघ्रचर्मप्रतिपन्नो व्याहृते (!) रासभो हतः ॥

I B.IV, VII B.IV, V B.IV, V I Der Esel als Tiger verkleidet.

Die Erzählung lautet:

एकत्र रजकगृहे खरो भारमुद्वहन्वृद्धत्वे तत्कर्तुमशक्तः । *क्वापि योगिमठे गत्वा व्याघ्रचर्म परिदधे । तत्प्रसादाद्रात्रौ क्षेत्रेषु यथेच्छं चरँल्लोकैर्व्याघ्रबुद्ध्या त्यज्यते । अन्यदा झुंकुर्वन्[2] खरो ऽयं *वञ्चिताः पापिना वयमियन्तं कालमनेनेति क्रुधा यष्टिभिर्हत इति ॥

---

1) Andere Beispiele oben S. 647 und unten S. 675, 685. 2) Hs. भुं.

Auch hier ist Meghavijaya einer älteren Quelle gefolgt. Vgl. ZDMG. 56, S. 302, sowie die Bemerkung zu E daselbst S. 308 und 318 und den Text S. 317 f.

Hier ist die Überschriftsstrophe von Interesse, da sie eine auch im Pāli-Jātaka überlieferte *ākhyāna*-Strophe ist. Sie findet sich im Jāt. 189 (II, p. 109), 76 und lautet:

Ciraṃ pi kho taṃ khādeyya gadrabho haritaṃ yavaṃ |
pāruto sīhacammena ravamāno ca dūsayi ||

Nach dem Grantha-Ms. G des SP lautet die Strophe:

Suciraṃ hi caran nityaṃ grīṣme[a] *sasyam abuddhimān*[b] |
dvīpī (l. i.) *carmmaparicchanno*[c] *vāgdoṣād*[d] *rāsabho hataḥ* || [1])

Dies ist dieselbe Strophe, die im Hit., in Hs. E und bei Meghavijaya als Überschriftsstrophe dient. Die Varianten sind: [a]) Hit. E. *śreyaḥ*, M *śreṣṭaṃ*. [b]) M *sa buddhimān*. [c]) E M *vyāghracarmaprati*, E *channo*, M *panno*. [d]) E *vākkṛte*, M *vyākṛte*, was natürlich aus der Lesart von E verderbt ist.

Bei B IV, 45 und Pūrṇ. IV, 43 lauten Pāda c und d wie in E an unserer Stelle, die beiden ersten Pāda dagegen lauten:

Suguptaṃ rakṣyamāṇo 'pi darśayan dāruṇaṃ vapuḥ |

Es ist klar, dass die Pāli-Strophe wie die in SP-Hit.-E-M älter sind und auf eine gemeinschaftliche Fassung zurückgehen. In b ist wohl dem *śreyaḥ* oder *śreṣṭhaṃ* der Vorzug vor dem *grīṣme* des SP zu geben, da es ein dem *haritaṃ* der Pāli-Strophe entsprechendes Attribut ist.

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
II	I	Als Rahmenepisode gezählt		nicht	Die Vögel wählen einen König.
24	68	76	69	—	
25	70	78	71	—	
26	71	79	—	28	

Beide Strophen sind *ākhyāna*-Strophen. Zu der zweiten findet sich im Pāli-Jāt. 270 nichts Entsprechendes. Die erste lautet bei

M *vakranāś*(l. *s*)*aś ca vakrākṣo raudraś cāpriyadarśanaḥ |*
abuddho 'yaṃ divāṃdhaś ca kṣudraḥ kīdṛg bhaviṣyati ||

B I, 78 a: *karkākṣo*. c: *akruddho 'yaṃ divāndhaḥ syāt.* d: *kruddhaḥ*.

H 71 a: °*śaḥ sukarkākṣo*. b: *raudro vā*°. c: *akruddho yaṃ divāṃdhotra*.

Pūrṇ. 70 *vakranāsaṃ sujihmākṣaṃ krūram apriyadarśanam |*
akruddhasyedṛśaṃ vaktraṃ bhavet kruddhasya kīdṛśam ||

So alle Hss., nur Bh in a: *vijihmakṣaṃ* (so). b: °*vādinaṃ*.

---

1) Die Verderbnisse in Haberlandts Text entstammen dem Devanāgarī-Ms.

Das Pāli-Jātaka 270 enthält (II, p. 353) drei *ākhyāna*-Strophen, von denen die dritte (60) der eben gegebenen Sanskrit-Strophe entspricht:

na me rucati bhaddaṃ vo ulūkassâbhisecanaṃ |
akuddhassa mukhaṃ passa kathaṃ kuddho karissati ||

Die Vergleichung gestattet keine Schlüsse auf grössere Ursprünglichkeit einer dieser Fassungen. Bemerkenswert ist nur, dass Megh. zu Simpl. stimmt.

27 महतामभिधानाच्च[1]) नरो गौरवमाप्नुयात् ।
लभते भव्यभक्ष्याणि शुको राम इति ब्रुवन् ।

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
28	74	82, 90	74	29	
III	II	I	I	II	Hase und Elefant.
29	85	91, 110	80	34	
IV	III	II	II	III	Rebhuhn, Hase und Katze.
30	89	94	83	—	
31	90	95	84	—	
32	92	96	85	—	
33	93	97	86	—	

34 अनित्यानि शरीराणि विभवो नैव शाश्वतः ।
नित्यं संनिहितो मृत्युः कर्तव्यो धर्मसंग्रहः ॥

35 न भूमौ जायते मांसं न वृक्षेषु तृणेषु च ।
प्राणिभ्यो जायते मांसं तस्मान्मांसं परित्यजेत् ॥

36	100	106	95	—	
37	101	107	96	—	
38	102	108	97	—	
39	103	111	99	40	
40	109	114, 118	102	41	
V	IV	III	III	IV	Der geprellte Brahmane.
41	110	115	103	—	
42	111	116	104	—	
43	112	117	105	—	

Bei Meghavijaya sind es vier Schwindler. Unmittelbar nach Strophe 43 heisst es bei ihm: तुर्येणोक्तम् । व्याघ्रो ऽयं पृष्ठे *भवन्तं खादितुं मुखं व्याददाति । ततो द्विजो दध्यौ[2]) । नामी दुष्टाः । किं तु पशुरेवायं कश्चिद्दैत्यो नवनवरूपैर्लोकं प्रत्याययति[3]) । तत्त्याज्यो ऽयम् ।

1) Hs. °धानाश्च. 2) Hs. दैत्यौ. 3) Hs. प्रत्यापयति.

न चेत्सकुटम्बं मां गृहे नीतो हन्यात् । तेन त्यक्त्वा प्रणष्टम् । तैर्गृहीतो क्रुडो हत्वाशितश्च ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
44	113	119	106	—	
45	114	—	—	—	
VI	**V**	—	—	—	**Ameisen und Schlange.**

45 बहवो न विरोधव्या दुर्जयो हि महाजनः ।
स्फुरन्तमपि नागेन्द्रं भक्षयन्ति पिपीलिकाः ॥

तत्कथा । क्वापि वने वल्मीकनागश्चटकाण्डानि भक्षयते । *चटकाभिः पिपीलिका विज्ञप्ताः । ताभिरुक्तम् । भवन्नीडद्वारे कण्टकाः क्षेप्याः । तथा कृते ऽहिस्तत्र गच्छन्कण्टकोल्लिखिततनुर् *लोहिताक्तः पिपीलिकाभिर्जर्जरीकृतो मृतः ॥

Bei Pūrṇ. ist von Sperlingen nicht die Rede. Dort wird nur erzählt, dass die Schlange, die in einem Termitenbau haust, einst durch ein enges Loch herauskriecht, sich dabei verwundet und nun von den Termiten verzehrt wird.

46	115	120	107	—
47	116	121	108	—
48	117	122	109	—

Die Eulenminister heissen: रक्ताक्ष, क्रूराक्ष, दीप्ताक्ष, वक्रनास, प्राकारकर्ण. wie bei Pūrṇ., während S nur die vier ersten kennt und auch ausdrücklich bemerkt, dass es vier Minister waren. Im SP sind es sechs. Sie heissen: रक्ताक्ष, क्रूराक्ष, दीपाक्ष, वक्राक्ष, वक्रनास und प्रभासकर्ण.

49	123	—	—	—	
VII	**VI**	—	—	—	**Brahmane und Schlange.**
50	124	—	—	—	
VIII	**VII**	—	—	—	**Die goldenen Vögel.**

Es folgt darauf bei Meghavijaya eine *ākhyāna*-Strophe, entsprechend der Überschriftsstrophe 49. Sie enthält aber eine andere Fassung der Erzählung vom Brahmanen und der Schlange als jene:

51 भग्ने चित्ते कुतः प्रीतिर्याहि विप्र निजं गृहम् ।
चितां स्मरसि पुत्रस्य छिन्नपुच्छं स्मराम्यहम् ॥

IX	**VIII**	—	—	—	**Der fromme Täuber.**

Bei Megh. in Prosa. Von den Strophen sind nur beibehalten.

M	Pūrṇ.	B	H	SP
52	136	—	—	—

53 यस्य भार्या गृहे नास्ति सद्वृत्ता प्रियवादिनी ।
अरण्ये तेन गन्तव्यं यथारण्यं तथा गृहम् ॥

Diese Strophe, die sich nicht bei Pūrṇabhadra findet, der den Abschnitt aus dem MBh. entlehnt hat, findet sich im MBh. XII, 144, 17 in dieser Erzählung!

54	138	—	—	—

55 मितं ददाति हि पिता मितं भ्राता मितं सुतः ।
अमितस्य हि दातारं भर्तारं किं न पूजयेत् ॥

Gleichfalls nicht bei Pūrṇabhadra, aber in derselben Erzählung MBh. XII, 148, 6.

56	143	—	—	—	
57	144	—	—	—	
58	157	—	—	—	
59	175 179	IV, 76 79	IV, 70 73	III, 48	
X	**IX**	**B.IV, IX**	**B.IV, X**	**V**	**Der alte Mann und seine junge Frau und der Dieb.**

Am Ende inhaltlich gekürzt, indem das Zwiegespräch zwischen dem Alten und dem Dieb wegfällt. Der Text lautet: एकत्र ग्रामे कश्चिद्वणिग्वसति । तस्य स्त्री मृता । वार्द्धके ऽन्या परिणीता । सा युवती पतिं रात्रौ वृद्धं दृष्ट्वा खेदं दधाना पराङ्मुखा सुप्ता । तदा चौरप्रवेशे ऽलङ्कारग्राहभीता संमुखीभूय पतिमालिङ्गिता । वृद्धेन चिन्तितम् । किं कारणम् । दृष्टे चौरे वृद्धः प्राह । या मामुद्वेजयेन्नित्यमिति ॥

60	180	—	—	50	
XI	**X**	—	—	**VI**	**Brahmane, Dieb u. Rākṣasa.**

61 रक्षणीयश्चिरंजीवि वैरिमर्मनिवेदकः ।
प्राप्ते मर्मणि ते सर्वे हन्तव्याः स्युः सुखेन नः ॥

Diese Strophe bildet einen Teil der Rahmenerzählung! Sie ist offenbar einer metrischen Fassung des Pañcākhyāna entlehnt und findet sich in keiner anderen bisher bekannten Recension!

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
62	182	—	—	—	
XII	**XI**	—	—	—	**Die Königstochter und der Prinz mit der Schlange im Leibe.**

Die in vielen Einzelheiten von Pūrṇabhadra abweichende Erzählung lautet: उदयनगरे देवशक्तिर्भूपः । तत्सुतो गुणशक्तिः । तदुदरे विक्रिया बभूव । बहूपचारैरपि यदा न याति तदा निर्विद्य काश्मीरदेशं ययौ । तत्र देवसेनो भूपः । तस्य पुत्रीद्वयम् । एकदा नृपेण पृष्टे पुत्र्यौ । किंप्रसादेन सुखम् । एका तातप्रसादादन्या भाग्यप्रसादादित्युवाच । ततः कोपान्नृपश्चत्वरे रोगिणं नृपपुत्रमाहूय कर्मानुसारिणीं पुत्रीं ददौ । तयोर्निवासो नगराद्बहिरासीत् । रात्रौ सुप्तं पतिं परिषेवमाणा स्त्री निदद्रौ । तदोदराहिर्निर्गत्य मुखेन वातं *पिबन्वल्मीकसर्पेण दृष्टः । उक्तं च । किमेनं राजपुत्रं कदर्थयसे (so!) । को ऽपि तक्रं लवणं कर्चरी*चूर्णं चोत्काल्य पाययेत् । तदा त्वद्विनाशः स्याद्राजसूनोः सुखं च । उदराहिनाप्युक्तम् । तप्ततैलं चेत्को ऽपि बिले क्षिपेत्तर्हि त्वन्नाशात्कनककलशप्राप्तिः स्यात् । श्रुतं तत्सर्वं पत्न्या । तथा कृते द्वयोरपि नाशो जातः ॥

Die Frage des Königs, der Kreuzweg, von dem der Prinz geholt wird, das Wohnen des jungen Paares in der Nähe der Stadt entsprechen der Darstellung des Kathākośa (vgl. Tawney S. 185—187).

63	183	—	—	—

Die Erzählungen Pūrṇ. XII und XIII, die alle älteren Fassungen hier haben, stehen bei M wie im Simpl. im IV. Buch.

64	—	159	143	—	
65	—	161	145	—	
66	{204 206	{164 166	147	—	
XIII	**XV**	**IV**	**IV**	—	**Löwe und Schakal und die sprechende Höhle.**
67	205	165	148	—	
68	203	—	—	—	
XIV	**XIV**	—	—	—	**Der Vogel, dessen Kot in Gold bestand.**
69	212	—	—	—	
70	—	173	156	—	
71	224	—	165	67	

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
XV	**XVI**	—	—	**IX**	**Die Schlange als Reittier der Frösche.**
72	225	—	—	—	
73	227	—	—	—	
XVI	**XVII**	—	—	—	**Der durch nahrhafte Speise erblindete Brahmane.**

Nach Abschluss der 15. Erzählung, in die die 16. eingeschlossen ist, lautet der Text der Rahmenerzählung: **एवं हे मेघवर्णस्वामिन्यथा तथा स्वार्थो मनीषिणा साध्यः । यादृक्कार्यं मृदुः कुर्याद्वैरी तन्नैव तापयन्** (l. **तं नैव तापयेत्**) **॥**

Der letzte Satz ist ein Halbśloka und gehört zur Rahmenerzählung, was wieder auf eine metrische Quelle deutet!

74	228	—	166	69	
75	229	176	167	—	
76	230	178	169	70	
XVII	—	—	—	—	**Die kluge Ziege.**

77 **नीचाश्रयो न कर्तव्यः कर्तव्यो महदाश्रयः ।**
अजा सिंहप्रसादेन आरूढा गजमस्तके ॥

तत्कथा । एका छागी यूथादाकस्मिकवर्षापाताद्भ्रष्टा[1]) **नदीपूरेण रुद्धा । सायं गजेन केनाप्युक्तम् । कासि त्वम् । तया प्रत्युत्पन्नमत्योक्तम् । अहं सिंहस्य मातृष्वसा । ततो गजेन चिन्तितम् । यद्येतस्या उपकारं करोमि तदा सिंहाग्रे मम सद्वचनेन कदापि प्रत्युपकारः स्यात् । तेन स्वशिरसि तां न्यस्योत्तारिता नदी । ततो नीचाश्रयो न कार्य इति ॥**

Diese Fabel ist den anderen Recensionen fremd. Das dritte Buch schliesst hinter ihr mit den Worten:

ततश्चिरजीव्यादिभिः सेव्यमानो[2]) **मेघवर्णश्चिरं न्यायवृत्त्या राज्यं शशास ।**

78 **पञ्चाख्याने जगद्दीपे नीतिशास्त्रे महागमे ।**
काकोलूकीयकं तन्त्रमुद्दध्रे मेघपण्डितः ॥

Worauf dann noch der prosaische Kolophon kommt.

---

1) Hs. **°पाताभ्रष्टा.** 2) Hs. **सेवमानो.**

IV. Buch.

Die Überschriftsstrophe ist nicht die des Pūrṇ. und SP, sondern die des Simplicior. Die Pūrṇabhadras und des SP. folgt:

1 समुत्पन्नेषु कार्येषु यस्य बुद्धिर्न हीयते ।
स एव दुर्गं तरति जलान्ते वानरो यथा ॥

2 प्राप्तमर्थं तु यो मोहात्सान्त्वनैः प्रतिमुञ्चति ।
स तथा वञ्चितो मूढो मकरः कपिना यथा ॥

Dies ist wahrscheinlich das Ursprüngliche, da das तु der zweiten Strophe notwendig einen Gegensatz voraussetzt, wie er in der ersten Strophe gegeben ist. Man beachte, dass sich auch im Vānarajātaka (342) zwei ähnliche Strophen gegenüberstehen:

3. *Yo ca uppatitaṃ atthaṃ na khippam anubujjhati* |
amittavasam anveti, pacchā ca-m-anutappati || 163 ||
4. *Yo ca uppatitaṃ atthaṃ khippam eva nibodhati* |
muccate sattusambādhā, na ca pacchânutapati || 164 ||

und ebenso im Kumbhīlajātaka (225):

1. *Yass' ete caturo dhammā vānarinda yathā tava* |
saccaṃ dhammo dhiti cāgo diṭṭhaṃ so ativattati || 146 ||
2. *Yassa te ca na vijjanti guṇā paramabhaddakā* |
saccaṃ dhammo dhiti cāgo diṭṭhaṃ so nâtivattati || 147 ||

Die Lesarten der ersten Strophe bei M. sind die der Hamburger Hss. mit den Umstellungen बुद्धिर्यस्य und दुर्गं स एव.

Das Krokodil führt den Namen विकरालमुख, wie Pūrṇ. und in den Hamburger Hss. Der Name des Affen stimmt gleichfalls zu Pūrṇ. und S.

M	Pūrṇ.	B	H	SP
3	2	2	{ 2 I, 225	—
4	3	3	3	—
5	4	4	4	—

Das Krokodilweibchen bittet seinen Gatten, das Herz des Affen zu bringen, „येन तदाहाराद्देवीव सुन्दरी भवामि“. देवीव सुन्दरी ist metrisch!

6	6	5	5	—
7	—	6	6	—
8	9	{ 9 I, 260	{ 9 I, 201	—

9 न विश्वसेत्कुमित्रस्य मित्रस्यापि न विश्वसेत् ।
कदाचित्कुपितं मित्रं मूलादुद्धर्तुमिच्छति ॥

Cf. Pūrṇ. 12, B 13 = II, 39, H 13 = II, 40.

Diese Worte spricht der Affe, als er der Gefahr entronnen ist. Von allen anderen Fassungen abweichend erzählt darauf Meghavijaya:

इत्युक्त्वा प्ररोदितुं प्रवृत्ते वानरे मकरः प्राह । मत्पृष्ठस्थो जहासाधुना (l. जहासिषाधुना) किं रोदिषि । यतः ।

10 दंष्ट्राग्रे वसतो (l. वसतः) कस्मात्त्वया च हसितं कपे ।
जम्बुशाखासमारूढः कथं रोदिषि निर्भरम् ॥

11 अज्ञातकुलशीलस्य प्रीतिं कुर्वन्ति ये नराः ।
तदर्थं रोदिमि भ्रातरात्मार्थं नैव रोदिमि ॥

Entweder, wir haben hier wieder zwei *ākhyāna*-Strophen vor uns — was das Wahrscheinlichere ist, weil keine Überleitung zwischen Rede und Antwort vorhanden ist —, oder die Strophen sind einer metrischen Fassung des Pañcatantra entlehnt.

M	Pūrn.	B	H	SP	
12	14 28	15 30	15	cf. I, 106	
I	I	I	I	—	Froschkönig und Schlange.
13	16	18	18	—	

14 अज्ञातकुलशीलस्य स्वयमभ्यासमीयुषः ।
न मङ्क्षु संगतिं कुर्यादित्युवाच बृहस्पतिः ॥

M	Pūrn.	B	H	SP	
15	19	21	20	—	
16	21	24	23	—	
17	22 III, 209	24	23	—	
18	23	25	24	—	
19	24	27 V, 42	26	—	
20	25	—	—	—	
21	27	28	29	—	
22	32	31 36	29	7	
II	II	II	II	I	Der Esel ohne Herz u. Ohren.

Meghavijaya erzählt abweichend von allen anderen Fassungen:

एको गर्दभश्चरन्नुपवनं रात्रौ शृगालेन दृष्टः । तेन सिंहात्स्वस्य जीवितं रक्षता गर्दभो भणितः । कथं दुःखं भुङ्क्षे मानवराज्ये । चतुष्पदानां राजा *स्वजातीयो ऽनुगन्तव्यो येन महत्यृद्धिस्तव भवति । वृथा भारं मा वाक्षीः । ततो गर्दभो जम्बुकं पुरस्कृत्य सिंहं दिदृक्षुर्गतः । तेना-

प्यासन्नमागच्छन्भक्ष्यबुद्ध्या सिंहेन जिघांसितः[1]) *प्रणष्टश्च भयात्खरः । पुनरागत्य शृंगालेन भ्रातस्त्वन्मिलनाय सिंहः श्वापदनृप उत्कण्ठितः । कथं त्वं पलायितः । सिंहसुतां तव सिंहो दातुं तिलकं चिकीर्षुः करमुच्चकार । त्वं वृथैव *भीत इत्यादि जल्पितम् । खरो ऽप्याख्यत् । मया ब्रह्मचारिणा स्थेयम् । न स्त्रीभिः कार्यं मम । जम्बुको ऽवादीत् । *किमिदं ब्रह्मचारित्वम् । कामसेवनं विना न मुक्तिः । यतः ।

23 स्त्रीमुद्रां मकरध्वजस्य जयिनी सर्वार्थसंपादिनी
येदोंषैर्विनिहन्यते द्रुततरं नग्नीकृता मुण्डिताः ।
केचिद्रक्तपटीकृताश्च जटिलाः कापालिकाश्चापरे
भ्राम्यन्ते भुवि भैक्षमात्रनिरताः कामेन ते दण्डिताः ॥

तत्त्वरितमितश्चलेति । ततो ऽसौ गतः पुनः सिंहपार्श्वे हतश्चपेटयायं सिंहेन । यन्नावि तन्नावि । यतः ।

M	Pūrṇ.	B	H	SP
24	31	35	33	—

सिंहो ऽथ जम्बुकं रक्षाकरं विमुच्य स्वयं दिग्विलोकार्थं गतः । *तत्रान्तरे शृगालेन खरहृदयकर्णाहरणं कृतम् । उच्छिष्टमिति मत्वा पृष्टः[2]) शृगालो ऽभाणीत् । आगतश्चेत्यादि ॥

Die Strophe 23 ist gleich Pūrṇ. 30, B 34, H 32, hat aber w e s e n t l i c h andere Lesarten. In b ist दुष्टैर् statt दोषैर् zu lesen.

Charakteristisch ist die fehlende Motivierung des Fortgehens des Löwen. In den anderen Fassungen badet er, was dem Jaina Meghavijaya oder dem Verfasser der Vorlage, der er hier folgt, anstössig gewesen ist.

25	33	37	34	—	
III	III	III	III	—	Der Töpfer Yudhiṣṭhira.
26	{34 {39	{38 {43	35	—	
IV	IV	IV	IV	—	Der Schakal unter den Löwen.

26 शूरो ऽसि कृतविद्यो ऽसि दर्शनीयो ऽसि पुत्रक ।
यस्मिन्कुले त्वमुत्पन्नो गजस्तत्र न हन्यते ॥ १ ॥

1) Nach Ausschaltung von सिंहेन ein Halbśloka.

2) Hs. मृष्टः.

अत्रार्थे कथा । एकत्र वने सिंहस्तिष्ठति । तस्य पत्न्या पुत्रद्वयं सुतम् । तस्या भक्षार्थं भ्रमन्सिंहो बालशृगालम् *एकमानीय दत्तवान् । स च बालो ऽयमिति बुद्ध्या सिंह्या न हतः । यतः ।

27 स्त्रीविप्रबाललिङ्गिषु प्रहर्तव्यं न कर्हिचित् ।
प्राणात्यये ऽपि संजाते विश्वस्तेषु विशेषतः ॥ १ ॥

सिंहेनोक्तम् । भुङ्क्ष्वेनम् । तयोक्तम् ।

28 अकृत्यं नैव कर्तव्यं प्राणत्यागे ऽप्युपस्थिते ।
न च कृत्यं परित्यज्यमेष धर्मः सनातनः ॥ १ ॥

तस्मात्तृतीयस्तनयो ऽयं बालः पालनीय इति । ततः पुत्रत्रयं समबुद्ध्या सिंही रक्षति

पुष्णाति च पयोधरैः ॥[1])
तैरेकदा गजा दृष्टास्तान्हन्तुं धावितौ हरी ।
जम्बुकस्तौ प्रणाशाय मतिं दत्ते स्म भीरुकः ॥
एते महान्तो रिपवो हन्तुं शक्या न बालकैः ।
इति शृगाले भग्ने तौ सिंहपुत्रौ पलायितौ ॥
स्यादेकनाशे सर्वस्य बलस्य तदमी नृपाः ।
शूरानेव हि रक्षन्ति रणकर्मणि दीक्षितान् ॥

29 यतः । एकेनापि सुधीरेण सोत्साहेन रणं प्रति ।
सोत्साहं जायते सैन्यं भग्ने भङ्गमवाप्नुयात् ॥ १ ॥

30 अत एव हि वाञ्छन्ति भूपा योधान्महाबलान् ।
शूरान्धीरान्कृतोत्साहान्वर्जयन्ति च कातरान् ॥ २ ॥
सिंहाभ्यां कथितं वृत्तं पितुरग्रे सहस्मितम् ।
तं (!) दृष्ट्वा कुपितश्चक्रे शृगालः शोणिते ऽक्षिणी[2]) ॥

---

1) Die erzählenden Strophen sind in der Hs. nicht als Strophen markiert. Ich gebe die Zählung nach der Hs. — Hs. °भरैः.

2) शोणितेक्षणे?

घुर्घुरारावमेतेषां श्रुत्वा सिंहप्रियावदत् ।
किं वृद्धेन समं वत्सौ लघू युद्धाय सज्जितौ ॥
एवं वृद्धो ऽपि माचाथ वारितो ज्यायसा त्वया ।
वत्स वाक्यं लघोः सह्यं न श्रेयान्कलहः कुले ॥
शृगालः प्राह मातः किमेतौ हासं वितन्वतः ।
किमाभ्यां निर्बलो ऽस्मीति म्रिये वा मारये द्वयम् ॥
सिंह्या स्वपालितो मत्वा स ऊचे वत्स सत्पयः ।
पीतं तेन तनोषि त्वं सत्त्वं सिंहविनाशने ॥
परं स्मरस्व जातिं भो याहि स्वं स्थानकं सुत ।
यद्येतौ ज्ञास्यतस्तर्हि सद्यो नाशं करिष्यतः ॥
नष्टः शृगालः सुखितो ऽभवत् ॥

तद्वत्त्वमप्यहो युधिष्ठिर व्रज स्थानम् । *इति श्रुत्वा नृपोदित ययौ स्वस्थानकं कुम्भकारः ॥

Die vier didaktischen Strophen in der Erzählung vom Schakal unter den Löwen sind:

M	Pūrṇ.	B	H	SP
27	35	39	36	—
28	36	40	37	—
29	37	41	38	—
30	38	42	39	—
31	42	44	44	—
32	43	{45 46	41	—

Diese Strophe ist die Überschriftsstrophe zu der Erzählung vom Esel im Tigerfell, die M nach einer ursprünglicheren Quelle schon III, 1 gegeben hat. Während dort die Lesarten sich an die älteren Quellen anschlossen, folgt er hier Pūrṇ. und S. Die Erzählung selbst wiederholt er hier nicht, sondern lässt den Affen bemerken: तत्कथा तु प्रागुक्ता, womit er freilich etwas aus der Rolle fällt.

33	III, 184	{48 54	42	III, 51	
V	B. **III, XII**	**VII**	**VI**	B. **III, VII**	**Der betrogene Ehemann und sein schlaues Weib.**
34	III, 185	51	44	—	
35	III, 186	52	45	—	

Das Ende der Erzählung enthält wieder eine Menge metrischer Teile (kursiv): (1) bezeichnet die ungeraden, (2) die geraden Pāda.

(Die Frau sagt zum Ehebrecher:) nātaḥ paraṃ tvayā saha mama kāryaṃ | matpatijīvitāśayā *etāvad duṣkṛtam kṛtam* (2) cej *janmanaḥ samārabhya* (1) etad dinaṃ yāvad *aluptavratāsmīti*[1]) | etad *vaco niśamya hṛṣṭena* (1) dhavena spaṣṭībhūya *prāñjalinā 'jalpi* (1) | jaya satīśiromaṇe nijakuladīpike | śuṣyaṃtāṃ (?) tvadvur (l. dur) janāḥ | *kuru majjīvitopāyam* (1) | naro'yam api madbhāgyākṛṣṭo diṣṭyā dṛṣṭa ity uktvā *mūḍhena rathakāreṇa* (1) strīvākyaṃ *tathyam manyamānena* (1) *vāmaskandhopari vadhūr* (1) *dakṣiṇopari* jāraś[2]) cāropitaḥ prārabdhaṃ ca nṛtyam | nṛttvā ca dvāri sthitvā niḥśaṅkaṃ yojitau strījārau (lies: *jārau niḥśaṅkayojitau* (2)) | *rātreś catvāro 'pi yāmā yathecchaṃ* viṣayakrīḍābhir *ativāhitāḥ* (2) | *prātar* bhrātaḥ punar evaṃ (lies: *evaṃ punar bhrātaḥ* (1)) majjīvitasajjīkaraṇaṃ kuryā iti patidattāśīr *jāraḥ svāgāram* alaṃcakāra (l. *āyayau* (2)) |

Auch hier ist also Meghavijaya einer metrischen Vorlage gefolgt. Gegenüber den anderen Fassungen unserer Erzählung verdient die vorliegende inhaltlich ganz entschieden den Vorzug. Sie alle schliessen nämlich damit, dass der Wagner die beiden Ehebrecher auf den Kopf nimmt[3]) (im Hitop. samt dem Bett!) und mit ihnen herumtanzt (im SP *rājamārge*!); und das bei Somadeva, Kṣem, in Syr., SP und Hit. nur auf die Versicherung hin, die seine Frau abgiebt, dass er ihr viel lieber sei, als ihr Galan! So viel Dummheit traut der naivste Leser doch dem Wagner unmöglich zu! Bei Pūrṇ. und in S ist wie bei Meghavijaya der Glaube des Wagners durch den Ausspruch der Devī, dass durch geschlechtlichen Umgang dem Ehebrecher der Tod wird, der angeblich dem Gatten in ½ Jahre droht, schon besser motiviert. Aber auch hier fehlt der Erzählung das Salz, zumal in diesen Fassungen das schlaue Weib den Genuss nicht erreicht, den es mit dem fremden Mann erstrebt. In S und bei Pūrṇ. verbietet die Frau ihm sogar ihre Berührung, trotzdem ja angeblich der Tod ihres Gatten nur durch den Ehebruch abgewendet werden kann. *Pūrṇabhadra* hat den Widerspruch gemerkt; darum lässt bei ihm die Frau die Göttin (albern genug!) sagen: **यद्यन्येन पुरुषेण सहैकस्मिञ्शयनीय आरुह्या-योनिलिङ्गस्पर्शनं** (!) **निधुवनं करोषि तत्तव भर्तुः सद्यो ऽपमृत्युरस्य संचरति ।**

Demgegenüber ist die Fassung, der Meghavijaya folgt, ganz entschieden besser. Die Frau weiss trotz der Anwesenheit ihres Mannes ihren Zweck zu erreichen, da sie ausser auf seine Dummheit auch auf seine Feigheit und auf seine schofle Gesinnung baut. Der Mann selbst liefert sie ihrem Buhlen aus, und da er ein

1) Der Satz ist ein Anakoluth.
2) Setzt man für *jāraś ca* etwa *vallabhaḥ* ein, so ergiebt sich der zweite Pāda.
3) In Syr. verleiht er seiner Freude in anderer Weise Ausdruck.

moralisch so defekter Bursche ist, hat die Frau die Lacher auf ihrer Seite.

Eine andere viel schlechtere Recension unserer Erzählung bieten Śukas. simpl. 24 (A 26, M 24) = orn. 38, während sich Śuk. orn. 41 im Wesentlichen an Pūrṇabhadra anschliesst. Noch anders, aber auch schlecht, ist die Fassung im Tantrākhyāna 41.

M	Pūrṇ.	B	H	SP
36	—	55	47	—

37 यथा जलविलोडने न सर्पिः

यथोर्णासंकीर्णे न चीनांशुकम् ।

यथा वंशमर्दनान्न गुड-

स्तथा दुष्टजातेर्न धर्मज्ञत्वम् ॥[1])

38	B. III, 190	56 / 75	47	B. III, 52	
VI	**B. III, XIII**	**VIII**	**VII**	**B. III, VIII**	**Die Maus als Mädchen.**

39 दुष्टस्य दण्डः सन्मानं सतां श्रीगुरुदेवयोः ।

पूजना जीवरक्षा च धर्मः शास्त्रेषु संमतः ॥

Dieser Strophe entspricht nichts bei Pūrṇ., dagegen bei Bühler (und an entsprechender Stelle in H-I) die Prosa S. 20, 20 ff.

40	—	57	49	—	
41	—	62 / 63	54	—	
VII	—	**IX**	**VIII**	—	**Die Kleider der Heiligen.**
42	—	64	55	—	
43	—	65	56	—	
44	—	66	57	—	

Das folgende Stück der VI. Erzählung enthält wieder Śloken-reste: ich gebe den Text genau nach der Handschrift, die metrischen Stellen wieder kursiv. Nur Interpunktion füge ich bei.

kramеṇa yauvanaṃ prāptā (1) sā | mātrā ciṃtitaṃ | etasyā vivāhostu | *aṣṭavarṣā bhaved gaurī* (1) *navavarṣā rajasvalā* (2) iti | yāvatā kanyā urojahīnā avyaṃjanajātā nagnikā bhavati tāvat tāṃ Somadevo bhuṃkte | stanaprākaṭye Gaṃdharvā bhuṃjate | ṛtau jāte Agnis | tad enāṃ he bharttar vivāhaya | vare caite doṣās tyājyā (l. °jyāḥ) |

Der Anfang dieser Stelle deutet auf eine metrische Fassung der Erzählung selbst. Dem Halbśloka *aṣṭavarṣā* usw., der freilich auch Citat sein kann, und dem folgenden Stücke entsprechen in Pūrṇabhadras Recension folgende Verse:

1) In der hs. Fassung verderbt. Richtig gestellt durch Prof. Leumann.

asaṃprāptarajā gaurī prāpte rajasi rohiṇī |
avyañjanā bhavet kanyā kucahīnā ca nagnikā || 193 ||
vyañjanais tu samutpannaiḥ Somo bhuṅkte hi kanyakām |
payodharābhyāṃ Gandharvā rajasy Agniḥ pratiṣṭhitaḥ || 194 ||

Wir haben also hier wie an einigen anderen Stellen den Fall, dass Strophen in Prosa wiedergegeben sind.[1]) War das ganze Stück in Śloka abgefasst, so hat es gar nichts Befremdliches, wenn Meghavijaya auch dieses Stück, das keinen ethischen Charakter trägt und die Rede der Einsiedlerfrau enthält, in Prosa auflöste, zumal die metrische Fassung den ersten, bei Meghavijaya stehengebliebenen Vers in anderer Form enthielt, als er bei Pūrṇabhadra steht.

Die nächste Strophe (45) findet sich nur bei Meghavijaya und stammt vielleicht auch aus der metrischen Vorlage. Ich gebe sie in der verderbten hs. Form:

मूर्षौ निर्द्धनदूरस्थः शूरो मोक्षार्थिकः पुनः ।
त्रिगुणाधिकवर्षाणां न देया निजकन्यका ॥

In a und b sind wohl die Nominative in Lokative zu verwandeln.

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
46	III, 201	71	60	—	
47	—	67	58	—	
48	—	68	59	—	
49	—	74	62	—	
50	III {175 / 179	{76 / 79 / 80	{63 / 66 a b	III, 48	Der alte Mann und seine junge Frau und der Dieb.

Die Erzählung, die schon als IX. im III. Buche steht, berichtet kurz, dass die Frau sich von ihrem alten Mann abkehrt, diesen beim Anblick des Diebes umarmt und dass ihr Mann dem Diebe Geld giebt.

51	40	{102 / 103	—	—	
IX	V	XIII	—	—	Der Brahmane und seine treulose Frau.
52	41	—	—	—	

Dies ist die Überschriftsstrophe zu Pūrṇabhadras 6. Erzählung, die aber bei Meghavijaya wie in den anderen Recensionen fehlt.

53	—	82	86	—
54	III, 136	81	67	—
55	44	83	69	—
56	45	84	{70 / 71	—
57	46	85	72	—
58	47	88	74	—

1) S. oben S. 671.

Die Überleitung zum Folgenden schliesst mit: दैवे पराङ्मुखे इदमेव जायते । अत्रार्थे कथां शृणु । Setzt man hinter अर्थे ein च, so giebt das den Schluss eines Śloka.

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
59	50 52	92 94	77 79	—	
X	**IX**	**XI**	**X**	—	**Die betrogene Buhlerin.**
60	51	93	78	—	
61	53	95	80	—	
62	II, 186	II, 178	81 II, 159	II, 85	
63	54	69	82	—	

64 यस्य कस्याप्यसभ्यस्य नोपदेशः प्रदीयते ।
वानरेण यथा क्रोधात्सुगृही निगृही कृता ॥

Dieser Śloka ist eine Variante zu Pūrṇ. IV, 55, S IV, 97, 101, I, 390. Die drei ersten Pāda sind verschieden. Die Erzählung zu dieser Überschriftsstrophe fehlt hier, da sie Meghavijaya schon im ersten Buch gegeben hat.

65	60	107	89	—	
66	61	108 I, 247	90. 91 I, 232	—	
67	59	104 105	87	—	
XI	**X**	**XIV**	**XII**	—	**Das unvorsichtige Kamel.**
68	62	109 114	92	—	
XII	**XI**	**XV**	**XIII**	—	**Der schlaue Schakal.**
69	63	111	94	—	
70	65	115	95	—	

Der Affe warnt das Krokodil, in sein von einem anderen Krokodil besetztes Haus zurückzukehren; es würde sonst einer List desselben zum Opfer fallen, wie sie jener Schakal angewandt habe, von dem er Folgendes erzählt.

XIII	—	—	—	—	**Schakal, Tiger und Affe.**

क्वाप्यरण्ये कश्चिच्छृगालः स्वपत्नीप्रसवसमये सिंहगुहां रिक्तां दृष्ट्वा विवेश । तत्र व्याघ्रचरणन्यासं वीक्ष्य बुद्धिरुत्पादिता । हे प्रिये ऽहं द्वाःस्थो भवामि । व्याघ्रमापतन्तं निभाल्य मया त्वं प्रष्टव्या । रणकणनामा कुमरः[1]) कथंकारं रोदिति । तदा त्वया हे सिंह दमनक राजसुतो व्याघ्रमांसमभिलषतीति प्रत्युत्तरणीयम् । इति प्रियां

---

1) Spätsaṃskṛtisch für कुमारः *L.*

ग्निचयित्वा स्वयं द्वारे ऽतिष्ठत् । *व्याघ्रे दृष्टे तथैवोक्ते कृते नष्टो व्याघ्रः । तं च पलायमानं कपिरपि विश्वास्य कश्चन प्रपञ्चो भावी । तन्मा पलायध्वमित्युक्त्वा स्वपुच्छेन पुच्छं व्याघ्रस्य बद्ध्वा व्याघ्रं प्रत्यानयत् । तयोर्द्वयोरप्यागमनं निरीक्ष्य पुनस्तथैव शृगालः स्वबालां प्रपञ्चोक्त्या पृष्टवान् । तयापि तथैवोत्तरे दत्ते । हे प्रिये । रुचय रुदन्तं बालम् । आत्मीयमित्रं कपिः प्रणष्टं व्याघ्रं पुनर्विश्वास्यानयतीत्युक्त्वा हिक्कया[1]) पलायितो व्याघ्रः पुच्छाकृष्ट्या कपिर्मृतश्च ॥

एवं मकर त्वद्रिपुरपि छलं रचयिष्यति । निर्बलानां छलमेव बलम् ।

71 जम्बुकः कन्दरामध्ये द्वारे तिष्ठति केसरी ।
निरास्वादस्य कार्यस्य वानरः प्रलयं गतः ॥

Diese Erzählung ist in der Śukasaptati Simpl. 42—44, A 44—46, M 42—44, O 52—54 zu drei Erzählungen ausgesponnen. Dort handelt es sich um eine zänkische Frau, die mit ihren beiden Söhnen in den Wald geht. Die Kinder schreien beim Anblick des Tigers, den sie ähnlich verscheucht, wie den Schakal in unserer Fabel. Die Rolle des Affen spielt dort ein Schakal, der sich aber durch eine List zu retten weiss.[2])

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
72	66	116	96	—	
XIV	XII	XVI	XIV	—	Der Hund in der Fremde.
73	—	117	97	—	

Die letzte Strophe ist eine *ākhyāna*-Strophe, eine andere Recension der Überschriftsstrophe. Alle Quellen haben starke Abweichungen von einander. Dabei berühren sich die Hamburger Hss. am meisten mit Meghavijaya.

74	67	118 III, 147	100 III, 132	—

75 पञ्चाख्याने जगद्दीपे नीतिशास्त्रे महागमे ।
लब्धप्रणाशकं तन्त्रमुद्दध्रे मेघपण्डितः ॥

Kolophon wie oben.

1) Hs. हक्काया; gebessert von *L.*

2) Eine ganz ähnliche Rolle wie bei Meghavijaya spielt der Affe in der Erzählung Pūrṇ. V, 9, B V, 11, M V, 11. Beide Berichte sind entschieden verwandt. Auch das deutet auf grössere Ursprünglichkeit der Erzählung, wie sie

V. Buch.

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
1 Rahmen.	1, 12 Rahmen.	1, 17 I	1 I	3 II	[1]) Die beiden Mörder.

Schauplatz: पाटलिपुर; Held: मणिभद्र.

2 हे दारिद्र्य नमस्तुभ्यं सिद्धो ऽहं त्वत्प्रसादतः ।
येन पश्याम्यहं सर्वं न च मां कोपि पश्यति ॥

3	5	5	—	—
4	—	6	4	—
5	6	7	5	—

इत्थं चिन्तयतः श्रेष्ठिनः पुरः पद्मनिधेरधिष्ठाता सुरः प्रत्यक्षीभूयावदत् । श्रेष्ठिन्मास्तु विलक्षो भवान् । तव पूजाराधितः प्रसन्नो स्मि पद्मनिधिः । प्रातर्भिक्षुरूपेण तव सदन एष्यामि । तं भिक्षुकं भक्षयित्वा शिरसि हनिष्येः । स्वर्णपुरुषीभविष्यामि । इत्युक्त्वा गते सुरे श्रेष्ठिवरः स्वप्नो[2]) ऽयं सत्यो ऽसत्यो वेति दध्यौ । यतः ।

6	8	11	8	—

प्रभाते जाते स्वयमभ्यागतं भिक्षुकमुपलक्ष्य सबहुमानं मज्जनादिकारितो भोजितः संन्यासी । भोजनानन्तरं शिरसि शनैः प्रहारे दत्ते जातो जातरूपपुरुषः । वृत्तमेतदामूलचूलं दृष्ट्वा नापितेनापि तद्भिक्षुमज्जनार्थमाकारितेन स्वपत्नी भाषिता । त्वरां कुरु भोजनाय । संन्यासिनो निमन्त्र्य भोजयित्वा स्वर्णनरान्कुर्वे । पाकं निष्पादय । ततो नापितो मठे गत्वा मत्ताङ्गान्तापसानाहूय भोजयामास । सानन्दं ते ऽपि सतृष्णा भुक्तवन्तः । यतः ।

7	11	15	12	—

Meghavijaya bietet. Übrigens zeigt केसरी in *b* der *ākhyāna*-Strophe, dass es sich ursprünglich um einen Löwen, nicht um einen Tiger handelt, wozu ja in der Prosa sehr gut stimmt, dass sich der Vorgang vor und in einer Löwenhöhle abspielt.

1) Ein eigentlicher Rahmen liegt, ausser bei Meghavijaya, in der Erzählung nicht vor, obwohl alle folgenden Geschichten von Personen erzählt werden, die in der ersten Erzählung handeln. Erst Meghavijaya hat den Rahmen geschlossen.

2) Die Hs. hatte ursprünglich सुप्नो, woraus der Korrektor सुप्तो macht.

भोजनानन्तरं दम्पतीभ्यां खादिरमुशलीस्ताडिता मूर्ध्नि मृतावशेषा नष्टास्त्वरं सत्वरं प्राप्य पूत्कुस्तापसाः । नरपतिनापि नापितः पृष्टः । किमिदं रे मूढ दुश्चरितम् । उदीरितं तेनापि । माणिभद्रीयम् । चरिते प्रोक्ते राज्ञाचिन्ति । श्रेष्ठ्यत्रार्थे प्रष्टव्यः । ततो नृपतिना श्रेष्ठिनमाकार्य व्यतिकरे पृष्टे (l. दृष्टे?) सत्यवचसा विस्मितेन सस्मितं (!) नापितः शूलारोपायादिष्टः । श्रेष्ठी सन्मानितः । मन्त्रिभिरुक्तम् ।

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
8	13	18	13	—	
I	**I**	**II**	**II**	Rahmen. **Ichneumon und Brahmanin.**	

Schauplatz bei Meghavijaya: वसन्तपुर: Abweichend von Pūrṇ. und H-I heisst es (wie bei Bühler): तत्पत्न्या पुत्रो ऽन्यदा प्रसूतस्तद्दिने नकुलस्त्रियापि नकुलः । तमपि बालोऽयमिति धिया स्तनंधयवद्दुग्धपानादिना द्विजस्त्री पोषयति । यतः ।

9	14	19	14	—	

Der Brahmane geht, wie im SP., दक्षिणार्थं राजनरैराहूय नृपपार्श्वं नीतः[1])

10	15	22	15	—	
II	**II**	**III**	**III**	—	**Die vier Schatzgräber.**
11	16	24	16	—	
12	17	25	17	—	
13	18	—	—	—	

14 व्यापारे निवसेल्लक्ष्मी किंचित्किंचिच्च कर्षणे ।
अस्ति नास्ति च सेवायां भिक्षायां नैव नैव च ॥

15	33	{36 / 39	32	— / —	
III	**III**	**IV**	**IV**	—	**Die Gelehrten, die den toten Löwen beleben.**

Ślokenteile: स्वस्वविद्यापरीक्षार्थं, सिंहः सर्वान्हनिष्यति, निर्विद्यस्त्वं न जानासि.

1) Haberlandts Text hat an dieser Stelle (S. 473, 22 ff.): *brâhmaṇasya râjagṛhadvârât parvaçrâddha â . . . akaḥ gataḥ | taṁ dṛṣṭvâ brâhmaṇas sahajadâridryapâravaçyâc cintayâm âsa | so 'pi râja . . . ka adya* usw. Das Grantha-Ms. liest an erster Stelle *āhvāna*, an zweiter *rājāhvānakaḥ*, das Devanāgarī-Ms. an erster *ākānaka*, an zweiter *rājāhvānaka*, und zwar sind alle diese Lesarten vollkommen deutlich.

16 आलस्येन हता विद्या आलापेन कुलस्त्रियः ।
अल्पबीजं हतं क्षेत्रं हतं सैन्यमनायकम् ॥

17 न निर्मिता केनच दृष्टपूर्वा निश्रूयते हेममयी कुरङ्गी ।
तथापि चेतो रघुनन्दनस्य विनाशकाले विपरीतबुद्धिः ॥

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
18	34, 36	45, 50	33, 35	—, —	
IV	IV	VI	V	—	Die dummen Fische und der kluge Frosch.
19	35	48	34	—	
20	37, 45	51, 59	36	—	
V	V	VII	VI	—	Esel und Schakal. (Der Esel als Sänger).
21	38	52	37	—	
22	siehe I, 61 und Anm. 1.				

23 यन्न गीतरसैर्भिन्नं यन्न संस्कृतवाक्पटुः ।
यन्न कान्तामुखोन्मृष्टं तन्मुखं विवरं विदुः ॥

24	40	54	39	—
25	41	55	40	—
26	42	56	41	—

27 महाव्रतं पुरा नित्यं[1]) कुर्वता रावणेन हि ।
स्नायोस्तन्त्रीकृता वीणा तज्जगज्जयमासदत् ॥

Der Esel spricht weiter: **तस्मात्त्वमज्ञो ऽसि । मम गानेन वशीभूता लोका अपि मृष्टं भोजनं दास्यन्ति,** eine recht ungeschickte Erweiterung!

28	44	58	44	—	
29	46	60, 70	45	—	
VI	VI	VIII	VII	—	Der Weber mit zwei Köpfen.
30	49	64	47	—	
31	50	65	48	—	
32	48	63	46	—	
33	51	66	49	—	
34	III, 242	68	—	III, 77	
35	52	69	50	—	

Schluss der Erzählung: tato vare labdhe pratyāgacchan mūrdhadvayabāhucatuṣṭayābhyāṃ *virūpabhāk piśāco 'yam grāme 'bhyetīti pāṣāṇais* tāḍyamāno[2]) 'sau kolikaḥ *kaṣṭabhāk.*

1) Hs. °तंपुरान्नित्यं. 2) Hs. *pāṣāṇai tat tā°.*

Die Worte virūpa° bis 'bhyetīti und pāṣā° sind Ślokenteile, *kaṣṭabhāk* der Schluss eines Śloka.

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
36	53	{71 72	51	2	
VII	**VII**	**IX**	**VIII**	**I**	Der Vater des Somaśarman.

Schauplatz: **वसन्तपुर**. Held: **रोरद्विजो नाम्ना अविवेकस् ।** Anfang inhaltlich wie bei Pūrṇ. und in S. Der Brahman denkt: **दुःकाले शतं छप्यका एतस्य क्रय आयास्यन्ति । तेन छागीद्वयं तस्यापि प्रसूत्या यूथं भविता । तद्विक्रयाद्गावो ग्राह्याः । एवं तत्तद्विक्रयान्महिष्यस्तुरंग्यश्च ग्राह्या । तासां प्रसवैरश्वानां यूथं तद्विक्रयाच्च धनं मे बहु भविष्यति । तदा कन्योद्वाहस्तद्योगे पुत्रोत्पत्तिश्च । तस्याभिधां सोमशर्मो** (so!) **इति दास्ये । स प्राप्तयौवनो मद्वचो न करिष्यति । तदा पदाभिघातेन हन्तव्य इत्येवं चिन्तयता साक्षात्पदप्रहारे दत्ते घट एव भग्नः सक्तुभिर्धवलिताङ्गो रात्रौ केनापि दैत्येन मद्घटो भग्नः स दानवो मां भक्षयिष्यतीति भयाद्गृहान्निःसृतो द्विजो लोकैः पिशाचोऽयमिति दृषद्भिर्हन्यमानो दुःखभाक् ।**

Dieser Bericht enthält eine Anzahl bemerkenswerter Abweichungen von S und Pūrṇ. Die Angabe, dass der Brahman die Ziegen erst zur Herde anwachsen lässt, ehe er sie verkauft, stimmt zu SP und Syr. Zu keiner Sanskritquelle, aber zu Syr. stimmt der Zug, dass der Sohn, und zwar wegen Ungehorsams, den Fusstritt erhält. Der Zug ist also doch indisch![1]) Der Schluss ist allen anderen bisher bekannten Fassungen fremd. Vgl. den Schluss der vorhergehenden Erzählung!

Metrisch: **धनं [मे] बहु भविष्यति; . . . मद्वचो न करिष्यति; तदा पदाभिघातेन; रात्रौ केनापि दैत्येन; दानवो [मां] भक्षयिष्यति.**

37	54	{73 86	52	—	
VIII	**VIII**	**X**	**IX**	—	Die Rache des Affen.
38	55	74	53	—	
39	56	75	54	—	
40	57	76	55	—	

Metrischer Teil der Erzählung: **मृष्टाहारं परित्यज्य.**

1) Siehe Über die Jaina-Recensionen a. a. O. S. 77.

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
41	58 / II, 43	78	56	—	
42	59	79	57	—	
43	60	80	58	—	

Metrische Teile der Erzählung: एकदा क्वापि कान्तारे: वंश-नालिकया जलं; नृपोत्संगे कपिर्ययौ; स्वामिन्य: सरसि स्नाति देवो तस्मै यथोचितं[1]); हारं दत्ते ततो नृप:.

44	61 / II, 100	81	59	—	
45	62	82	60	—	
46	63	83 / 16	61	—	

Metrisch: तत: प्रवेशितो लोक:; आवां पश्चात्प्रविश्याव; वानरो वटमारुह्य.

47	64	84	62	—	
48	65	85	63	—	
49	66	87	64	—	
50	67 / 68	88 / 89	65	—	
IX	**IX**	**XI**	**X**	—	**Der Dieb, der Rākṣasa und der Affe.**

51 अनयश्च नयश्चापि दैवात्संपद्यते नरै: ।
तद्वशात्कुरुते कर्म शुभाशुभफलं पुमान् ॥

52	69	91 / 100	66 / 72	—	
X	**X**	**XII**	**XI**	—	**Der Blinde, der Bucklige und die Königstochter.**
53	70	93 / 94	67	—	
XI	**XI**	**XIII**	**XII**	—	**Der Rākṣasa und der Brahmane.**[2])

Überleitung zur Fortsetzung von X durch den Pāda: तत: प्रश्ने महान्गुण: ॥

54	71	95	68	—	
55	72	96	69	—	
56	74	98	71	—	
57	—	103	74	—	

1) Hs. त° य° द°.

2) Diese Erzählung fehlt, wie ich aus der mir jetzt vorliegenden Hs. selbst ersehe, in Anantas Recension (Kosegarten G). Sie ist also in der Liste ZDMG. 56, S. 307 zu streichen.

M	Pūrṇ.	B	H	SP	
58	—	104	75	—	
	—	106			
XII	—	XV	XIV	—	Der Krebs als Lebensretter.

Diese Erzählung ist wieder abweichend, indem statt des Krebses, genau wie in der Erzählung I, 8 eine Schildkröte auftritt, trotzdem die Überschriftsstrophe von einem Krebs spricht. Die Erzählung lautet:

वसन्तपुरे ब्रह्मदत्तो द्विजो यदा ग्रामान्तरं याति तदा जननी शिक्षयति । वत्स । *नैकेन क्वापि गन्तव्यम् । *एकदान्यस्य सार्थस्या[1]-भावे वाप्याः कच्छप एकः सार्थे गृहीतः । मार्गे वटाधः श्रान्तः सुप्तः । तत्र *सर्प एको द्विजं दष्टुं निर्गतः[2] । तदा कच्छपेन सर्पपुच्छं गृहीत्वा[3] करोटिकायां स्वाङ्गं गुप्तम् । *सर्पस्तेनास्फलन्मृत[4] इति ।

Die metrischen Bestandteile, die hier unmöglich zufällig in solcher Menge auftreten können, weisen bestimmt auf eine metrische Quelle. Dass Meghavijaya einer anderen Vorlage folgt, als Simpl., dafür bürgt ja schon der Umstand, dass im Gegensatz zur Überschriftsstrophe eine Schildkröte statt des Krebses eintritt.

Im Folgenden wird nun der Rahmen ganz richtig abgeschlossen und dabei noch eine Anzahl neuer, in allen anderen Recensionen fehlender Erzählungen angefügt, die zu einer moralischen Novelle vereinigt sind. Ich gebe den ganzen Schluss.

ततः सुवर्णसिद्धस्खलितः । स्वर्णं भूमौ गुप्तं गृहीत्वा स्वगृहं प्राप्तः सुखं भेजे । चक्रधरो ऽतिलोभाद्विनष्ट इति ब्राह्मण्योक्तम् ।

कथानकं श्रुत्वा ब्राह्मणो ऽपि लोभं संवव्रे । यथानया ब्राह्मण्या-विमृष्टं कृतं तादृशं शोकाय जातमिति मन्त्रिवाक्यं श्रुत्वा श्रेष्ठिमणिभद्र आह । मया नाविमृष्टं कृतम् । मम पूर्वजैर्दानपुण्यं बह्वर्जितम् । ततः संतुष्टो ऽयं मम पद्मनिधिः । एवमन्यैरपि दाने यतनीयम् । यतः ।

दानं संपन्निदानं स्याच्चिदानन्दविधायकम् ।
धर्मकल्पतरोर्बीजं सर्वजीवप्रियंकरम् ॥ ५९ ॥

1) Hs. सार्थस्य स्म°.

2) Etwa वटकोटरनिर्गतः oder तरु°. Der Sinn erfordert diese Ergänzung. Die Worte सर्प usw. bilden dann einen Halbśloka.

3) Hs. °ता.

4) Ślokenschluss!

अन्यच्च ।

पात्रे धर्मनिबन्धनं तदितरे प्रोद्यद्दयाख्यायकं
मित्रे प्रीतिविवर्धकं रिपुजने वैरापहारक्षमम् ।
भृत्ये भक्तिभरावहं नरपतौ सन्मानपूजाप्रदं
भट्टादौ च यशस्करं वितरणं न क्वाप्यहो निष्फलम् ॥ ६० ॥

शीलादेः फलसंपत्तिः स्यादन्यस्मिन्भवे नृणाम् ।
दानं यशःप्रशस्त्यै तन्नवेत्सद्यः फलप्रदम् ॥ ६१ ॥

दानं पञ्चप्रपञ्चं तत्सुपात्रे जीव जीविते ।
आनुकम्प्ये तथौचित्ये कीर्तौ स्वर्गापवर्गकृत् ॥ ६२ ॥

अहिंसासूनृतास्तेयब्रह्माकिंचनतारतम् ।
सुपात्रं मुनिभिः प्रोक्तं रागद्वेषविवर्जितम् ॥ ६३ ॥

सुपात्रे जलमात्रस्याप्यहो दानप्रभावतः ।
रत्नवीरो ऽभवद्रत्नपालः स्वः पालकः श्रिया ॥ ६४ ॥

॥ तत्कथा चेयम् ॥

14. Ratnapāla oder die Folgen eines gespendeten Trunkes Wasser.

a) Geschichte Ratnavīras, Siddhadattas und Dhanadattas.

अत्रैव भरते रत्नपुरे रत्नवीरो नृपः । तस्य श्रीदेवीप्रमुखा नव राज्ञ्यः । तत्र सिद्धरत्नधनरत्ननामानौ[1]) वणिजौ दरिद्रौ । ताभ्यां विंशोपवासैराराधिता पद्मावती सिद्धदत्तस्य लक्ष्मीं धनदत्तस्य विवेकं यथेच्छं ददौ । अन्यदा भोजितेन योगिना केनापि त्रपुषीफलानि[2]) सिद्धदत्तायार्पितानि । घटिकाद्वयेन फलानि भवन्ति । तदास्वादे ८४ वाताः ७६ अक्षिरोगाः[3]) १८ कुष्ठानि संनिपाताः[4]) सर्वेषु प्रशाम्यन्ति स्थावरजङ्गमविषनाशश्च । ततस्तेषां फलानां लक्षादिना क्रये जातो धनी यानपात्रेण द्वीपान्तरादागच्छन्पोते भज्यमाने द्रव्ये लघु-

1) Im Folgenden heissen sie सिद्धदत्त und धनदत्त!

2) Hs. °खी°. 3) Hs. °रोग. 4) संनिपाताश्च?

करणार्थं जलधौ चिप्ते शून्यद्वीपं पोतेन प्राप्तः सिद्धदत्तः । तत्र चपु-षीफलैर्लोकानेकां[1]) जलमानुषीं तर्पयामास । जलमानुष्यपि तुष्टा रत्नान्यमूलानि ददे । क्रमाद्गृहं प्राप्तो जातः षट्षष्टिकोटिस्वर्णस्वामी । परं कृपणो निर्विवेको ऽहंकृतिमान् । तेन जनानां द्वेष्यः । धनदत्तो विवेकवान्देवान्पूजयति गुरून्वन्दते । असत्यं न भाषते । तेन जन-प्रियः । अन्यदा वैदेशिकः कोऽपि मठे[2]) रोगार्तो मृतः । तस्य दा-हार्थं सिद्धदत्तो न गतो लोकैर्धिक्कृतश्च ।[3]) धनदत्तेनास्वकीयो ऽप्युप-कृत्या संस्कृतः । तद्वस्त्रात्[4]) पञ्च रत्नानि प्राप्तानि । परमदत्तं न ग्राह्यमिति भूपतये दत्तानि । भूपेन तुष्टेन प्रत्यर्पितानि । ततो धन-दत्तः स्वलाभदिनपरीक्षाया अजां जग्राह । तस्या मृत्युप्राप्तौ प्रत्यहं तथा कुर्वन्यदा छागीं प्रसूतां ददर्श तदा जातो मम भाग्यदिवस इति बहुव्यवसायेन सुखी जातो राजमान्यश्च द्वादशकोटिस्वर्णपतिः । एकदा राजपुत्रयोर्विवादे विवेकाद्धनदत्तो ऽन्यतो गतः । सिद्धदत्त-स्ताभ्यां साक्षीकृतो ऽपराधस्य । सभायां राज्ञा पृष्ट अनीदृशं[5]) वदन् २० स्वर्णकोटीर्दण्डितः[6]) । पुनरन्येद्युर्मन्त्रिभार्यया गवाक्षस्थया धनदत्तसिद्धदत्तौ दृष्टौ । जातानुरक्ता । धनदत्तो विवेकात्परनारी-यमदृश्येत्यनिभाल्य गतः । सिद्धदत्तः पुनः पुनर्विलोकयन्नारक्षकैर्बद्धः । दशस्वर्णकोटी राज्ञा दण्डितः । अन्यदा सपादकोटिमूल्यानि १० र-त्नानि धनदत्ताय रहश्चौरेण दशसहस्र्या दीयमानानि विवेकात्तेन न गृहीतानि सिद्धदत्तेनात्तानि । तज्ज्ञाने पुनर्दण्डितो ऽसौ राज्ञा ।

1) Hier steht चपुषी° in der Hs. Über dem षी steht aber eine २ zum Zeichen dafür, dass खी gesprochen werden soll.

2) Hs. मवे, das म aus einem anderen, mit gelber Farbe überstrichenen *akṣara* korrigiert.

3) Soll die Erzählung hier Sinn haben, so muss der Fremdling ein Verwandter des Siddhadatta gewesen sein. Es wird also im Texte eine kleine Lücke anzunehmen sein.

4) Hs. °वस्त्रा. 5) Hs. पृष्टे अमीदृशं. 6) Hs. कोटिर्दं°.

निर्धनत्वाज्जातो दुःखार्दितस्तापसः। एकदा राजसभायां वैदेशिको धूर्तः पञ्च रत्नानि निदर्श्य[1]) समुद्रे कियज्जलं कियान्पङ्क इति यो मां वक्ति तस्मायेतानि ददामि। ततो धनदत्तेन भूयान्कर्दमः स्तोकं जलमिति न चेन्नदीनां निवारणाज्जलधिजलं गणयेत्युक्त्या जितः।[2]) तानि गृहीतान्येवम्। धूर्तेन वेश्या कूटवचनाद्गृहीता। यत्तव गृहे ऽद्य स्वप्ने द्वादशकोटयो मया न्यासीकृता ता अर्पय। ततस्तयोर्विवादे[3]) द्वादशकोटिमूल्यरत्नानि दर्पणे दर्शयित्वा धूर्ते विलक्षे कृते धनदत्तो भङ्क्त्वा पणीकृतस्वर्णकोटिं लली। जातः षट्पञ्चाशत्स्वर्णकोटिपतिः। अन्यदा राक्षसेन राज्ञि गृहीते यदि को ऽपि वीरः स्वात्मानं बलिं मह्यं दत्ते तदा नृपं मुञ्चामीति वचसा लोके प्रार्थिते धनदत्ते तथा कुर्वति साहसात्तुष्टेन राजापि मुक्तः। तस्मा अपि द्वादशस्वर्णकोटीर्दत्ताः। राजा प्रसन्नः पितरमिव तं मन्यते स्म। वसन्तक्रीडायां सान्तःपुरो नृपो वनं प्राप। तत्र सार्थभ्रष्टा[4]) महर्षयः तृषाकुला[5]) राज्ञा रत्नवीरेण प्रासुकतन्दुलोदकेन प्रतिलाभितानां दीनाराणां भाजनमेकं[6]) पूर्णं भृतम्। मुनिभिरुपदेशेन श्राद्धीकृतः क्षितीशः प्रान्ते ऽनशनान्मृत्वा रत्नपालो बभूव। सिद्धदत्तजीवो जयनामा मन्त्री। द्वादशदिनानि सिद्धदत्तयानपात्रं राज्ञा गृहीतम्। तेन कर्मणा द्वादशवर्षाणि रत्नपालराज्यं जयेन मन्त्रिणा गृहीतम्। श्रीदेवीजीवः शृङ्गारसुन्दरी जाता। सहस्रभवात्पूर्वमनया जैनमुनिः कायोत्सर्गी रजसा छोटितः (?)। तत्पापादस्या विडम्बना जाता। धनदत्तस्तु वैदेशिकः संजातः। तद्व्यतिकरस्त्वेवम्॥

1) Hs. निर्दश्य.

2) Vgl. *Συντιπας*, S. 129, 12; S. 134, 1 ff.; S. 137, 1 ff., wo ein Gauner, der einen Kaufmann im Wortgefecht besiegt hat, diesem die Aufgabe stellt, das Wasser des Meeres auszutrinken und mit der Antwort überwunden wird: „*Ἀπελθὼν πρότερον κράτησον τοὺς ἐν θαλάσσῃ ῥέοντας ποταμοὺς καὶ τὰς πηγάς, εἶτα ἐγὼ τὰ τῆς θαλάττης ἐκροφήσω ὕδατα, ἅπερ καὶ μόνα ὑπεσχέθην σοι πεπωκέναι.*“

3) Hs. °दं. 4) सार्थाभ्रष्टा. 5) °ला. 6) Hs. दीनां।जनमेकं.

b) Geschichte derselben Personen in der nächsten Existenz.

पाटलीपुरे विनयपालस्य पुत्रो रत्नपालो ऽभूद्गुणवान् । सो ऽन्यदा हंसपुरे वीरसेनपुत्र्याः शृङ्गारसुन्दर्याः स्वयंवरमण्डपं प्राप्तो वृतस्त एवानयापि । अन्येषु राजसु युद्धायोद्यतेषु मन्त्रिभिः सुरङ्गाकपटेन यो ऽस्या[1]) ग्राहकस्तो ऽत्र चितायां प्रविशत्वित्युक्त्वा कुमारी वह्नौ प्रवेशिता रत्नपालो ऽपि । अन्ये नृपा युद्धं मुक्त्वा गताः । कालान्तरे विवाह्य कुमारः सपत्नीकः स्वस्थानं प्राप्तः । विनयपाले दीक्षिते रत्नपालो भूपः शृङ्गारसुन्दर्यां भोगासक्तो राज्यं जयमन्त्रिणि न्यस्य विषयान्स्वैरं बुभुजे । जयेनापि कुतो ऽपि योगिनः प्राप्तावस्वापिनी निद्रा । तद्बलाद्राजवर्गं स्वायत्तीकृत्य राज्यं जग्राह मन्त्री । नृपं सुप्तं कान्तारे ऽमोचयत् । अन्तःपुरीलोको ऽपि पतिव्रतात्वं त्याजितः । शृङ्गारसुन्दरी तु कदर्थ्यमाना प्रत्यहं पञ्चशतीनाडिकाभिस्ताड्यमानापि तं नाङ्गीचकार । तत एताः सत्यो न कदर्थनीया इति । एतासां शापाद्राज्यभङ्गो भवतीति मित्रवाक्येन मुक्ता शृङ्गारसुन्दरी । शीलमहात्म्ये कथानकं चाशृणोत् । तद्यथा ।

15. Die treue Dhanaśrī.

रत्नपुरे धनसारश्रेष्ठिभार्या धनश्रीः पतिव्रता रूपाधिका । तां दृष्ट्वान्यदा मदातुरः कश्चन विद्याभृद्भोगाय प्रार्थयामास । तस्या अमानने खेचरेणोक्तम् । रात्रौ त्वामपहरिष्यामि । तयोक्तम् । रात्रिरेव न भविष्यति । तव तु राज्यक्षयो ऽस्तु । ततः शापाद्भीतो गतः खेचरः स्वराज्ये । तद्दिने गृहं जज्वाल । मृतः पत्नीपुत्रादिपरिवारः । छला-[2])न्वेषिभिर्द्वेषिभिर्गृहान्निर्गच्छद्धनमप्यपहृतम् । धनप्रतिवालनाया[3])नुगच्छन्खेचरो रणेन वैरिभिः प्रणाशितो राज्यं गृहीतम् । ततो भ्रष्टराज्यो विद्याभृदागत्य धनश्रीं क्षामयामास । तावता दिनत्रये ऽपि तत्र सूर्यः

1) Der Korrektor macht daraus ऽभ्यागा°. 2) lies बला° ?

3) „zur Zurückführung"; s. Jacobi, Ausg. Erz. Glossar s. v. *valai* und *vâliûṇa*.

सतीवचसा नास्तमियाय । पुनस्तस्या अनुग्रहात्सूर्यो ऽस्तमितो राज्य-मपि श्वशुरसैन्यसाहाय्यात्प्राप्तं खेचरेणेति ।

इदं निशम्य जयेनापि शृङ्गारसुन्दरी सन्मान्य मुक्ता नैमित्तिकान्भर्तृसंगमं विज्ञायाचामाम्लानि[1]) प्रत्यहं कुर्वती सा कालं निनाय । इतश्च रत्नपालराजो वने भ्रमन्पर्वतारूढः कमपि पुरुषं पाशबद्धं प्रामोचयत् । कस्त्वमिति पृष्टे स प्राह । वैताढ्ये[2]) गगनवल्लभपुरेशितुर्वज्रभराज्ञो हेमाङ्गदनामा सुतो ऽहम् । तीर्थयात्रायै सभार्यो व्रजन्राक्षसेन विद्याबलेनाहं बद्धः पत्नी चापहृता । अत्रान्तरे प्राप्तो राक्षसः समरेण राज्ञा जितः । पत्नी हेमाङ्गदस्य वालिता[3]) । दत्ता तेन सर्पविषापहौषधी । तां लात्वा क्वापि ग्रामे वैदेशिकं चासवे[4]) धनदत्तजीवं म्रियमाणं नमस्कारश्रावणादिभिरुपचचार । तत्रैव रत्नवती कन्या सर्पदष्टा पटूकृता । नृपेणार्धं राज्यं दत्तम् । ततः स्वराज्यवालनाय[3]) चलन्रात्रौ क्वापि वने मधुरगीतध्वनिं श्रुत्वा श्रीयुगादिदेवप्रासादे रत्नपालनृपः प्राप्तः । प्राप्तं च तत्र सौभाग्यमञ्जरीनामकं वलयम् । ततः प्रातः पाटलीपुरे प्राप्ते जयेन युद्धे जायमाने दत्तावस्वापिनी निद्रा । रत्नपालश्चिन्तातुरो[5]) ऽभूत् । वैदेशिको मृत्वा देवीभूय स्वोपकारकसांनिध्याय तत्रागत्य राज्ञे स्वं निवेद्य रणे जयं ददौ । मृतो जयमन्त्री सप्तमीं भुवं प्राप्तः । राजा पुरं प्रविष्टस्सोत्सवं राज्यं चाङ्गीचकार । देवेन दत्ता स्वर्णकोट्यो देवी शृङ्गारसुन्दरी प्रमुदिता ।

16. Ratnapāla erlöst zwei Vidyādharaprinzessinnen und vermählt sich mit ihnen, sowie mit Hemāṅgadas Schwester.

अन्यदा नृपो वन्यं गजं दमयित्वा यावत्तोपरि चटितस्[6]) तावत्ताकाशमुत्पपात । तन्मध्ये चोत्तीर्णस्तत्र सरस्तटप्रासादे । नृपः प्रवि-

1) S. Uttarâdhyayana XXXVI, 252 = Jacobi, SBE XLV, p. 230 n. Anm. 2.
2) Ein in der Jaina-Litteratur häufig genannter Berg (z. B. Çatr. 1, 345. 2, 349.
3) S. oben S. 697 Anm. 3.
4) चासवे ist sinnlos. „Vielleicht उत्सवे?“ *L.*
5) Hs. रत्नपाल चिंता°.
6) Prākr. चड्.

ष्टश्चन्द्रशालायां भस्मपुञ्जद्वयं नागदन्तावलम्बितं रसभृतं तुम्बकं च ददर्श। तस्माद्रसबिन्दौ भस्मोपरि क्षिप्ते मातङ्गविद्याधरोपकृते पञ्चवल्लीमोहवल्लीनामिके महाबलविद्याभृत्सुते सज्जीकृते। यावता ते द्वे अपि परिणयति तावता विद्याधरः प्राप्तः। जातं रणम्। तत्रान्तरे वैदेशिकजीवद्देवेन गजरूपेणागत्य खेचरः पापी मारितः। निवेदितं रसस्वरूपम्। चतुर्विंशति वर्षैर्मातङ्गेन खेचरेण कन्दमूलफलाशिना रसो ऽयं प्राप्तो धरणेन्द्रात्। अस्य स्पर्शाल्लोहं स्वर्णीभवति। सर्वे व्याधयो भूतादयो दोषाः कुष्ठाद्योपशाम्यन्ति। रसतिलके देवानामजेयो नरस्स्यादिति। ततो गते देवे तत्रागतेन महाबलेन परिणायिते पुत्र्यौ द्वे। गगनवल्लभपुरे ऽपि स्वयंवरे परिणीता हेमाङ्गदस्वसा सौभाग्यमञ्जरी यस्या नाम्ना वलयं युगादिदेवप्रासादे प्राप्तमासीत्।

17. Der verwegene Spieler.[1])

इतश्च तत्रैव कश्चिद्द्यूतकृद्द्रम्मलक्षं द्यूते जयति। हारयति द्रम्मस्य तृतीयं भागम्। स सन्ध्यायां चण्डीगृहे गत्वा चण्ड्याः स्कन्धोपरि पादौ न्यस्य प्रदीपतैलेनाभ्यज्य पूपान्भुङ्क्ते स्म। तद्भीयनाय[2]) देव्या जिह्वा निष्कासिता। तेनाप्यभीतेनोच्छिष्टपूपखण्डं क्षुधितासीत्युक्त्वा जिह्वायां मुक्तम्। कितवे गते प्रातर्जनैस्तथा दृष्ट्वा को ऽप्युत्पातो भावीति चिन्तया शान्तिकानि प्रारब्धानि। कथमपि जिह्वाया अप्रवेशे पटहोद्घोषे पाषाणमुद्यम्य

चूर्णीकरोमि देवि त्वां न चेज्जिह्वां प्रवेशय।[3])

इत्युक्त्या प्रवेशिता[4]) द्यूतकृता रात्रौ जिह्वा। प्रातः सन्मानितो नृपेण

---

1) Eine andere, viel weiter ausgesponnene Recension dieser Erzählung findet sich bei Somadeva, Kathās. CXXI, 71 ff. Bei Kṣemendra, Bṛhatkathām., Seite 418 ff. ist von dem hier in Betracht kommenden Stück der Erzählung gar nichts mehr vorhanden.

2) lies °भीषणाय?

3) Im Ms. ist der Halbśloka nicht markiert, sein Ende auch durch Sandhi mit dem nächsten Wort verbunden.

4) Ms. प्रविशिता.

कितवः । पुनस्तथैवानुदिनं कुर्वाणे चोरे (so!) निर्विण्णा देवी दीपमेव देवालयान्निष्क्रामितवती । द्यूतकृदपि । हे प्रदीप तिष्ठ तिष्ठ । क्व यासि । दीपेनोक्तम् । ह्यानेव[1]) पूपान्भुङ्क्ष्व । अहं तु समुद्रे यामि । चौरेणोक्तम् । अहं समुद्रपारे यास्यामि परं तव तैलं न मुञ्चामि । ततो रात्रौ यत्र यत्र दीपस्तत्र धूर्त इति भ्रान्त्वा प्रातर्दीपस्तिरोधत्त । द्यूतकृदा[2]) विप्रतारितो ऽस्मीति खिन्नो वने भ्रमञ्ज्वलदग्निकुण्डस्य पार्श्वे कन्यायुगलीं [so!] ददर्शैकं च विकलाङ्गं नरम् । तद्दृष्ट्वा सर्वं रत्नपाल*राजाग्रे कितवो ऽवदत् । राजापि तेन सहितस्तत्र ययौ ।

18. Ratnapāla vermählt sich mit zwei Gandharva-Prinzessinnen.

कन्या पृष्टा । सावक् । विश्वावसोर्गन्धर्वराजस्य खेचरस्य पुत्र्यौ देवसेनागन्धर्वसेनानामिके । यो ऽत्र ज्वलदग्निकुण्डे प्रविशति स एतयोः स्वामी सार्वभौमो भावीति दैवज्ञवचनात्पित्रात्र स्थापिते । अयं खेचरो ऽस्मद्रूपवीक्षाविवशचेता (so!) वह्नौ प्रविविक्षन्नपि कातर्यान्न विवेश । ततो मन्त्रदेव्या विकलाङ्गीकृतः । इति श्रुत्वा नृपः कुण्डमगात्[3]) । जातममृतसरः । परिणीते कन्ये । अर्पिताः कितवाय २० लक्षाः स्वर्णानाम् ।

19. Ratnapāla heilt zwei Königstöchter und erhält ihre Hand und ihres Vaters Reich.

पुनरपि नरपे ग्रीष्मे जलनद्या[4]) नावमारूढे घटिकाद्वयेन वातवशाद्गता नौः पूर्वसमुद्रतटम् । तत्र तीरे रत्नपुरे रत्नसेनराजपुत्री कनकमञ्जरी तारुण्ये ऽगलत्कुष्ठिता[5]) । द्वितीया गुणमञ्जरी जन्मान्धा । तयोस्तारुण्ये विषादान्मरणे जायमाने राजापि दुःखान्मुमूर्षुरासीत् । तदा व्याकुलैर्मन्त्रिभिर्देवी प्रत्यक्षीकृता । सावदत् । मया प्रातरत्र

---

1) Hs. ह्याने.

2) °कृता; die Konstruktion zeigt aber, dass der nom. stehen muss. Das आ ist die Interjektion आः. 3) नृपो कंपामदाम्.

4) Etwa: जलक्रीडायै नद्यां? 5) Hs. °ना.

रत्नपालो नेष्यते । ततस्सर्वो ऽपि लोको मार्गं विलोकयति । प्राप्तो रत्नपालः । तयोः कन्ययोः सिद्धरसाभ्यक्तनिजाङ्गस्पर्शात्(?)पाटुत्वं विधाय कृतो विवाहः । रत्नसेनराजेन स्वराज्यं रत्नपालाय दत्त्वा दीक्षा गृहीता ।

एवं च राज्यद्वयं नव राज्ञ्यः विंशकोटयो ग्रामाणां विंशसहस्राः(so!) पत्तनानां दशसहस्रा द्वीपानां द्वादशसहस्रा वेलाकूलानां दशसहस्राः किरीटिनां चिंशसहस्रा (so!) राजकन्यानां चत्वारिंशत्कोटयः पत्तीनांचिंशल्लक्षा (so!) गजानां चत्वारिंशल्लक्षा हयानां चत्वारिंशल्लक्षा रथानां दशसहस्रा दुर्गाणां पञ्चसहस्रा जलदुर्गाणां सहस्रं विद्याधराः सेवका रत्नपालस्य बभूवुः । प्रत्यहं तस्य कोटीनां शतं स्वर्णस्य व्ययो[1]) धर्मकार्ये जज्ञे । राज्यं दशलक्षवर्षाणि पालितम् । पुत्रा मेघरथादयः शतम् ।

अन्येद्युः केवली महासेनः सोत्सवं नतः पृष्टश्च पूर्वभवं स्वीयम् । रत्नवीरभवादारभ्य केवलिनोक्तम् । मुनीनां जलदानात्सिद्धरसः प्राप्तः । धनदत्तजीवेन वैदेशिकेन देवीभूय भूयानुपकारः कृतः । कनकमञ्जर्या रे कुष्ठिन्किं मदुक्तं न करोषीति गुणमञ्जर्या किमन्धो ऽसीति प्राग्भवे स्वभृत्य आक्रुष्टः[2]) । तेन पापेनानयोस्तथात्वं जज्ञे । इतश्श्रुत्वा सभार्यः स्वर्गं प्राप्य विदेहे मोक्षंगामी भवान् ।

॥ इति जलमात्रदानस्य फले रत्नपालकथा ॥

Schluss des Pañcākhyānoddhāra.

इति श्रुत्वा राजादयो धर्मभाजो बभूवुः । मणिभद्रः श्रेष्ठी देवपूजनं गुरुवन्दनं दीनोद्धरणं विषयत्यागे व्रते दार्ढ्यं कुर्वाणो गीर्वाणसुखानि चिरं बुभुजे ।

इत्थं पञ्च तन्त्राणि पठिताः कुमारा नृपपार्श्वे नीता विष्णुशर्मणा । तेषां चातुर्यतां निभाल्य प्रसन्नो नृपो द्विजराजं वरं वृणुष्वेति निर्व्याजं

1) Hs. वयो. 2) Hs. आक्रुष्टस्ते°.

व्याजहार । द्विजो ऽभ्यधात् । बन्दिनो मोक्तव्याः । न्यायः प्रवर्तनीयः । देव गुरोर्भक्तिः कार्या । जीवदयायां मनः स्थापनीयं यस्याः फलं सर्वधर्मेभ्यो ऽभ्यधिकम् । यतो भागवते ।

यो दद्यात्काञ्चनं मेरुं कृत्स्नां चैव वसुन्धराम् ।
एकस्य जीवितं दद्यान्न च तुल्यं युधिष्ठिर[1]) ॥

अन्यच्च । देशेष्वमारिः प्रवर्तनीया । परोपकारो विधेयः । धर्माभ्यासः सेव्यः । न्यायश्च पालनीयः । यत उक्तम्

दुष्टानां दमनं नयानुगमनं स्वीयप्रजापालनं
  नित्यं देवमहर्षिपादनमन षड्दर्शनीमाननम् ।
औचित्याचरणं परोपकरणं त्यागं सभोगं श्रियां
  कुर्वाणो नृपतिः श्रियाः निजपतिः सत्येव नो मुच्यते ॥
अकरे करकर्ता च गोसहस्रवधः कृतः ।
प्रवृत्तकरविच्छेदे गवां कोटिः फलं[2]) भवेत् ॥
न च भोगान्न च त्यागान्न व्याधेर्न च रोगतः ।
प्रजासंतापनान्नूनं क्षीयन्ते क्षितिपश्रियः ॥
सेवा गुरौ तदादिष्टग्रहः पुरुषसंग्रहः ।
शौर्यं धर्मस्य पञ्चामी राज्यलक्ष्मीलताम्बुदाः ॥
आपन्नस्यार्तिहरणं शरणागतरक्षणम् ।
त्यागः पुण्यानुरागश्च राज्यलक्ष्मीलताम्बुदाः ॥

ततो द्विजराजादिष्टं दिष्ट्या राजापि चकार । भूदेवस्यापि यथेष्टं वस्त्रादि दत्तम् । ससन्मान विसर्जितो यश्चतुर्वर्णज्येष्ठेषु श्रेष्ठः[3]) ॥

Darauf folgen unmittelbar die bereits gegebenen Schlussstrophen.

Aus dieser Analyse ergiebt sich:

1. Die Hauptquelle Meghavijayas ist die von ihm angedeutete Fassung Pūrṇabhadras. Daneben hat er aber auch andere Quellen benutzt, namentlich eine erweiterte metrische Fassung.

---

1) Hs. °रः. 2) Hs. कोटिफलां.
3) Hs. विसर्जिते ६ स्ववर्णज्येष्टेषु श्रेष्टः.

Metrische Erzählungsteile kommen von der Einleitung bis zum Schlusse in allen Teilen unserer Recension vor. Bisweilen stimmen die Pūrṇabhadra entlehnten Überschriftsstrophen nicht mehr zu den aus dieser metrischen Quelle entlehnten Erzählungen. Dass Meghavijaya nicht nur einzelne metrische Erzählungen, sondern wirklich ein metrisches Pañcatantra benutzt hat, zeigen die metrischen Teile der Rahmenerzählungen. Da die meisten neuen Erzählungen zahlreiche Bruchstücke des Metrums enthalten, sind sie wahrscheinlich auch dieser metrischen Pañcatantra-Recension entlehnt.[1])

Im übrigen hat Meghavijaya noch weitere Quellen benutzt, wie z. B. den Simplicior, was sich aus der Übersicht von selbst ergiebt.[2])

2. Bisher unbekannt sind folgende Erzählungen: **I**, 29. **III**, 17. **V**, 14 a. b. 15. 16. 18. 19.

3. Andere, teilweise ältere Recensionen als die bekannten bieten folgende Erzählungen: **I**, 8. 10. 12. 20. 22. **II**, 7. **III**, 5. 6. 10. 12. **IV**, 2. 4 (zum grössten Teil metrisch). 5. 8. 13. **V**, Rahmen (abgeschlossen). 7. 12. 17.

4. Ausserdem enthält Meghavijayas Bearbeitung viele, den anderen Pañcākhyāna-Fassungen fremde Strophen, darunter alte *ākhyāna*-Strophen.

5. Abgesehen davon ist sie ihrer vielen vv. ll. wegen für die Textkritik wichtig und kann, da sie genau datiert ist, für die Chronologie der indischen Pañcatantra-Bearbeitungen unter Umständen gute Dienste leisten.

6. Der Pañcākhyānoddhāra ist eine freie Bearbeitung, dem Wortlaute nach viel freier als der Hitopadeśa. Er ist somit zugleich ein bemerkenswertes Denkmal der Sanskritlitteratur der Jaina.

7. Dass unser Text auch in sprachlicher Beziehung Beachtung verdient, zeigen folgende Listen, die Prof. Leumann zusammengestellt hat und die ich mit seiner gütigen Erlaubnis noch beifüge.

Prof. Leumann schreibt:

„Wenn der Verfasser auch mit der einfacheren Kunstdiktion ziemlich vertraut ist und im Allgemeinen ein fehlerloses Saṃskṛt schreibt, so zeigen sich doch ein paar Absonderlichkeiten:

uttarati und *pratyuttarati* „antworten". — *tav'ādeśa* statt *tvadādeśa*. — *śṛṅgāla* statt *śṛgāla* (eine volksetymologische Anlehnung an *śṛṅga*. Da *śṛṅgāla* häufiger vorkommt als *śṛgāla*, so hat jedenfalls der Verfasser *śṛṅgāla* geschrieben, wobei dann begreiflicherweise der Abschreiber gelegentlich den Anusvāra weg-

1) Ich denke mir den Vorgang so, dass Meghavijaya diese metrische Fassung als Schüler selbst bei einem Lehrer gelernt hatte, und dass daher meist unwillkürlich die vielen metrischen Reminiszenzen in seinen Text gekommen sind.

2) Keinerlei Anklänge finden sich an den Hitopadeśa.

liess). — *Simplex* statt *Causativum* (*'dhiroḍhavya* statt *'dhiropayitavya*). — Personalpronomen *yūyam* wie *bhavantaḥ* mit der 3. Person des Verbums konstruiert. — *asthinā* (Instr.) statt *asthnā*. — *tiraśca* (= *tiryañc*), Acc. pl. *tiraścān*. — *dadeśa* Perf. von *daṃś*. Ob ähnlich wie *aneśat* von *naś* (*naṃś*) motiviert? — *palāti* „er flieht". — *Pāṇḍuvardhana* statt *Puṇḍravardhana*. — *vāḍabeya* mit der Bedeutung „Ochse". — *Instrument. absol.*: *tad ākulībhūtaiḥ paurasārthair ārakṣakā dvijaṃ muktvā svasvasthānaṃ jagmur* usw.

Als seltene Worte und Ausdrücke hebt Prof. Leumann aus: *a-stāga* (= *a-stāgha*), ein Jaina-Wort. — *kumāra* für *kumāra*. — *jhāṭkāra* (*trāṭkāra*?). — *nāmaṃ-nāmaṃ* in der Verbindung: *vāraṃ vāraṃ nāmaṃ nāmaṃ* „indem er sich wiederholt (einmal ums andere) verbeugte". — *niḥsvāna* (genauer *nisvāna*) in der bisher nicht belegten Bedeutung „Trommel". — *śakramūrdhan* „Ameisenhaufen". — *āpucchaṇ'ādi* ein Pkt.-Wort mitten im Skt. Häufig *dukkha* statt *duḥkha*. — *āhvāla* in *vilamb'āhvāla* „unter Verzögerung heranstolpernd". — *dvijād gaman'ādeśaṃ prārthitavantaḥ* „sie baten um den Auftrag (d. h. um die Erlaubnis) wegzugehen". Eine gesuchte Wendung. — *būṭa-karṇa* = *chinnakarṇa*. — *sva* und *svānta* = *ātman*. — *tvayā sarvaṃ svīkartavyaṃ* „du sollst dir alles zumuten", d. h. du sollst alles zu leisten versprechen."

Vgl. auch S. 698, Anm. 6.

Harihara's Śṛṅgāradīpikā.

Von

Richard Schmidt.

Taylor erwähnt in seinem Catalogue raisonné I, 87 ein „Rati-rahasyam, Sringára bandhu dîpica. On sexual intercourse. By Hari-haran. The first parich'heda complete, the 2d do. only 56 ślocas. On the mukta [!] girl; madhyama, young woman; prakalba [!], matron; the dispositions of these and other classes of women. The qualities of gallants, or lovers. On the four classes, hastini, chittréni, sakhini [!], padmini, their attributes or qualities, and various other matters; which, among Europeans, would be rated as obscene". Mit diesem Werke scheint der Śṛṅgārabhedapradīpa identisch zu sein, als dessen Verfasser Burnell (Classified Index 59a) ebenfalls Harihara nennt. Jedenfalls bin ich jetzt in der Lage, über das bei Taylor beschriebene Werk nähere Angaben zu machen, nachdem es mir dank den liebenswürdigen Bemühungen von Hultzsch gelungen ist, Abschriften der Erotica des Government Library zu Madras zu bekommen.

Meine Abschrift umfasst 36 Folioblätter und enthält die drei ersten pariccheda. Aus den Unterschriften geht hervor, dass sie einen besonderen, Ratirahasya genannten Abschnitt der Śṛṅgāradīpikā bilden; wahrscheinlich sind sie nur ein Fragment: denn sie erschöpfen den Stoff bei weitem nicht. Wie dem nun auch sein möge, es bleibt sehr bedauerlich, dass der Verfasser weder in den Einleitungsstrophen noch in den Unterschriften irgend etwas über seine Zeit sagt. Hier erfahren wir nur, dass er der Sohn des Juweles der Wissenden, des Sārasvatānavadya Rāmacandra war, der seinerseits von Śrīsarvavidyānavadya abstammte; und aus der im übrigen nichtssagenden Einleitung, die gleich in der ersten Strophe deutlich an Kokkoka anklingt, ergibt sich bloss, dass Harihara aus den Arbeiten seiner Vorgänger das Beste herausgenommen hat, weil man — wenn ich die Stelle richtig auffasse — nur selten ein wirkliches Vergnügen an ihren Schriften haben wird. Harihara verschmäht es bedauerlicher Weise, unsere neugierige Frage nach seinen Gewährsmännern zu beantworten; wir müssen uns mit so allgemeinen Redensarten wie *pūrvasūrayaḥ*, *pūrvajāḥ*, *purātanāḥ*

zufriedengeben; und ob wir in der ratismṛti I, 67 ein bestimmtes Werk zu erkennen haben, bleibt ebenso ungewiss wie die aus III, 36 zu entnehmende Persönlichkeit des Sṛga! Eins aber ist sicher: Harihara weicht in seiner Darstellung oft so erheblich von dem Herkömmlichen ab — z. B. in der Behandlung des *nāyaka*, der *nāyikā*, der *bandha*'s — dass wir (bei der Ungewissheit über seine Zeit) sicher den Einfluss des Landes ins Treffen führen können, um diese Abweichungen zu erklären. Vātsyāyana gehört bestimmt Nordindien an; denn er erwähnt den Brauch, dass man im Südlande die Tochter seines Onkels von der Mutter Seite heirate, p. 209 als etwas vom Herkommen Abweichendes. Harihara dagegen gehört nach Südindien; seine Angaben hat er sicherlich nicht aus Vātsyāyana und dessen Nachtretern Kokkoka, Kalyāṇamalla etc. entnommen, sondern eben aus südindischen Quellen. Dass auch diese schliesslich in den Ocean der Allgemeinheit sich ergiessen, ist ganz natürlich; aber ihr Lauf macht bisweilen absonderliche Windungen . . . Feinschmeckern empfehle ich dabei die Strophe I, 8; und den Ethnologen wird es interessieren, dass Harihara ausdrücklich von der Geliebten verlangt, dass sie *gataromakakṣā* sei, d. h., die pubes entferne. Depilation ist ja im Oriente sehr beliebt.

Pariccheda I: Die Beschreibung der *mugdhā*, *madhyamā* und *pragalbhā* — I, 9 bis 20 — bietet nichts Neues. 21—26 Schilderung des *viṭa*. Er wird nicht sowohl als Schmarotzer, als vielmehr als der Liebhaber κατ' ἐξοχήν dargestellt. 27—66 Beschreibung der *svakīyā*, *parakīyā* und *sāmānyā*. Da die *parakīyā* häufig den Gegenstand ihrer Neigung nicht erreichen kann, gerät sie in die bekannten „Zustände“, Liebesstadien, die Harihara 37—61 schildert. Er nennt elf Stadien, indem er zu den gebräuchlichen Nummern das „Hören“, die Liebe durch die Ohren, zufügt, ohne es freilich durch eine Strophe zu erläutern. [Zwölf Stadien werden genannt im Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa und Pratāparudrīya; vergleiche Erotik p. 104 und 124 ff.] Zum Schlusse folgt die Aufforderung, die *jāti* der Frauen zu beachten und die *kalās* der *padminī* zu befolgen.

Pariccheda II beginnt mit der bekannten Einteilung der Frauen in die *hastinī*, *citriṇī*, *śaṅkhinī* und *padminī*: eine Reihenfolge, die dem sonstigen Gebrauche zuwiderläuft. Was ich Erotik p. 220 über diese Einteilung gesagt habe, gilt auch für Harihara: wir vermissen durchweg die reinliche Scheidung, die fein durchgeführte Klimax! Nur die Abstufung der *guhyapramāṇa*'s — 12, 10, 8 und 6 *aṅgula* — bildet eine Ausnahme und stimmt zu den sonstigen Angaben, was man im übrigen nicht behaupten kann.

Ganz neu ist die Benennung der vier Klassen der Männer: sie heissen nämlich (II, 23—27) *bhadra*, *datta*, *kūcimāra* und *pāñcāla* und sollen der Reihe nach der *hastinī*, *citriṇī* etc. entsprechen; wenn ihnen an einer *samarati* gelegen ist, stets nur mit einer

Frau ihrer Klasse sich vereinigen und die Eigenschaften der entsprechenden Frau besitzen; natürlich mutatis mutandis. Ich weiss nicht, wo diese Einteilung herstammt. Die Wörterbücher schweigen über jene termini technici, und nur die Form *kūcimāra* kommt als Variante zu *Kucumāra* vor.

28—35 Beschreibung der *ratibhedāḥ*, *bāhyam* und *ābhyantaram*. Abweichend ist die Einteilung des *suratam* in *samam*, *ardhasamam* und *viṣamam*. Die Frauen soll man, je nachdem sie *hastinī* oder *citriṇī* etc. sind, in der ersten, zweiten etc. Nachtwache geniessen (36—39); Strophe 40 gibt auch die entsprechenden Lokalitäten an! 41—43 die verschiedenen Arten des Blickes; 44—46 die Anzeichen der Unlust; 47—57 die Lehre von den *kalās* (= *candrakalā*, Erotik 403 ff.). Dann folgen die zehn *saṃskāra*'s, Liebkosungen: *tāḍana*, *peṣaṇa*, *danta-* und *nakhakṣata*, *cumbana*, *cūṣaṇa*, *cālana*, *vaṣaṭkṛti* [der fromme, altvedische Opferruf als Äquivalent des *sītkāra*!!], *pañcāṅgula* und *pīḍana*, 58—63; die fünf *tantra*'s: *peṭita*, *kuṭṭita*, *klita*, *nāmita* und *ghaṭṭita*, deren Beschreibung die Strophen 67—70 liefern, während 71—79 die *saṃskāratantrasthānāni* angeben. Von 82—85 finden wir den *nāyaka* geschildert; und zwar den *anukūla*, *śaṭha* und *dhṛṣṭa*; der sonst unerlässliche *dakṣiṇa* (Erotik 152) fehlt; die Beschreibung weicht von der herkömmlichen ganz ab, besonders wenn von dem *śaṭha* behauptet wird, er gewinne die Geliebte allmählich durch Schläge mit Händen und Füssen und mit bissigen Küssen! Das wäre russische Bauernliebe! 87—101 finden wir Vorschriften für die Behandlung der *kalā*.

Pariccheda III: 1—4 Beschreibung des *drava* oder *drāvaka* (= *kāmasalila*); 5—11 Schilderung des Verhaltens der *vipriyā*, der *paraprītiyutā*, der *suniścalamanaḥprītiḥ*, der *priyatamā*. Von 12 an folgt eine Aufzählung der 84 *bandha*'s, die — eine erfreuliche Entdeckung! — von einigen ganz geringfügigen Abweichungen abgesehen, genau derjenigen der Dinālāpanikā-Śukasaptati (Erotik 593 f.) gleicht. Wer der Entleiher ist, lässt sich nicht sagen; die allergrösste Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass es der Kompilator der Dinālāpanikā ist, womit natürlich nicht gesagt ist, dass er Harihara benutzt hat. Die Beschreibung, die der Verfasser der Dinālāpanikā weiterhin liefert (Erotik 294 ff.), fehlt bei Harihara. Von 28 an gibt dieser nach dem bekannten Grundsatze der Inder Ratschläge, wie nun diese 84 *bandha*'s von Fall zu Fall anzuwenden sind, um der Natur nachzuhelfen und eine *samā ratiḥ* zu erzielen. Das Ms. ist hier leider besonders mangelhaft, sodass es mir nicht immer gelungen ist, die Strophen ohne Lücken wieder herzustellen.

Harihari kennt eine *ucca-*, *atyucca-* und *paramoccarati*, sowie eine *nīca-*, *atinīca-* und *paramanīcarati*, zu denen als siebente Möglichkeit noch die *samarati* kommt. Ein *matāntara*, welches er beibringt, besagt (34 ff.), dass die *uccarati* bei einem Grössen-

unterschiede von zwei *aṅgula* vorliegt, die *atyuccarati* bei einem solchen von vier *aṅgula*, die *paramoccarati* bei einem solchen von sechs *aṅgula*; umgekehrt ist es bei der *nīcarati* etc., nur dass hier der Mann der Schwächere ist. 54 ff. wird der *vega* beschrieben: es gibt einen *sama*, *madhyamavega*, *caṇḍavega*, *nīcaka*, *uccavega*, *atyucca* und *mandaka*. Es folgen einige Betrachtungen über die launenhafte Weiberliebe, die in eine sehr realistische Auffassung derselben ausklingen. —

Äusserlich angesehen besteht das Gedicht des Harihara nach meiner Zählung aus 237 Strophen von verschiedenen Metren, die sich wie folgt verteilen:

I. Śloka[1]): I, 4. 6. [9.] 17. 19. 25. 27. 28. 31. 32. 34. 36. (39.) 40. 42. 44. 46. (48. 50. 52. 54. 56. 58.) 60. 61. 63. 65. 67. 69. [70.] II, 1. 2. (3. 4.) 5. 7. 8. 9. 11/13. 15/17. 20/34. (35. 41.) 42/47. 49/55. 57/64. (65. 66.) 67/72. 76. (77.) 79. (82.) 83/85. 88/100. (101.) III, 3. 4. (5. 7. 9.) 12/26. [27.] 29. 32. (42. 54.) 55/58. 63. 65.
II. Upendravajrā I, 59.
III. Upajāti I, 7. 18. 20. 43. 49. II, 87. III, 2.
IV. Indravajrā I, 26.
V. Svāgatā I, 51. II, 19. 56. 78.
VI. Śālinī I, 45. II, 102.
VII. Vaṃśasthā I, 16.
VIII. Drutavilambita I, 30. III, 1. 39.
IX. Mañjubhāṣiṇī III, 35. (36?!).
X. Vasantatilaka I, 3. 5. 15. 33. 35. 53. 55. 57. II, 73. 74. 75. 80. III, 11. 30. 31.
XI. Mālinī I, 24. II, 18. 36/40. III, 6. 59, 62.
XII. Mandākrāntā I, 14.
XIII. Hariṇī I, 21. III, 37.
XIV. Pṛthvī I, 22. 62.
XV. Śikhariṇī III, 8. 10. 28.
XVI. Śārdūlavikrīḍita I, 1. 2. 10. 12. 23. 29. 41. 47. 64. 66. II, 6. 10. 48. 81. 86. III, 41. 52. 53.
XVII. Sragdharā I, 68. II, 14.
XVIII. Āryā I, (8?)[2]). 11. 13. 38. III, 34. 40. (43?). 44.
XIX. Upagīti I, 37, III, 38. 46. 48. 50. 61. 64.
XX. Gīti III, 33. 45. 49.
XXI. Udgīti III, 47. 51.

III, 13 hat einen Fuss zu viel; dunkel ist III, 60, metrisch wie inhaltlich. Die Schuld mag an mir liegen; aber das *racayate* für *racyate* (I, 2) hat Harihara allein zu verantworten. Ich lasse nun den Text folgen.

---

1) [ ] bedeutet: Śloka mit drei Zeilen; ( ) Śloka mit einer Zeile.

2) Nach der Lesart des Ms. wäre das eine Āryā-Strophe, die in beiden Hälften an sechster Stelle ⏑⏑ hätte.

येनाभेदि हिमाचलेन्द्रतनयानाथस्य धैर्यं मह-
येनाकारि समस्तलोकविजयः पुष्पेषुभिः सर्वदा ।
येनात्मीयवधूजनस्य सततं दासाः कृता मूर्तये
तस्मै पान्थजनान्तकाय च नमो मत्स्यध्वजायास्तु हि ॥ १ ॥
ये संसारसमुद्रसारविधुरा निन्दन्ति योगीश्वरा
मत्काव्यं न तदर्थमुज्ज्वलतरं मूढाय नैतत्कृतम् ।
ये शृङ्गाररसामृतं हि सततं पीत्वा न तृप्तिं गता-
स्तेषां ह्येव मयाधुना रचयते शृङ्गारपूर्णं महत् ॥ २ ॥
काव्यानि सन्ति बहुशो ग्रथितानि पूर्वैः
शृङ्गारपूर्णसरसाखिलसंमतानि ।
उद्धृत्य सारमधुनाहमुदीरयामि
काव्येषु तेषु सरलो विरलं विलासः ॥ ३ ॥
मया विरचितं काव्यं दृष्ट्वा योगीश्वरस्य च ।
मानसं तु चलत्येव किमन्ये मनुजाधिपाः ॥ ४ ॥
नारीविहीनशयनं नवपञ्चबाण-
शास्त्रैर्विहीनसुरतं रस * * वाणी ।
लज्जागुणप्रियवियुक्तवराङ्गना चे-
त्येतानि षण्ढरतवत्सुरते वृथा स्युः ॥ ५ ॥
रूपयौवनसंपन्ना गुणराजिविराजिता ।
कटाक्षविवशीभूतजना सा कामिनी यथा ॥ ६ ॥
चन्द्रानना चम्पकपुष्पनासा
घनस्तनश्रोणिविराजमाना ।

1b सद्बुधाः । 1c मूर्तया । 1d °जायाद्वहं । °जायंस्पृहं । 2a °विधुका । 2d °पूर्वं । 3a सन्तु । 3d सरलं सरला विलासम् । सकलं विरला विलासः । 4a योगीजनस्य । 4b चलत्येव । 5a °विपोन° । 5b °र्विपोन° । रससोसवाणि । 5d प्रिया स्युः ।

विशालकेशा गतरोमकक्षा
गुह्याङ्गचेष्टाकुशला सती स्यात् ॥ ७ ॥
शय्यावत्समसुरते तुरगारोहेव पौरुषे भावे ।
वल्लीव बन्धसुरते या स्यात्सैव विटजनपूज्या ॥ ८ ॥
सर्वाभरणसंयुक्ता सर्वसद्गुणमण्डिता ।
मुग्धा मध्या प्रगल्भा च कामिन्यस्त्रिविधा स्मृताः ।

[अथ मुग्धा ।]

मुग्धा नववधूरुद्यन्नवयौवनशालिनी ॥ ९ ॥
एकान्ते प्रियसंगृहीतवसना कामं तनुं कम्पते
मूर्छाभावमुपागता न वदति प्रायो रुषा रोदिति ।
संभोगाय न याति तल्पमथवा संप्राप्ततल्पा वरा-
द्वक्त्रं निक्षिपति स्थिता सुवदना या सैव मुग्धा मता ॥ १० ॥
हस्तविधूननपूर्वं मुखमपहृत्यैव मीलयति नेत्रे ।
भयकम्पिताङ्गयष्टिर्मुग्धा कान्ता करोतीयम् ॥ ११ ॥

[अथ मध्या ।]

लज्जानम्रमुखी प्रियेण गदिता किंचिद्वदत्यादरा-
द्गाढालिङ्गितवत्यपि प्रियतमे नात्यन्तहर्षोन्नता ।
संभोगाय मनो नियच्छति नखस्थाने क्षते ताडिते
जाता स्मेरमुखी प्रियप्रणयिनी मध्या स्मृता सा वधूः ॥ १२ ॥
किंचिद्विहसितवदना बहुविधसंभोगसुरतसंपन्ना ।
रोदित्यन्यगतेऽस्मिन्सा मध्या कामिनी पूज्या ॥ १३ ॥

8a पुरुषभावेत् । 8b विपजनैः । 9c °रुध्यन्न° । °यौवनिका यदा । 10a येकान्ते । °सद्गृपोत° 10b मूर्घा° । रुषां रोदिनी । 11a मिलती । मिलयति । 11b करोत्स्वम् । 12a °द्वदत्सा-दरा । 12b लिङ्गतवत्यपि । 12c रोदति neben ताडिते ।

[अथ प्रगल्भा ।]

प्रगल्भा स्याद्गतव्रीडा संपन्नसुरता यथा ॥

संभोगे या परयति विभुं संरणत्काञ्चिदामा
पुंभावस्था रणितरसना कुर्वती कूजितानि ।
भूयो भूयः स्मितनतमुखी भूषणद्योतरम्या
सा प्रौढा स्यादखिलसुजनप्रेयसी पुष्कराची ॥ १४ ॥

काश्मीरगन्धपरिलिप्तनिजाङ्गयष्टि-
स्त्रिस्थानमुद्रिसहिता धृतरत्नभूषा ।
संतर्ज्य नाथमनुनीतवती हसन्ती
चित्राभिरामसुरते कुशला प्रगल्भा ॥ १५ ॥

बङ्कप्रिया तीव्ररतोत्सवप्रिया
स्वनायकं शासति ताडयत्यहो ।
गतत्रपा गानरता स्वचेष्टितै-
र्वशं नयत्याशु जनान्वित * * ॥ १६ ॥

मुग्धा संभोगचातुर्यान्मध्या भवति सर्वतः ।
मध्या बन्धान्तसुरतैः प्रौढा भवति कालतः ॥ १७ ॥

दत्त्वा यथेष्टं घनभूषणानि
विचित्रवस्त्राणि मृदूक्तिजालैः ।
तां सान्त्वयन्मन्मथशास्त्रवेदी
मुग्धां रमेताधिकधैर्ययुक्तः ॥ १८ ॥

विचित्रसुरतैः पूर्वकथाभिर्मन्मथोद्भवैः ।
वशं नयेत सुक्ती मध्यां कान्तां मनोहराम् ॥ १९ ॥

14a संभोगायत्यरयति । 14b °रऊना । 14c °द्यानरम्या । 14d प्रोढ । 15b °मुद्रिसविता । 15c सन्तर्जनान्यथवीत । 17a सत्वतः । 18d °युक्तम् ।

हास्यैर्वचोभिर्घनमुष्टिघातै-
नखक्षतैर्दन्तनिपीडनैश्च ।
विश्वासवाचा मणितैः प्रसिद्धै-
र्वश्यं नयेत प्रियवाक्प्रगल्भाम् ॥ २० ॥

अथ विटलक्षणम् ॥

प्रणयकुपितस्त्रीणां चित्तं पुनः परितोषये-
न्मनसिजमहाशास्त्रे योग्यः कथासु विशारदः ।
प्रवचनपटुर्गूढाकारो मनोघटनक्रिया-
निपुणवचनो नर्मस्वेष प्रियाजनसंमतः ॥ २१ ॥
सहृसवचनोज्ज्वलः सकलकामिनीसंमतो
विटो विटजनप्रियो विगतभीस्त्रपावर्जितः ।
रतीरमणवेदवित्प्रणयरोषसर्वौषधः
स नर्मसचिवो भवेत्सकलकार्यगूढार्थवित् ॥ २२ ॥
त्यागी रूपविराजितः स्थिरतनुर्बन्धान्तसंभोगवि-
त्तन्त्रज्ञो रतिनायकोपनिषदो भव्याकृती सत्यवाक् ।
नानादेशकथाविशेषकुशलो नानाकलास्थानवि-
न्मर्मज्ञो ऽतिमृदुः क्रियासु स भवेद्धीमान्विटाधीश्वरः ॥ २३ ॥
परिमलितनिजाङ्गः पञ्चबाणस्वरूपो
मणितवचनदक्षो मानिनीमानभेदी ।
नयविनयविशालो नर्मकर्मार्थवेदी
स भवति विटराजः कामिनीजातिभेत्ता ॥ २४ ॥
यो विटः कामिनीचित्ते रममाणः सदा वसन् ।
मणिमन्तविटो नश्यत्स (?) विटः परिकीर्तितः ॥ २५ ॥

23b तन्त्रज्ञा । 24a परिमिलित° । °स्वरूपो । °स्वरूपः ।

मातापिता चेत्पवितांङ्ग्यष्टि-
वेश्याजनानां भवनाङ्गतेषु ।
सा मृत्युरूपामि महाविटानां
श्रीचन्दनङ्कृतुरगीव जाताम् ॥ २६ ॥ (??)

[अथ स्वकीयादिलक्षणम् ॥]

स्वकीया परकीया च सामान्या वनिता तथा ।
पुनः स्त्रियस्तदाख्येयास्तासां लक्ष्म वदाम्यहम् ॥ २७ ॥
स्वकीया धर्मपत्नी स्यात्परकीया परप्रिया ।
वेश्या सामान्यवनिता तत्र स्वीया सती यथा ॥ २८ ॥
सत्यं जल्पति नायकस्य पुरतः कामातुरा रोदिति
न प्रीतिं प्रकटीकरोति रतये वाञ्छत्यलं संततम् ।
मातृभ्रातृजनान्नयाकुलवती स्वेच्छानुकूलां रतिं
संप्राप्ता विरहातुरातिमलिना कान्ता स्वकीया भवेत् ॥ २९ ॥
सखिविटो (?) समताडनपीडनं
पुरुषभाववषट्कृतिवर्जितम् ।
वनितया निजया सुकृती कृतो
मणितटो (?) सुरतोत्सवमाचरेत् ॥ ३० ॥
यः पुण्यवान्सदाचारः कुलीनो विजितेन्द्रियः ।
धर्माधर्मविवेकज्ञः स्वकान्तायां रमेत सः ॥ ३१ ॥
नानाविधौषधैर्मन्त्रैः परेण विवशीकृता ।
अवस्थावशतः स्वीया परकीया भवत्यलम् ॥ ३२ ॥
दानेन भूषणशतैः प्रियभाषणैश्च
मन्त्रौषधैः प्रतिदिनं प्रकृता स्वकीया ।

27a सा für च । 27b स्त्रियस्तदामेया° । 28b स्वकीया च neben तत्र स्वीया । 29a रोदति । रोदनी । 30c कृति । 32a परेना । 32b भवत्सलम् । 33a भाषण° ।

धात्रीसखीनिपुणसान्त्वनभाषणैश्च
संबोधिता परजनेन वराङ्गना स्यात् ॥ ३३ ॥
सङ्केतितस्थलं प्राप्तो निर्भीकः परकामिनीम् ।
यभेत सुकृती धीमांस्तमसावृतरात्रिषु ॥ ३४ ॥
निद्रां गते निजपतौ सकलापवर्गे
ध्वान्ते घने जलमुचि स्थिरचित्तवृत्तिः ।
संकेतगप्रियमुपासितमेव भक्त्या
गच्छत्यहो निशि सदा परकीयकान्ता ॥ ३५ ॥
श्रुत्वा प्रियस्य च गुणान्दृष्ट्वा तं परकामिनी ।
अलब्ध्वा विरहं प्राप्तावस्थाभिः पीड्यते सदा ॥ ३६ ॥

[अथावस्थाः ।]

श्रवणं चक्षुःप्रीतिर्मनसः सङ्गो ऽथ संकल्पः ।
निद्राच्छेदस्तनुता विषयनिवृत्तिस्त्रपानाशः ॥ ३७ ॥
मोहो मूर्छा मृतिरित्येकादशधा स्मृता अवस्थास्ताः ।
स्त्रीणामपि पुरुषाणामेताः संदर्शनाज्जाताः ॥ ३८ ॥
अवस्थानां तु सर्वासां वक्ष्ये लक्षणमादितः ॥ ३९ ॥
रूपवानेष संभोगकुशलो धनवाञ्शुचिः ।
इत्येकान्ते प्रियतमः सख्या संबोधितो यथा ॥ ४० ॥
ग्रामे ऽस्मिन्मदनाधिकोज्ज्वलतनुर्वाग्मी वलद्भूषणो
दाता मान्मथशास्त्रमन्त्रविभवज्ञानी स्थिरः कः पुमान् ।
इत्येवं स्वसखीजनेन परितः संबोधिता कामिनी
तं पश्यामि कदेति सत्वरवती मार्गे सदा वर्तते ॥ ४१ ॥

34a निर्धिकः । 35a ध्वान्ते । 36b प्राप्तादस्थाभिः ।
40b यदा । 41b °तन्त्र° neben °मन्त्र° ।

पूर्वं मया विगदितः सो ऽयमित्याप्तकान्तया ।
या स्त्री संदर्शिता स्याच्च चक्षुःप्रीतिर्भवेद्यथा ॥ ४२ ॥

संदर्शितः स्वाप्तसखीजनेन
  स याति यावन्निजदृष्टिमार्गम् ।
तावद्वधूस्तं श्रुतपूर्वरूप-
  मपक्ष्मपातं विददर्श साक्षात् ॥ ४३ ॥

मनस्याधाय तं कान्तं विसृज्यान्यप्रयोजनम् ।
आत्मारामा भवेद्यत्र चित्तसङ्गस्ततो यथा ॥ ४४ ॥

तादृग्रूपं वर्णयन्ती सदा सा
  चित्ते धृत्वा तं विभुं चान्यकार्यम् ।
हित्वा स्वात्मन्येव हर्षाभिरामा
  चिन्तायुक्ता जायते पद्मनेत्रा ॥ ४५ ॥

सर्वोपायैस्तमेवाहं यास्यामीति स्पृहायिता ।
सत्वरं वर्तते चित्ते संकल्पः स भवेद्यथा ॥ ४६ ॥

भर्ता तिष्ठतु बन्धवाश्च पितरस्तिष्ठन्तु गेहे सदा
  किं तैस्तस्य विटाधिपस्य सदनं गत्वा निशीथे ऽपि वा ।
तेनानेकरतिं विधाय च पुनर्यास्यामि मन्नेहमि-
  त्येवं मन्मथपीडिता सुवदना संकल्पयन्ती शनैः ॥ ४७ ॥

एवं चिन्ताकुलायाश्च निद्राच्छेदो भवेद्यथा ॥ ४८ ॥

एवं तदीयार्पितमानसाया
  मनोजबाणव्यथिताङ्गयष्ट्याः ।
दिवानिशं तत्र विचारयन्त्या
  नायाति निद्रा नलिनायताक्ष्याः ॥ ४९ ॥

42a विगदितस्त्री । 44b °सङ्गतयोर्यदा । 45a तदा neben सदा । 45b °कौर्यम् । 45c पीत्वा । 45d पद्मिनेत्रा । 47b गेहे für गत्वा । 49c तन्त्र । 49d नायान्ति [°यं° निद्राः] ।

निद्राछेदवशाद्देहः कृशतां याति तद्यथा ॥ ५० ॥

कृष्णचन्द्र इव संततनिद्राछेदतः प्रतिदिनं निजदेहे ।
दर्शनीयमतिसौष्ठवयुक्तं कार्श्यमाप कमलाभिनवाक्षी ॥ ५१ ॥

अङ्गे कार्श्यवशात्स्त्रीणां विषयद्वेषणं यथा ॥ ५२ ॥

स्रक्चन्दनेषु मणिमौक्तिकभूषणेषु
भोज्येषु वस्तुषु च निःस्पृहतां प्रविष्टा ।
हा नाथ हा रमण चेत्यभितो वदन्ती
सा मानसे तु विषयद्विषतामवाप ॥ ५३ ॥

अत्यन्तमोहवशतो लज्जात्यागो भवेद्यथा ॥ ५४ ॥

पश्यत्सु बन्धुषु समस्तजनेषु मार्गे
चाहूय वाञ्छति कथां गदितुं तमेषा ।
पश्चात्तदीयगृहमण्डपमध्यमाप्तु-
मिच्छावती परिहृतत्रपतामवाप ॥ ५५ ॥

मोहात्तदीयसद्गुणान्प्रत्यक्षं वदति यथा ॥ ५६ ॥

मज्जीवितेश्वर मम प्रियनाथ किं त्व-
मादाय मां सतमसे निजमन्दिरान्ते ।
इत्थं सखीपुरत एव सदालपन्ती
मोहं गता मदनपञ्चशरानुविद्धा ॥ ५७ ॥

मोहाधिक्यादशक्त्या तु मूर्छा ज्ञानक्षयो यथा ॥ ५८ ॥

अथालपन्ती निजनायकस्य
गुणाननेकान्परितापयुक्ता ।
सखीपुरः संततबाष्पवर्षं
पुनः पुनर्मोहमवाप मूर्छाम् ॥ ५९ ॥

---

50 यद्यथा neben त° । 55c °मण्टपमद्य° । 56 °सुगणा° । वदती । 58 °शक्या । 59a गुणास° ।

अत्यन्तमोहयुक्तापि तदभावात्तनुं त्यजेत् ।
एवं भवन्ति पुंनार्योरवस्था मोहसंभवाः ॥ ६० ॥
वृथानुरागा सा तस्मिन्प्राप्तावस्था रसे घने ।
नीता दशान्तरं तेन क्लिश्ना भवति सा वधूः ॥ ६१ ॥
कलक्वणितकङ्कणा रणितमेखलाकिङ्किणी
विशालजघनस्तना रणितरत्नभूषोज्ज्वला ।
दिगन्तनिहितेक्षणा प्रसवक्लृप्तवेणीधरा
गताधिकतरत्रपा गतभयेव वाराङ्गना ॥ ६२ ॥
सा वेश्या द्रविणप्रीत्या प्रियान्नाटयति प्रिया ।
[दत्त्वा] ते द्रविणं तासां तासु मूढा रमन्त्यहो ॥ ६३ ॥
वाग्भिः प्रीतिकरैर्विलोकनशतैः संतर्जनैः सस्मितैः
क्रोधैरौषधमन्त्रतन्त्रमणिभिः कृत्वा वशं नायकम् ।
हृत्वा तस्य समस्तवस्तुनिचयं त्यक्त्वा तमन्यं शठं
सेवन्ते धनिनं वृथैव सततं वाराङ्गनानां रतिः ॥ ६४ ॥
अदत्त्वा द्रविणं तासां कथाभिर्मान्मथोद्भवैः ।
मणितैर्बन्धसुरतैः कलाभिश्च वशं नयेत् ॥ ६५ ॥
मन्त्रैरौषधलेपनैः प्रियशतैर्नानाकलास्पर्शने-
र्घातैर्मुष्टिभिरुज्ज्वलैर्नखपदैः सत्येतरैर्भाषणैः ।
दास्यामीति वचःशतैश्च सुरतैर्नानाविधैर्मोहितं
वारस्त्रीजनमण्डलं च वशतां धीमान्नयेतान्वहम् ॥ ६६ ॥
स्त्रीणां जातिमनिश्चित्य यो मूढो रतिमेष्यति ।
अज्ञात्वैव कलास्थानं भृत्यः स्त्रीणां भवेन्नरः ॥ ६७ ॥
हेमन्ते सौधमध्ये परिमलसमिते शैशिरे सद्मनान्ते
ग्रीष्मे काले च * * जलसमितगृहे सङ्गवन्ती (?) गृहेषु ।

61b देशान्तरं । 63b दत्त्वा fehlt. । 64a सस्मित ।
64b auch °मणितैः ।

वर्षाकाले शरत्सु प्रकटविधिकलापूर्णजालान्तराले
कल्याणाभिर्वधूभिः सममतिविमलो नायकः स्याद्वसन्ते ॥ ६८ ॥
हस्तिन्यादिवधूनां तु कलानिर्णयमाचरेत् ।
कलाज्ञानात्स्खलत्येव स्खलनान्मोहिनी भवेत् ॥ ६९ ॥
मोहितायां प्रियायां तु कामसिद्धिर्भवेद्ध्रुवम् ।
तथा मन्मथसिद्धौ तु स्वयमेव स्त्रियो वशाः ।
गतासु स्त्रीषु वशतां कामशास्त्रसुखं भवेत् ॥ ७० ॥

इति श्रीसर्वविद्यानवद्यसहजसारस्वतानवद्यचन्द्रनामाङ्करामविद्वन्मणि-
कुमारहरिहरनामाङ्कविरचितायां शृङ्गारदीपिकायां
रतिरहस्ये प्रथमः परिच्छेदः ॥ १ ॥

वक्ष्ये जातिकलास्थानं प्रमाणं मन्मथालये ।
मन्मथोदकभावं च पुरुषाणां तु लक्षणम् ॥ १ ॥
संस्कारतन्त्रं भावं च दृष्टिं संभोगलक्षणम् ।
स्थानानि ताडनादीनां संभोगगृहलक्षणम् ॥ २ ॥
बाह्यसंभोगजं लक्ष्म बन्धानां लक्षणं तथा ॥ ३ ॥

अथेदानीं हस्तिन्यादिलक्षणानि निरूप्यन्ते ॥

हस्तिनी चित्रिणी चैव शङ्खिनी पद्मिनी तथा ॥ ४ ॥
स्त्रियश्चतुर्विधा ज्ञेया तासां लक्ष्म वदाम्यहम् ।
[हस्तिन्यादिस्त्रियां (लक्ष्म) प्रत्येकं प्रवदाम्यहम् ।
हस्तिनी यथा ।
मध्यमासुरता तन्वी घनस्नेहयुताल्पभुक् ॥ ५ ॥]

---

68 d नायकस्संवसन्ते । 69 b स्खलना° । Zeile 8 ff. श्री om. रमा om. °नामक° । रतिरहस्य । 5 b/c ist Einschiebsel; c begegnet 15 b in der richtigen Fassung. 5 b om. लक्ष्म ।

रक्ताक्षी घनवक्रकेशसमिता रक्ताम्बरालंकृता
दीर्घाङ्घ्रिद्वितयाङ्गुलिस्तनकरा पित्तप्रधानाङ्गिका ।
उष्णाहाररतातितीव्रसुरतानेकप्रिया श्यामला
गुह्यप्रान्तसुनीलकेशसमिता सा हस्तिनीति श्रुता ॥ ६ ॥
दीर्घेक्षणा तनुकला नीलकक्ष्मा तनुस्तनी ।
कटुतिक्तप्रिया क्रोधयुता बहुजनप्रिया ॥ ७ ॥
तीव्रसंभोगलोला च रक्ताभरणभूषिता ।
रक्तानङ्गजला गुह्यप्रमाणं द्वादशाङ्गुलम् ॥ ८ ॥
एवंलक्षणसंपन्ना हस्तिनीकामिनी भवेत् ।
तां भद्रजातिपुरुषो रमेतानङ्गवेदवित् ॥ ९ ॥

चित्रिणी यथा ।

किंचित्कुञ्चितलोचनातिचपला चित्रान्नभुग्दीर्घवा-
ग्दीर्घानेकविचित्रकेशसमिता चित्राम्बरालंकृता ।
कुम्भोदारकुचा विचित्रसुरता दीर्घाधराल्पप्रिया
चित्स्थानस्थितनीललोमसमिता सा चित्रिणीति स्मृता ॥ १० ॥
चित्रान्नभुक्चित्रवस्त्रा संदर्शितनखक्षता ।
मांसमद्यरता मौनवचना (?) बहुसंमता ॥ ११ ॥
असत्यभाषिणी कक्षयुग्मदुर्गन्धसंयुता ।
पीनोरुमन्मथगृहा शुभ्रोष्ममदनोदका ॥ १२ ॥
धनप्रिया मद्यरता प्रमाणं च दशाङ्गुलम् ।
दक्षस्तथाविधगुणास्तां रमेतान्वहं प्रियाम् ॥ १३ ॥

6b °याङ्घ्रिणि° । 6d गुह्या° । om. इति । 7a दीर्घघोणी und दीर्घाक्षणा । नीलेक्षाक्षा neben °कक्ष्मा । 8d °जाला । गुह्या° । 10a दीर्घिवान् । 10d om. इति । 11b मौनमद्य° । °वरना neben °वचना । 13a मध्य° । 14a प्रिया ।

[शङ्खिनी यथा]

पीनोष्ठीमम्बुजाचीमतिकठिनकुचां दीर्घकण्ठीं सुमध्यां
पीनाङ्गीं रक्तहस्तां सुरुचिरदशनां नीलवस्त्राभिरामाम् ।
सीतोद्दारोरुभूषां सुविमलवदनां सर्वमान्यां कृशाङ्गीं
कान्तां तां शङ्खिनीमित्यतिविमलधियः संस्तुवन्त्युज्ज्वलाङ्गीम् ॥ १४ ॥
पीनाङ्गी दीर्घकण्ठी च स्मितवाक्यविराजिता ।
मद्यमांसरता तन्वी घनस्नेहयुताल्पभुक् ॥ १५ ॥
पतिप्रिया शुभरता दुष्टमन्मथमन्दिरा ।
विस्थानपीनलोमा च दुर्गन्धमदनोदका ॥ १६ ॥
अष्टाङ्गुलसद्गुह्या शङ्खिनी परिकीर्तिता ।
एवंविधां कूचिमारस्तां रमेत तथाविधः ॥ १७ ॥

[पद्मिनी यथा ।]

कुमुदविमलनेत्रा कुन्ददन्ताभिरामा
वलियुततनुमध्या वक्रदीर्घोरुकेशा ।
अतिमृदुतरनासा रक्तहस्ताङ्घ्रियुग्मा
घनकुचसुनितम्बा कामिनी पद्मिनी स्यात् ॥ १८ ॥
पद्मगन्धवदना सुकपोला मन्दगा तनुषडङ्गुलगुह्या ।
दानधर्मनिरता कृतपुण्या पद्मिनी विविधभाषणलोला ॥ १९ ॥
शुभ्रवस्त्रप्रिया धीरा मुक्ताभरणभूषिता ।
श्वेतपुष्पप्रिया रम्या मधुराहारसेविनी ॥ २० ॥
वर्जितासज्जनाभाषा सत्त्वसद्गुणमण्डिता ।
तां तद्गुणसमापन्नः पाञ्चालः पद्मिनीं यभेत् ॥ २१ ॥

14a सुमद्यां । 14d सन्तुवंत्यु° । 15a दुष्टमन्मथमन्दिराम् neben स्मित° । 15b मध्यमांसुरता । 16b auch °मदनोदरा । 18b auch °केशी । 21b ताद्गुणसम्पन्नः ।

[अथ भद्रादिपुरुषलक्षणम् ।]

विजातिसंयोगवशाद्विषमैव रतिर्भवेत् ।
हस्तिन्यादिगुणा यत्र वर्तन्ते शंकरा भुवि ॥ २२ ॥
सा शंकरा वधूर्ज्ञेया शंकरस्तां रमेन्नरः ।
भद्रो दत्तः कूचिमारः पाञ्चालः पुरुषा स्मृताः ॥ २३ ॥
हस्तिनीगुणसंपन्नो भद्रो ऽसौ पुरुषः स्मृतः ।
स तदा न रमत्यर्थं हस्तिन्यां तु रमेद्यदा ॥ २४ ॥
चित्रिणीगुणसंपन्नो दत्तजातिर्यतः पुमान् ।
समसंभोगसिद्ध्यर्थं चित्रिणीं दत्त आश्रयेत् ॥ २५ ॥
शङ्खिनीगुणसंपन्नः कूचिमारनरः स्मृतः ।
सुखाभिरामरतये कूचिमारश्च तां रमेत् ॥ २६ ॥
पद्मिनीगुणसंपन्नः पाञ्चालः परिकीर्तितः ।
तुल्यसंभोगसिद्ध्यर्थं पाञ्चालः पद्मिनीं रमेत् ॥ २७ ॥

[अथ रतिभेदाः ।]

बाह्यमभ्यन्तरं चैव संभोगो द्विविधो मतः ।
ताडनैर्नखभेदैश्च चुम्बनैश्च कचग्रहैः ॥ २८ ॥
आलिङ्गनैर्विग्रहैश्च मिथः संलापनैरपि ।
प्रीतिरुत्पाद्यते यत्र सा बाह्या रतिरुच्यते ॥ २९ ॥
नानाविधैश्च बन्धैश्च रतिरभ्यन्तरा भवेत् ।
आभ्यन्तरं त्रिधा ज्ञेयं रतं शास्त्रे तु मान्मथे ॥ ३० ॥
समं चार्धसमं चैव विषमं चेति कीर्तितम् ।
समं सजातिसंयोगाद्रतमित्युच्यते बुधैः ॥ ३१ ॥

22b सङ्करा । 23a सङ्करस्तां । 23b auch कह्निमारः । 24b रमेत्यदा । 27a पुरुष स्मृतः neben परि° । 29a मिथस्सल्ला° । 30a °नानाविचित्र° neben °धैश्च । 30b रतिं । 31b auch समं जातिषुसंभोगा° । °द्रुतमि° ।

अल्पाङ्गेन तु या गच्छेत्तदर्धसममीरितम् ।
घनाङ्गेन तु या गच्छेत्सा रतिर्विषमा भवेत् ॥ ३२ ॥
बाह्या रतिर्द्विधा ज्ञेया दर्शनात्स्पर्शनात्तदा ।
अनिमेषलसदृष्ट्या दर्शनं दर्शनं स्मृतम् ॥ ३३ ॥
आलिङ्गनादिसंस्कारैः स्पर्शनं परिकीर्तितम् ।
दर्शनेन रतिं कृत्वा स्त्रियाः स्पर्शनमाचरेत् ॥ ३४ ॥
स्पर्शेन द्रवमुत्पाद्य शनैः संभोगमाचरेत् ॥ ३५ ॥
नखरशिखरभेदैश्चुम्बनैर्मुष्टिघातै-
रतिघनतरहास्यैर्हासवाग्भिः कथाभिः ।
मणितमदनमन्त्रैर्भद्रजातिप्रसूतो
रमयति हि कलाभिर्हस्तिनीमाद्ययामे ॥ ३६ ॥
घनकुचघनभेदैर्मुष्टिघातैश्च रम्यै-
रतिनिबिडतरैश्च प्रीतियुक्तैर्वचोभिः ।
अनृततरकथाभिस्तत्र यामे द्वितीये
सुगुणसहितदन्तश्चित्रिणीं तां यभेत ॥ ३७ ॥
अतिघनतरहास्यैर्मन्मथद्रव्यदानै-
र्घनपदनखहीनालिङ्गनैश्चन्दनैश्च ।
कुसुमितवनमध्ये कूचिमारस्तृतीये
तिमिरनिबिडयामे शङ्खिनीं संलभेत ॥ ३८ ॥
रुचिरमुदितवाग्भिः पुण्यराजत्कथाभि-
श्चलिततनुकलानां स्पर्शनैश्चुम्बनैश्च ।

---

32 a त्तदर्थसमीरितम् । त्तदर्थसमुच्यते । 33 a auch बाह्य । 33 b °दृष्ट्वा । 34 a auch °संस्कार । 35 b auch तेन प्रीतिं समु° । 36 b आद्यवह्निः । 36 c auch °मदमम्रो । 36 d auch स कलाप्तो । 37 a मद्यै° neben रम्यै° । 38 a °मन्मथै° । 38 b °श्चण्डनैश्च । 39 a स्मितसमुदित° neben रुचिर° ।

परिमलितनिजाङ्गस्तत्र पाञ्चालमर्त्यो
नयति रतिमनल्पां पद्मिनीं तूर्ययामे ॥ ३९ ॥
अभिनवगिरिमध्ये हस्तिनीजातिकान्तां
किसलयवनराजे चित्रिणीं शङ्खिनीं च ।
कुसुमितवनमध्ये पद्मिनीं सौधभागे
प्यतुवितघनभोगः (?) कामिनीं संयभेत ॥ ४० ॥

[अथ दृष्टिभेदाः ।]

दृष्टिभेदं तदा वक्ष्ये कान्तानां भावसंभवम् ॥ ४१ ॥
हास्ये निमिषदृष्टिः स्यात्कुञ्चिता क्रोधसंयुता ।
ऊर्ध्वगा तु विचारे स्यादर्धदृष्टिर्जुगुप्सिते ॥ ४२ ॥
विषमा खण्डदृष्टिः स्यात्सकटाक्षा प्रियप्रदा ।
अत्यन्तनीचा दुःखाय सप्तधा दृष्टिरुच्यते ॥ ४३ ॥

[अथानिच्छाव्यापाराः ।]

अनिच्छासंभवान्स्त्रीणां भावान्वक्ष्ये यथाक्रमम् ।
परगेहेषु वसतिः खिलत्वं च रतौ तदा ॥ ४४ ॥
पराङ्मुखत्वं शयने दीर्घरोषः प्रिये सदा ।
दोषारोपो ऽपराधश्च निद्राभिमुखता सदा ॥ ४५ ॥
परेण भाषणं साक्षाद्रतिमध्ये ऽपसर्पणम् ।
एते त्वनिच्छाव्यापारा भाषिताः पूर्वसूरिभिः ॥ ४६ ॥

---

39 c परिमिळत° । परिमिळ्ित° । 39 d auch रतिमनेकां । संलभेत neben तूर्ययामे । 42 a हास्य । Daneben त्वरा । 42 b विचारा । जुगुप्सिता । 43 a स्यात्वकटाक्षा । 44 a auch अन्वेच्छा° । 44 b auch वसतिरस्खलत्वं und च रतां । 45 a auch पराङ्मुखित्वं । 45 b auch परादश्च und °भिमुखी । 46 a auch चैव रति° ।

[अथ कलास्थानानि ।]

कलास्थानानि वक्ष्यामि कलालक्षणसिद्धये ।
शुक्ले तु दक्षिणाङ्गुष्ठमारभ्यारोह ईरितः ॥ ४७ ॥

अङ्गुष्ठे पदगुल्फजानुजघने नाभौ च वक्षःस्थले
कक्षे कण्ठकपोलदन्तवसने नेत्रालिके मूर्धनि ।
शुक्लाशुक्लविभागतो मृगदृशामङ्गेष्वनङ्गस्थिति-
रूर्ध्वाधो विमुखाः कलाः प्रतिदिनं स्थानेषु गच्छन्त्यलम् ॥ ४८ ॥

संस्कारैर्दशभिर्मुष्टिताडनैः पेषणादिभिः ।
या कला पीड्यते येन स कलावित्प्रकीर्तितः ॥ ४९ ॥

रजोदर्शनमारभ्य आपञ्चदशवासरम् ।
शुक्लपक्ष इति ख्यातः कृष्णपक्षस्तथेतरः ॥ ५० ॥

कृष्णान्ते न यदा रक्तं प्रसूनं च बहिर्गतम् ।
तावन्न स्थानगा मूर्ध्नि कला तिष्ठति सर्वदा ॥ ५१ ॥

हस्तिन्याः कृष्णपक्षे तु वामभागावरोहिणी ।
आरोहे दक्षिणाद्भागाच्छुक्ले पक्षे कला भवेत् ॥ ५२ ॥

आरोहे दक्षिणात्कृष्णे वामभागावरोहिणी ।
शुक्लपक्षेऽपि विख्याता चित्रिण्याः पूर्वसूरिभिः ॥ ५३ ॥

आरोहे वामतः कृष्णे शङ्खिन्याः सर्वदा कला ।
दक्षिणादवरोहे स्याच्छुक्लपक्षे मनोहरा ॥ ५४ ॥

47a auch वक्ष्यामः । 47b °रोहमीरितः । 48a वक्षस्तने । 49a पेषना° । 50a रजोदर्मन° । चपञ्च°, चापञ्च° । 50b °स्तथा-त्तरः, °स्तथेतरा । 51a auch प्रसूनाञ्च । 51b तावत्थै neben तावन्न । 52b auch °च्छुक्लपक्षकला । 53b चित्रिण्यो und चञ्चला neben चित्रिण्याः । 54b auch दक्षिणान्धन° । °रोहि und °रोहा । स्याच्छुक्ल° und स्याच्छुक्ले सर्व ।

आरोहे वामतः शुक्ले पद्मिन्याः प्रहिता कला ।
दक्षिणादवरोहे स्यात्कृष्णे जनमनोहरा ॥ ५५ ॥
रोममूर्धविवराष्टमभागे (?) चञ्चला प्रतिदिनं निखिलेषु ।
वर्तते विगतजातिकहस्तिन्यादिसुन्दरिजनेषु कला सा ॥ ५६ ॥
ज्ञात्वा जातिं कलानां च स्थानानि विषयाण्यपि ।
रमेत सततं कान्तां कान्तः प्रेमभरालयः ॥ ५७ ॥

[अथ दश संस्काराः ।]

ताडनं पेषणं चैव दन्तनखक्षतानि च ।
चुम्बनं चूषणं चैव चालनं च वषट्कृतिः ॥ ५८ ॥
पञ्चाङ्गुलं पीडनं च संस्कारा दश भाषिताः ।
घट्टनं करपादाभ्यां ताडनं परिकीर्तितम् ॥ ५९ ॥
चुम्बनान्ते गलरवो यः स पेषणमुच्यते ।
दन्तक्षतं दन्तपीडा नखपीडा नखक्षतिः ॥ ६० ॥
अधरद्वितयस्पर्शश्चुम्बनं परिकीर्तितम् ।
अन्योन्यमुखवायुभ्यां पूरणं चूषणं स्मृतम् ॥ ६१ ॥
नखैः केशेषु संघर्षश्चालनं परिकीर्तितम् ।
जिह्वां मूर्धनि संबध्य भेदनं तु वषट्कृतम् ॥ ६२ ॥
कुञ्चिताङ्गुलिघातः स्यात्पञ्चाङ्गुलमितीरितम् ।
अङ्गान्यङ्गेषु संमर्द्य पीडनं पीडनं स्मृतम् ॥ ६३ ॥
कृत्वैतानि कलास्थाने कलां संपीडयेत्सुधीः ।
हस्तिन्यादिवधूनां तु संभोगद्वितये तथा ॥ ६४ ॥

56a °मूर्ख° । °विहाला° neben °विवरा° । नखरेषु neben निखिलेषु । 56b सर्वदा neben कला सा । 58a पेषनं । °क्षते । om. च । 59b पर° statt कर° । 60a पेटन° । 62a सङ्कर्ष° und संस्पर्श° । 62b जिह्वां und जिह्वा । Auch संबुध्य । 63a auch °लिवाहित्या° । 64a °त्सधीः und °त्सधिः ।

संस्कारदशकं कुर्यात्कलास्थानेषु सर्वशः ।
कलास्थानेषु सर्वेषु संस्कारेषु कृतेषु च ।
कलासिद्धिर्भवेन्नूनं शंकराया अपि स्त्रियाः ॥ ६५ ॥

[अथ पञ्च तन्त्राणि ।]

पेटितं कुट्टितं क्लीतं नामितं घट्टितं तथा ॥ ६६ ॥
पञ्च तन्त्राणि चैतानि भाषितानि रतिस्मृतौ ।
अङ्गुल्या नाभिदेशे तु चालनं पेटितं स्मृतम् ॥ ६७ ॥
मध्यमानामिकाङ्गुल्या मन्मथालयचालनम् ।
तत्कुट्टितमिति प्रोक्तं कलाविद्भिर्मनीषिभिः ॥ ६८ ॥
चिकुराकर्षणं नाम नामितं परिकीर्तितम् ।
नखैः पादतले घर्षः क्लीतं तु परिकीर्तितम् ॥ ६९ ॥
यदाङ्गुष्ठेन तर्जन्या चूचुकं परिपीड्यते ।
घट्टितं तदिति ख्यातं यथास्थानेषु कारयेत् ॥ ७० ॥

[अथ संस्कारतन्त्रस्थानानि ।]

संस्कारतन्त्रस्थानानि पृथग्लक्षणतो ब्रुवे ।
ऊरुहृदयपृष्ठं तु ताडनानां स्थलं स्मृतम् ॥ ७१ ॥
श्रुती च गलभागौ च पेटनस्थानमुच्यते ।
तावेव मणितस्थाने सर्वस्थानं यथाक्रमम् ॥ ७२ ॥

---

65 a auch °स्थानानि und सर्वदा । 65 c भवेत्कृते कलासिद्धिश्शङ्करायु neben कला । Auch सङ्कराया । 66 a धावितं neben नामितं । 67 b °मध्ये neben देशे । 69 b auch पादकले । 70 b auch घटितं । तदिवि und तत्परि । 71 a पृथग्लक्षणती und प्रत्येकं लक्ष्म । बृते und बृवे । 71 b तलं neben स्थलं । 72 a शृती und स्मृती । 72 b auch °स्थानौ । Auch सर्वस्थानान्यथा° । °क्रम् ।

कक्षोदरस्तनयुगं च कपोलभागौ
कण्ठं च दन्तपरिपीडनसत्पदानि ।
एवं कलासु कुशलस्तरुणीजनानां
दन्तक्षतानि रुचिराणि रतौ तु कुर्यात् ॥ ७३ ॥
ऊरुनितम्बजघनस्थलपृष्ठभागे
वक्षोजकक्षगलहस्ततदीयमूले ।
गुल्फे कपोलयुगले करजक्षतानि
कुर्यान्मनोजयुधि वारवधूजनानाम् ॥ ७४ ॥
फालस्थले ऽधरकपोलविलोचनाब्जे
कण्ठद्वये कुचयुगाग्रकराग्रमूले ।
नाभौ मनोजसदनोपरिभागगुल्फे
कुर्यात्कृती विविधचुम्बनमासमन्तात् ॥ ७५ ॥
मुखे तु चूषणं कुर्याच्चालनं केशपादयोः ।
कण्ठद्वये श्रुतिपुटे स्तनाग्रे कक्षपादयोः ॥ ७६ ॥
मुखे शीर्षे गुल्फतले कुर्याद्धीमान्वषट्कृतिम् ॥ ७७ ॥
फालशीर्षभुजसत्कुचमध्ये जानुपादतलपृष्ठनितम्बे ।
कुञ्चिताङ्गुलिकरेण च तत्र पञ्चसंख्यमलमङ्गुलिकं स्यात् ॥ ७८ ॥
कण्ठांसपादोरुतले गुल्फवरोरुहद्वये ।
पीडयेत्सुकुमारेण करेण सुरतान्तरे ॥ ७९ ॥
एवं विधाय घनमन्मथशास्त्रवेदी
नानाविचित्रसुरतैस्तरुणीसमूहान् ।

73a auch करं च । 73d नरस्तु neben रतौ तु ।
74a °भागं । 76a auch मुखी च कूषणं । कुर्याच्छा° ।
76b शृति° । 78b पञ्चाङ्गुलं तु सततं सम्प्रदापयेत् und
पञ्चासङ्ख्यलसदङ्गुळिक स्यात् । 79a auch करांस° ।
79b करेणु ।

संतर्प्य ताभिरतिरम्यकलाविशेषै-
र्यो वर्तते स खलु नूतनपञ्चबाणः ॥ ८० ॥

बालां पुष्पफलैर्विनोदवचनैः सद्यौवनालंकृतां
कान्तां रत्नविभूषणैः सुरुचिरैर्वस्त्रैः प्रगल्भां स्त्रियम् ।
संभोगैर्विविधैः कलाभिरनिशं वाग्भिः प्रियैः सत्कृते-
र्नीतिज्ञो हि वशं नयेत सुकृती स्वेच्छानुकूलां प्रियाम् ॥ ८१ ॥

[अथ नायकः ।]

अनुकूलः शठो धृष्टो नायकस्त्रिविधा स्मृतः ॥ ८२ ॥

सान्त्वनैर्भाषणैश्चैव स्वीकृतालंकृतैः सदा ।
वशं नयेत यः कान्तां सो ऽनुकूलः प्रकीर्तितः ॥ ८३ ॥

ताडनैः करपादाभ्यां सदन्तक्षतचुम्बनैः ।
शनैर्नयेत वशतां यः कान्तां स शठः स्मृतः ॥ ८४ ॥

अनेकमणितैर्बन्धविशेषैश्च कलाग्रहैः ।
वशं नयेत यः कान्तां स धृष्टः परिकीर्तितः ॥ ८५ ॥

नानाधूपयिते वितानसहिते कर्पूरदीपोज्ज्वले
रत्नस्तम्भविराजिते ऽतिविमले श्रीगन्धलेपान्विते ।
सौधे पल्लवपुष्पयुक्तशयने कान्तः प्रियाभिः समं
संभोगैर्विविधैर्नयेत दिवसान्कन्दर्पवेदार्थवित् ॥ ८६ ॥

मूढाः स्त्रियः सत्यविहीनवाचो
वस्त्रप्रिया दातरि दत्तचित्ताः ।
त्रपाविहीनाः परुषं वदन्त्यो
दानैः स्त्रियस्ताश्च वशं नयेत ॥ ८७ ॥

81a सद्यद्वना° । 81d स्त्रियं neben प्रियाम् । 82a दृष्टो, दृष्टा । 85a auch अनेकैर्म° । 85b दृष्टः । 86b auch रत्नंसम्भव° । 86c °रम्य° neben °युक्त° । 87a auch °स्वत्पतिहीन° .

अङ्गुष्ठे या कला तिष्ठेत्तां हस्तपरिपीडनैः ।
नखक्षतैश्च संपीड्य रमेत प्रियकामिनीम् ॥ ८८ ॥
पद्भ्यां तले तु करजैः कलामुद्धृष्य पीडयेत् ।
पेषितैश्च नखैर्वाक्यैर्मण्डूकैर्नाभिमध्यमे (?) ॥ ८९ ॥
[या कला पीड्यते ऽभीष्टा तां कलां परिपीडयेत् ।
चुम्बनैर्मुष्टिघातैश्च पेषणैर्नखरैरपि ॥ ९० ॥] ??
ताडनैर्जानुभागस्थां कलां संपीडयेत्सुधीः ।
चुम्बनैरङ्गुलिन्यासैः पेषणैर्नखलेखनैः ॥ ९१ ॥
जघने या कला तिष्ठेत्तामेतैः परिपीडयेत् ।
पीडितैश्च नखैर्दन्तैश्चालनैर्नाभिमध्यमे ॥ ९२ ॥
या कला विद्यते ऽभीष्टा तां कलां परिपीडयेत् ।
चुम्बनैर्मुष्टिघातैश्च पेषणैर्नखरैरपि ॥ ९३ ॥
पञ्चाङ्गुलैर्वषट्कारैः कलां वक्षसि पीडयेत् ।
चुम्बनैः सवषट्कारैर्नखैश्च करपीडनैः ॥ ९४ ॥
तद्वच्चलेपनैः कान्तः पीडयेत्कुचयोः कलाम् ।
लेहनैर्नखरैः पेषैश्चुम्बनैः सवषट्कृतैः ॥ ९५ ॥
चालनैर्मणितैः कक्षे कलां संपीडयेच्छनैः ।
नखैश्च पोडनैश्चैव पीडयेत्कण्ठयोः कलाम् ॥ ९६ ॥
नखैर्दन्तक्षतैः पेषैश्चुम्बनैश्च वषट्कृतैः ।
लेखनैः कर्णयुग्मस्थां कलामेभिः प्रपीडयेत् ॥ ९७ ॥

89a auch °मुद्धृड्य । 90a ऽभिष्टस्तां । 90b auch चुम्बनैर्म्छूपणैश्चैव नखैः पञ्चाङ्गुळैरपि । Auch पेषनै° । 91a °त्सधी । 91b पेषनै° । 93a भीष्ट । 93b पेषनै° 94b परिपीडनैः । Auch सचुम्बनैर्वषट्कारैस्तनखैः करपीडणैः । 95a auch °पीडनैः कान्ताः । 95b प्रेषै° । 96b auch करयोः ।

घट्टितैश्चुम्बनैः पेषैर्वषट्कारैर्नखैरपि ।
दीनैर्मनोहरैर्वाक्यैः कपोले पीडयेत्कलाम् ॥ ९८ ॥
सपीडनैश्चूषणैश्च सदन्तक्षतचुम्बनैः ।
मणितैरधरे या तु तां कलां पीडयेत्सुधीः ॥ ९९ ॥
कलां नेत्रयुगे ऽगाढचुम्बनैः परिपोडयेत् ।
पञ्चाङ्गुलैश्चालनैश्च पोडयेद्दलिके कलाम् ॥ १०० ॥
सशब्दपञ्चाङ्गुलैश्च कलां मूर्धनि पीडयेत् ॥ १०१ ॥
एवं ज्ञात्वा पञ्चबाणस्य गेहं
सान्द्रं ज्ञात्वा रम्यबन्धैर्विचित्रैः ।
नित्यं पुष्पोद्दारशय्यान्तराले
स्त्रीभिः सौख्यं संततं यातु धीमान् ॥ १०२ ॥

इति श्रीसर्वविद्यानवद्यसहजसारस्वतानवद्यचन्द्रनामाङ्करामविद्वन्मणि-
कुमारहरिहरनामाङ्कविरचितायां शृङ्गारदीपिकायां
रतिरहस्ये द्वितीयः परिच्छेदः ॥ २ ॥

कुचकचग्रहणैः करपीडनैः समणितैरतिदीर्घसुभाषणैः ।
ललितसंततबन्धरतोत्सवैर्वनितया रमयन्ति विलासिनः ॥ १ ॥

[अथ द्रावकलक्षणम् ।]

किंचित्कदुष्णं मदनोदकस्य
प्रियं प्रियं वक्ष्यति वामभागे ।

99b °त्सुधिः und °द्बुधः । 100a तत्र neben नेत्र । 100b °दलके und °द्दलके । 102c पुष्पदार° । °नामकविर° । 1a auch °विभाषणैः । 1b °सदृढबन्ध° । 2a auch °त्करुष्णं । 2b auch प्रिये प्रियं ।

सुशीतलं विप्रियजन्महोष्ण-
मन्यप्रियं प्रीतिकरं वधूनाम् ॥ २ ॥
बहुद्रवः प्रीतिकरः किंचिद्विप्रियसंभवम् ।
पुनः पुनर्द्रावकं च परप्रीतिं प्रवक्ष्यति ॥ ३ ॥
द्रवस्य रक्तता प्रीता शुक्लता स्वजने प्रिया ।
विचित्रतातिप्रिया स्यादेवं द्रावकलक्षणम् ॥ ४ ॥

[अथ विप्रियादिलक्षणम् ।]

सकूपस्नेहयुक्ते ऽपि विप्रिया कामिनी यथा ॥ ५ ॥
नटति पुरतो नाथस्यापि स्वलोचनचेष्टितै-
र्निकटमिलितान्मर्त्यान्दृष्ट्वा हसत्यनुशासति ।
गृहमुपगते नाथे ऽन्यस्य गृहं प्रतिगच्छति
प्रणयकुपिता रात्रिंद्वेषं करोति च विप्रिया ॥ ६ ॥
प्रियमेव विनासक्ता परप्रीतियुता यथा ॥ ७ ॥
बहिर्दृष्टिं दत्त्वा स्वपिति पुरतस्तं मृगयते
गतावस्थे चित्तं गमयति कथंचिद्द्रवति च ।
अनिच्छासातत्यान्मणितवचनं नैव वदति
प्रिये शय्यान्तस्थे पररतियुतैवाक्षतवति ॥ ८ ॥
सुनिश्चलमनःप्रीतिः प्रिये कान्ता भवेद्यथा ॥ ९ ॥
प्रिये याते गेहं हसितवदना रम्यविनया
तदाकारे दृष्टिं विनिहितवती जातपुलका ।

---

2 c/d विप्रयजन्महोष्णमस्यप्रिये und विप्रियचेतनेन मान्यप्रियं । 3 a auch °करं । °द्विप्रयायुतः und °द्विप्रयसम्भवः । 3 b auch परे° च व° । 4 a प्रीति । Auch शुक्लतां स्वजन । 5 a °युक्तो । 6 a नटती । स्वलोचनेचेष्टिते° । 6 c गृहं । 8 a बहोर्दृष्टिं । 8 b गतावस्ये । 8 d °युतैर्वाक्षतवति । 9 a अनिच्छलं° ।

रतौ नानाबन्धैरधिकमणितैस्तस्य हृदयं
सहर्षं हत्वेयं भवति विवशा मन्मथसुखैः ॥ १० ॥

किंचिन्निमीलितविलोचनदृष्टिभेदा-
स्थानाभिरामगलितप्रियरम्यवाचा ।
हा नाथ हा रमण इत्यभितो लपन्ती
तद्भवति प्रियतमा शयनं प्रविष्टा ॥ ११ ॥

[अथ बन्धाः ।]

सजातिसंयोगवशाद्रतयश्च समाः स्मृताः ।
यदा विजातिसंयोगा विषमा रतिरुच्यते ॥ १२ ॥
तदाल्पदीर्घलिङ्गानां समसंभोगसिद्धये ।
वक्ष्ये बन्धांश्चतुरशीतिसंख्यान्युक्तिविशेषतः (!) ॥ १३ ॥
संभोगे तु समे कान्ताः मरणान्तवशं ययुः ।
समश्चोपरतिश्चैव भ्रमणं चक्रबन्धनम् ॥ १४ ॥
लम्बितं चैकपादं च धेनुकं मार्कटं तथा ।
मार्जारं शौनकं चैव गार्दभं हास्तिकं तथा ॥ १५ ॥
मार्गं वृषभबन्धं च स्वस्तिकं पाद्ममेव च ।
कुक्कुटं हंसबन्धं च वलिबन्धं च सार्पकम् । १६ ॥
कौर्मं मात्स्यपुटं चैव ज्वालाबन्धकलाग्रहम् ।
देवबन्धं च विजयं शङ्खं मुसलमेव च ॥ १७ ॥
दोलितं मुकुलं चैव पल्लवं नागकेसरम् ।
संयुतं वियुतं चैव कर्कटं वृश्चिकं तथा ॥ १८ ॥
घटितोद्घट्टितं चैव मायूरं गारुडं तथा ।
कलावतरणं चैव विवृतं मुरजं तथा ॥ १९ ॥

11b स्थानाभि° । 14a मरणांत° । 15b मार्जालं । हस्तिकं । 19a घट्टतो° ।

कन्दुकं चैकरूपं च तोलितं वल्गितं तथा ।
ध्वजपारावतं चैव विक्रमं विजयं (!) तथा ॥ २० ॥
कुण्डलीवेणिबन्धं च तिर्यग्बन्धमधोमुखम् ।
सर्वतोमुखबन्धं च कर्णाभरणबन्धनम् ॥ २१ ॥
कपोलचुम्बनं चैव तथैवाङ्गनिपीडनम् ।
ध्वजबन्धं विचित्रं च त्रिवल्लीबन्धमेव च ॥ २२ ॥
मन्मथप्रियबन्धं च लीनमुड्डीनमेव च ।
माण्डूकं नीचबन्धं च रम्भाप्रियमतः परम् ॥ २३ ॥
चन्द्राभरणबन्धं च शंकरप्रियमेव च ।
तुरगारोहणं चैव धीरदर्पविनाशनम् ॥ २४ ॥
विटाधिपतिबन्धं च तथा सर्वाङ्गमर्दनम् ।
गौरीप्रियं च कान्दर्पं हास्यमद्भुतमेव च ॥ २५ ॥
नीवीनिवारणं चैव गुह्यचुम्बनमेव च ।
भयानकं च बीभत्सं बन्धराजमतः परम् ॥ २६ ॥
एतानि चतुरशीति बन्धानि मदनस्मृतौ ।
प्रथितान्यथ कान्तानां समसंभोगसिद्धये ।
वक्ष्ये ऽहं बन्धसंपूर्णं सुरतं सुमनोहरम् ॥ २७ ॥

[अथ सुरतम् ।]

यथा पुष्पं लिङ्गं कमलवदनं मन्मथगृहे
  प्रसन्नाग्रं मन्दं विशति यदि रेतोविरहितम् ।
ततस्तस्य प्रान्ते स्थितविवरयुग्मं च शनकैः
  स्रवद्रेतः सान्द्रं मदनसदनं तत्र कुरुते ॥ २८ ॥

20a दोलितं । Vergl. 49b! वलितं । 22b त्रिकल्ली° ।
23b रम्भाःप्रियतमः । 24a सङ्कर° । 25a विटधी° ।
25b नारीप्रियं । 26a निवी° । गुह्या° । 27c °पूर्ण ।
28c °स्तस्यो । युग्मास्य । 28d स्रवद्रें° ।

आरोहणावरोहाभ्यां कामिन्याः कुसुमस्य च ।
विषमः समतां याति समो विषमतां व्रजेत् ॥ २९ ॥

बन्धेन येन रमणी विनिमीलिताक्षी
 स्रस्ताङ्गकार्धगदितानुमेयरावा ।
विस्मृत्य देहमभितो नखपीडितानि
 दीर्घस्रवा भवति तेन रतेन भोग्या ॥ ३० ॥

स्विद्यत्कपोलयुगला च सती रुदन्ती
 सोष्मद्रवा विचलितोरुपदालसाङ्गी ।
*
 * ॥ ३१ ॥

* ।
रमेत न तथा कान्ता सात्युच्चरतिरुच्यते ॥ ३२ ॥

चरति षडङ्गुलगुह्या पुरुषो वा द्वादशाङ्गुलो यत्र ।
सा परमोच्चरतिः स्यादेवं सप्तप्रकाररतिरुक्ता ॥ ३३ ॥

मतान्तरमाह ।

द्व्यङ्गुल्यधिकेन रतिर्या कान्तामन्मथालयाद्यत्र ।
पद्माचरेद्रतिः (?) सा मनुजैरुच्चेति विज्ञेया ॥ ३४ ॥

निजपञ्चसायकनिकेतनादलं
 चतुरङ्गुलाधिकनरेण कामिनी ।
रतिमेति यत्र मदविह्वला प्रिया
 अतिपूर्वकं च सुरतं वदन्ति तत् ॥ ३५ ॥

30b प्रस्ताङ्गकार्य° । 31b °साङ्गीम् । 32b कमेत । 33a जरनि । यात् für यत्र । 33b परमोश्च° । सप्रकार° । 34a °लयात् । 34b यदाचरेद्रतिस्साममनु° । 35d मति° । ताम् ।

सरसाङ्गना निजमनोजगृहा-
  युगलचिकाङ्गुलिमदाङ्गकामिना ।
रतिमाचरेद्यदि खगादिपूर्वजाः
  प्रवदन्ति तां तु परमोच्चरतिम् ॥ ३६ ॥
मदनसदनादात्मीयादङ्गुलिद्वितयोनस-
  न्मनुजविभुना सेयं कान्ता श्रयेत रतिं यदि ।
नकुलसहिता — — — — ⏑ केन पुरातना-
  स्समतिविरसं नीचं बन्धं वदन्ति मनीषिणः ॥ ३७ ॥
कान्ता स्वगुह्यमानाच्चतुरङ्गुलहीनलिङ्गेन ।
रतिमेति याङ्गना सा रतिरतिनीचेति विज्ञेया ॥ ३८ ॥
निजमनोजगृहोनषडङ्गुल-
  ध्वजनरेण वधू रतिमाचरेत् ।
यदि तथाविविधां च रतिं बुधाः
  परमनीचरतिं प्रवदन्ति ताम् ॥ ३९ ॥
तुल्याङ्गुलप्रमाणाङ्गे स्त्रीपुंभिः समां रतिं बन्धम् ।
न तु समसुरतमिति प्रवदन्ति [हि पूर्वे?] मनीषिणः सन्तः ॥ ४० ॥
रेतःस्रावकसंभवा प्रतिदिनं संतोषसंवर्धिनी
  मोहोत्पादनकारणातिविमला हृल्लोचनानन्दिनी ।
अन्योन्यप्रणयान्मिथो नरवधूयुग्मेष्वनष्टप्रिया
  वश्या सर्वसुखप्रदा समरतिः संप्रार्थिता निर्जरैः ॥ ४१ ॥

36b °मदङ्गकामना । 36d परमोच्च° । 37a क्रियतेत । 38a °मानाच्च° । 38b रतिरिति वि° । 39a/b °गृहोन-षडङ्गळध्वजेन येन रति° । 39c °विविदां । 40a °पुंभिस्स-माचरितं बन्दं । 40b मनीषणस्स्यन्तः । 41b मोहात्पा° । 41d वस्या । विषमा षड्विधरतिः ।

विषमा रतिः षड्विधा ।

तद्विविच्य मया स्पष्टं प्रोच्यते विस्तरादिह ॥ ४२ ॥
अद्भुतवल्लीमृगसमधेनुक * * * * * ।
घटितेन मुरजपारावतबन्धाधोमुखविचित्रैः ॥ ४३ ॥
नीचेन दर्पनाम्ना *बन्धेन पुरुषनारीणाम् ।
- - [अ]नीचनाम्ना नीचरतिस्तुल्यतामेति ॥ ४४ ॥
इति नीचसमः ।

नीवीनिवारवृश्चिक(?)मर्कटविजयैश्च नागबन्धेन ।
उद्घट्टितकन्दुकविभ्रमरम्भासर्वतोमुखैर्बन्धैः ॥ ४५ ॥
त्रिवलीपिकबन्धाद्यैराचरितं यद्रतं स्त्रीणाम् ।
एवं च * समतां यात्यतिनीचा रतिः सत्यम् ॥ ४६ ॥
इत्यतिनीचसमः ।

कूर्मस्वस्तिकगुह्यैर्मार्जारभ्रमणबन्धैश्च ।
वियुतयुतमयूरैः कर्णाभरणैनैकरूपसर्वाङ्गैः ॥ ४७ ॥
मन्मथच[क्रविटाधिपजय?]संभोगैः समाचरितः ।
तेन पुनर्नारीणां भवति समः परमनीचाख्यः ॥ ४८ ॥
इति परमनीचसमः ।

43a °धेनुकं नर्दैनश्चकल्पविनैव । 43b °मुखैर्वि° । 44a °नम्ना । 44b नीचनाम नीचरतिस्तुल्यमेति । इति नीचनाम । 45a नीविदर्पवृश्चिको ऽपरे । नाम° । 45b अद्घुटित° । 46b यात्यनीचा रतिस्यत्यम् । 47a °गुह्यामार्जाल° । 47b वियुतंयुज° । °भरणैक° । 48a मन्मथचधियस्सम्भोगैः । 48b तेन च पु° । भवति भवति च समः ।

सभयानकैकपादैश्च मुसलवियुतैश्च गारुडेनैव ।
तोलितकुण्डलदीनैः कपोलचुम्बाभिधेन बन्धेन ॥ ४९ ॥
शंकरगौरिभ्यां या रतिराचरिता यया रत्या ।
जातिविहीनाया अप्युच्चरतिः समरतिर्भवति ॥ ५० ॥

इत्युच्चसमः ।

ज्वालालम्बितकुक्कुटगार्दभबीभत्सदोलितैर्बन्धैः ।
कर्कटवल्लीतुरगारोहणकन्दर्पवेणिबन्धैश्च ॥ ५१ ॥

* *

*

जातिं दर्शनरूपभावसुगुणस्थानानि च ग्राहक-
ग्राहिण्या सहिते मनोजसदने मानं प्रियाणां सदा ।
निश्चित्याधिककामतन्त्रविभवज्ञानप्रियाभिः समं
पूर्वस्मिन्मदनस्थलेषु मतिमान्कालं नयेतान्वहम् ॥ ५२ ॥
इच्छाहास्यबङ्कप्रतारणपरा तुल्यक्रिया रोदन-
क्रोधाचिप्तकषायदुःखमिथुना या संयुताया रतिः ।
सोच्चा नीचरतौ तु मत्सरधिया दैन्यप्रियालापन-
खेदोद्दाममुखा भवन्ति सुरतं पूर्वैस्त्रिधोदाहृतम् ॥ ५३ ॥
समो मध्यमवेगश्च चण्डवेगस्तथैव च ॥ ५४ ॥
नीचकश्चोच्चवेगश्च अत्युच्चो मन्दकस्तथा ।
एवं रतिर्नवविधा तथा पुंभिः प्रकीर्तिता ॥ ५५ ॥

49a इत्युभयानेकक्रपा° । 49b °चुम्बनाभि° । 51a °गार्ध-भभीभत्सवोदितैः बन्धैः । 51b °ल्लीतरुतुर° । °रोहकन्दर्पवेणी° । 52a °सुगण° । 52b सहते । 52c °प्रियाभिस्सम् । 53c मत्वर° । 53d स्वेदाद्राभ° । 55a मन्द्रक° ।

मन्दान्दोलनकण्ठः स्यान्मन्दवेग उदाहृतः ।
मध्यमान्दोलनेनैव मध्यवेग उदाहृतः ॥ ५६ ॥
प्रचण्डान्दोलनेनैव चण्डवेगो ऽभिधीयते ।
ज्ञात्वैवं मान्मथे तन्त्रे वेगान्संभोगमाचरेत् ॥ ५७ ॥
समं मध्यमवेगेन चण्डवेगेन नीचकम् ।
उच्चं मन्देन वेगेन कुर्यादेवं रतिं बुधः ॥ ५८ ॥
कमलनयनशोभापीडिताशान्तभोगा-
प्रियतमतरुणीनां [?] भावनाज्ञः प्रियो ऽपि ।
सकलरतिरहस्यं कर्तुकामः स मूढः
स्थिरघनविभवो ऽपि प्राप्यते नीचभावम् ॥ ५९ ॥
अथ निर्धनिनः प्रियो ऽपि वा
विकलङ्कस्य कलङ्कयुतो ऽपि वा ।
तरुणीजनभावपारगो
वशतां यान्ति नरवरस्य कान्ताः ॥ ६० ॥ [?]
धारितबाह्यप्रीतिर्निःस्वे प्रीतिर्न कान्तानाम् ।
उभयोः प्रीतिर्निबिडा रतिरस्या वर्धते पुंसि ॥ ६१ ॥
मधुरसुमृदुवाचः काञ्चनादानलोला-
श्चपलहृदयभावाश्चाटुकारप्रवीणाः ।
नियमितनिजनाथाः कूटतोषप्रचारा
निखिलमदनतन्त्रज्ञाननिष्ठास्तरुण्यः ॥ ६२ ॥
संपत्स्वरूपशौर्यादिसहितं वा प्रियं स्त्रियः ।
कं हसन्ति न पञ्चेषुशास्त्रपारगता हि ताः ॥ ६३ ॥

56a मन्दालोढककण्ठ । मन्द्र॰ । 56b मध्यमालोढनेनैव । 57b मन्मथे । वेगात्स॰ । 58b अच्चं मन्त्रेण । 59b ॰प्रियमतरु॰ भावमज्ञा प्रियापि । 60b विकलाङ्गस्य । कलङ्कयुवापि वा । 60c ॰पारगो वा । 61a ॰बाह्या॰ 61b ॰निबिडा सार॰ । 63b ते statt ताः ।

एवं लचणमुक्तं समरतये सर्वबन्धानाम् ।
मन्मथकलासु कुशलो युक्तिविशेषाद्रचयतु रतिम् ॥ ६४ ॥
कण्डूतेरप्रतीकारादन्तर्लिङ्गाविमर्दनात् ।
न द्रवन्ति न तृप्यन्ति योषितो नीचमैथुने ॥ ६५ ॥

इति श्रीसर्वविद्यानवद्यसहजसारस्वतानवद्यचन्द्रनामाङ्करामविद्वन्मणि-
कुमारहरिहरनामाङ्कविरचितायां शृङ्गारदीपिकायां
रतिरहस्ये तृतीयः परिच्छेदः ॥ ३ ॥

---

64 b कुशला । °विशेष रचयन्तु । 65 b यापितो ॥

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras[1].

Von

W. Caland.

XLII. Zum Vaitānasūtra.

1. Zu 15. 2. Das von Garbe so herausgegebene Sūtra: *vaṣaṭkārāntāpyāyanān nihnuvate*, welches er übersetzt: „nach dem mit dem Rufe *vaṣaṭ* schliessenden feierlichen Anfassen des Soma nehmen (die Priester) die Sühnhandlung vor", enthält keinen befriedigenden Sinn. Der Herausgeber hat das handschriftlich überlieferte °*āpyāyana* in *āpyāyanān* geändert; es ist aber unser Sūtra vielmehr so zu lesen und zu trennen: *vaṣaṭkārāntā* (sc. *upasad bhavati*, vgl. Lāṭy. V, 6. 11: *sruveṇopasaddhome hute vidyāt saṁsthiteti*); *āpyāyanaṃ*; *nihnuvate*, d. h.: „die Upasad-Feier schliesst mit dem Rufe *vaṣaṭ* (Nachopfer u. s. w. giebt es also dabei nicht); dann sollen wieder das Āpyāyana und das Nihnavana stattfinden.

2. Zu 15. 5. Unverständlich ist auch dieses Sūtra: *evam aparāhṇe gharmopasadau; aparedyuḥ pūrvāhṇe 'parāhṇe caupavasathye samāse*; verfehlt ist auch Garbes Übersetzung. Offenbar hat man statt *samāse* bloss *samāsaḥ* zu lesen, was nicht einmal eine Textänderung ist, da es so gut wie sicher ist, dass alle HSS. thatsächlich so lesen; das nächste Sūtra fängt ja mit einem Vokal an und die Sūtratrennung rührt wohl ausschliesslich vom Herausgeber her. Die Stelle bedeutet demnach; „Am Nachmittage finden in gleicher Weise Pravargya und Upasad statt; am folgenden Tage (finden beide statt) vormittags und nachmittags; am Fastentage (d. h. am Tage, der dem eigentlichen Somaopfer unmittelbar vorangeht) hat Zusammenwerfung Platz", d. h. werden der Pravargya und die Upasad des Vor- und Nachmittags beide zusammen am Vormittage verrichtet. Die Worte sind also zu trennen: *evam aparāhṇe gharmopasadau* | *aparedyuḥ pūrvāhṇe 'parāhṇe ca* | *aupavasathye samāsaḥ*, vgl. Āp. śrs. XI, 5. 7: *śvo bhūta uttame pravargyopasadau pratisamasyati*; Kāty. VIII, 3. 16: *prātar upasadau samasya*; Āśv. IV, 8. 17: *aupavasathya ubhau pūrvāhṇe.*

3. Zu 13. 17, 18; diese beiden Sūtras: *tad* (sc. *tānūnaptram*

1) Vgl. diese Zeitschrift 56, 551.

ājyam) abhimṛśanti | 17 | *anādhṛṣṭam asy anādhṛṣyaṃ devānām ojo 'bhiśastipā anabhiśastiḥ* | *anu me dīkṣāṃ dīkṣāpatir manyatām anu tapas tapaspatiḥ* | *añjasā satyam upageṣam svite mā dhā iti dīkṣāliṅgaṃ dīkṣitaḥ* | 18 sind anders aufzufassen als es Garbe gethan hat. Die beiden Sūtras bilden einen Satz und besagen, dass alle Ṛtvijas das Schmalz mit dem ersten Teile des Spruches berühren sollen, dass aber nur der Opferherr auch den das Stichwort *dīkṣā* enthaltenden Teil desselben auszusprechen habe, vgl. Lāṭy. V, 6. 6 und besonders Āp. śrs. X, 1. 2, 3: *anādhṛṣṭam asīti* (TS. I, 2. 10. g) *yajamānasaptadaśā ṛtvijas tānūnaptraṃ samavamṛśanti* | *anu me dīkṣām* (TS. I, 2. 10. h) *iti yajamānaḥ.*

4. Zu 11. 6 und 16. 5. Worauf sich die Worte *somarūpāṇy anudhyāyet* (11. 6) und *havir upāvahṛta ityādi vaiśvānaro 'gniṣṭoma ityantābhir yajñatanūbhir purā pracaritor āgnīdhrīye juhoti* (16. 5) beziehen, hat bis jetzt niemand gesehen. Sie finden ihre Erklärung im Prāyaścittasūtra. Hier wird im dritten (bzw. elften, wenn das Prāyaścittasūtra als ein Anhang zum Vaitānasūtra gerechnet wird) Adhyāya eine ausführliche Aufzählung der *somarūpāṇi* gefunden, d. h. der Gestalten oder Gottheiten auf die der Brahman jedesmal während der betreffenden Handlung seine Gedanken zu richten hat. Hier findet sich thatsächlich auch die Vait. 16. 5 erwähnten Wörter: *havir upāvahṛtaḥ, sārasvataḥ prātaranuvāke, 'tharvābhyuptaḥ, prajāpatir vibhajyamane* u. s. w.; *vaiśvadevaṃ tṛtīyasavanaṃ, vaiśvānaro 'gniṣṭomam* u. s. w.

XLIII. Zum Āpastamba śrautasūtra.

1. XVII, 5. 8 ist zu lesen: *ādityeṣṭakābhir ghṛtapiṇḍān.*

2. XVII, 23. 6—8 sind, wenn ich nicht irre, so abzuteilen: *adhvaryave kalyāṇīr dakṣiṇā dadāti yasyāgniṃ cinoti* | 6 | *yajñāyajñīyasya stotra ekayāprastutaṃ bhavaty, atha namas te astu mā mā hiṃsīr iti dvābhyām agnim abhimṛśya* | 7 | *ekādaśa samiṣṭayajūṃsi juhoti* | 8 |, vgl. Baudh. X, 59: *samānaṃ karmā yajñāyajñīyasya stotrād; yajñāyajñīyasya stotra ekayāprastutaṃ bhavaty athāgnim abhimṛśati namas te astu mā mā hiṁsīr udno dattodadhiṃ bhintteti dvābhyāṁ; samānaṃ karmā patnīsaṃyājebhyaḥ; patnīḥ saṃyājya prāṅ etya dhruvām āpyāyyādhvarikāṇi samiṣṭayajūṁṣi hutvā daśāgnikāny upajuhoti,* vgl. dazu das Mahāgnisarvasva: *yajñāyajñīyastotre ekayā uttamayā stotrīyayā aprastutaṃ bhavati; uttamastotrīyārambhāt pūrvaṃ saṃcitam agnim abhimṛśati* und TS. V, 4. 10. 2—3.

3. XVII, 26. 4 enthält zwei Sūtras: *purastād upasadām āgneyam aṣṭākapālam iti pañca* (sc. *nirvapati,* vgl. TS. V, 6. 5. 1) | *caturaś caturo* u. s. w., vgl. XXIII, 11. 3.

4. XVIII, 13. 13. Gegen die Tradition der Taittirīya-Schulen, wie mir scheint, und gegen die handschriftliche Überlieferung nimmt Garbe an dieser Stelle *pruṣvāṇām* in seinen Text auf. Wie aus

TS. VII, 4. 13 *pṛṣvābhyaḥ* hervorgeht, ist *pṛṣvā*, nicht *pruṣva* die den Taittirīyas geläufige Wortform[1]; *pṛṣva* hat auch das Baudhāyanasūtra. Etymologisch richtig ist natürlich nur die Schreibweise *pruṣva*. Ein Gegenstück zu diesen Nebenformen liefert das Kāṭhaka, wo es XIII. 10 (S. 192. 7) *aṣṭāpṛḍaṁ hiraṇyam* heisst gegenüber *aṣṭāprūḍ dhiraṇyam* der Taittirīyas (TS. III, 4. 1. 4).

5. XVIII, 14. 7. Da die meisten HSS., wie auch das Brāhmaṇa (TBr. I, 7. 6. 5) und das Baudhāyanasūtra *udumbaram* bieten, ist dies wohl die richtige Lesart.

6. ib. 8 ist statt *aṅkte* zu lesen: *āṅkte*.

7. ib. 16. 5 ist wahrscheinlich *janyo mitram* statt *janyamitram* zu lesen; so (*janyo m.*) hat auch Hiraṇyakeśin, vgl. Maitr. Saṃh. IV, 4. 2 (S. 52, 9): *yó jányo mitráṁ sá naíyagrodhena*.

8. ib. 16. 9 ist wohl wieder *vicṛtate* zu lesen, vgl. diese Zeitschrift 56, 552.

9. XVIII, 19. 5 ist *udbhinnam* statt des handschriftlichen *audbhinnam* zu lesen.

10. XIX, 11. 5. Die Lesart von DE ist richtig: *yajeteti*, vgl. TBr. III, 12. 5. 10.

11. XIX, 12. 14 ist zu lesen: *trīṇi cartunāmāny°* statt *trīṇi catur nāmāny°*.

12. XIX, 12. 25 ist mit Q zu lesen: *asaṃcare paśūnām arkaparṇam udasyati*; so haben auch Baudh. und Hir.

13. XIX, 14. 14 und 15 bilden ein Sūtra; der Spruch lautet: *prācy ehi prācy ehīti prācī juṣāṇā vetv ājyasya svāhā*, vgl. TBr. III, 11. 9. 8.

14. XIX, 14. 20 ist mit PQS *pratıgraham* in den Text aufzunehmen, vgl. TBr. III, 12. 5. 5.

15. XIX, 15. 17. Der bisher überlieferte Namen der aus TBr. III, 12. 3 und 4 bekannten Sprüche und Iṣṭi's lautet nicht *apādyā*, sondern *apāghā*; beide Lesarten sind in den HSS. des Baudhāyana vertreten, und dass Sāyaṇa sie unter diesem Namen gekannt hat, geht aus der von ihm mitgeteilten Etymologie hervor: *apahanyante svargapratibandhāḥ sarve 'pi yābhir iṣṭibhis tā apāghāḥ* (so ist zu lesen TBr. Vol. III. S. 833). Dieses Wort als Namen eines Liedes ist uns schon aus dem Kauśikasūtra (36. 22, 82. 4, vgl. diese Zeitschrift 53, 697) bekannt. Das Wort *apādya* ist somit ganz aus den Wörterbüchern zu entfernen.

16. XX, 22. 13—14 sind irrig abgeteilt. Das Richtige ist: *chagalaḥ kalmāṣaḥ kikidīvir vidigaya iti te trayas tvāṣṭrāḥ pātnīvate* | 13 | *āgneya aindrāgna āśvinas te viśālayūpa ālabhante* | 14 |

17. XX, 24. 10 ist zu lesen: *nārāyaṇena parācānuśaṃsati* statt *parā cānu°*.

---

1) *pruṣva* scheint die Wortform der Mānavas zu sein, vgl. Maitr. S. IV, 4. 1 (S. 51. 1), wo wahrscheinlich *pruṣvāṇām* statt *puṣpāṇām* zu lesen ist.

18. XXI, 9. 2—3 sind wieder falsch getrennt; zu lesen ist: *nātra kaścana kasmaicanopahatāya vyāha* | 2 | *te ye bāhyā dṛśīkavaḥ syus te vibrūyuḥ* | 3 |. vgl. TS. VII, 3. 1. 1.

19. XXI, 15. 11, 23 und 16. 18. Die öfters nach der subjektiven Anschauung des Herausgebers angebrachte Trennung in Sūtras hat auch hier einen Fehler veranlasst. Garbe liest z. B. die zuerst citierte Stelle: *pṛṣṭhyaṃ ṣaḍahaṃ samāse.* Was er sich dabei gedacht hat, ist dem Leser unersichtlich. Ohne Zweifel ist zu lesen: *evaṃ vihitāṃś caturo 'bhiplavān upayanti pṛṣṭhyaṃ ṣaḍaham*: *sa māsaḥ*: „das macht einen Monat". Man beachte, dass jedesmal der nächste Satz mit einem Vokal anfängt und vergleiche Śāṅkh. śrs. XIII, 19. 8 und 15. Besonders deutlich ist in ähnlichen Fällen Baudhāyana, z. B.: *trayo 'bhiplavāḥ ṣaḍahā*: *aṣṭādaśāhāni*; *prāyaṇīyārambhaṇīyau*: *tāni viṁśatiḥ*; *pṛṣṭhyaḥ ṣaḍaho*, *'bhijit*, *trayaḥ paraḥsāmānaḥ*: *sa māsaḥ*: $3 \times 6 + 2 + 6 + 1 + 3 = 30$.

20. XXI, 20. 3. Ich bin weit davon entfernt, diese schwierigen Strophen fehlerfrei machen zu können, glaube aber mit einem Vorschlag zur Besserung Beifall zu finden. Es heisst u. a. nach Garbes Text:

yadā bhaṅgyaśvinau vadata ṛta parṇaka yo 'vadhīḥ.

Man findet hier beinahe denselben Namen, den im Baudh. śrs. (vgl. meine Abh. über das rituelle Sūtra des Baudhāyana, S. 21) der König Ṛtuparṇa trägt; dort heisst er *bhaṅgāśvina.* Vermutlich ist die fragliche Zeile so zu lesen:

yadā bhaṅgyaśvinau vadata ṛtuparṇa-kayovadhī.

21. XXIII, 12. 14. Es ist mir rätselhaft, weshalb der Herausgeber nicht das durch TS. VII, 2. 1. 3 als richtig erwiesene *āśvatthī* aufgenommen hat.

22. XXIII, 13. 4 ist nicht *daśaśatam*, sondern (*yadā*) *daśa śataṃ* (*kurvanti*) zu lesen: „wenn die zehn Kühe sich bis hundert Stück gemehrt haben."

23. XXIII, 14. 16 ist zu trennen: *brahma nāmeti.*

24. Folgende Druckfehler sind noch zu berichtigen:
XVII, 12. 7 l. *avakāṃ* statt *avakā.*
XXIV, 6, 2 l. *bhṛguvad* statt *bhaguvad.*
XXIV, 14. 13 l. *iṣe* statt *miṣe.*

XLIV. Zu Śāṅkhāyana śrautasūtra XIV, 73, 2.

Das allgemein überlieferte *vaniṣṭusava*°, das Hillebrandt in *raniṣṭusava* geändert hat, ist richtig, man hat bloss die gewöhnliche Korrektur von *ṣṭu* in *ṣṭhu* zu machen. Eine ausführliche Beschreibung dieses Vaniṣṭhusava liegt jetzt in Baudh. śrs. XXI, 9—10 vor.

Verzeichnis der behandelten Stellen.

Über den Zoroastrismus.

Von

Friedrich v. Spiegel.

Zuerst die Ursprünglichkeit Indiens. Allerdings wissen wir ja, dass Indien früher von Indogermanen eingenommen worden sei als unsere Geschichte beginnt. Die Ansicht aber, dass die Inder Autochthonen seien, ist längst widerlegt; von auswärts können sie aber nur durch Persien nach Indien gekommen sein. Es ist darum nicht notwendig, bei jedem religionstechnischen Ausdruck des Eranischen anzunehmen, er sei aus Indien gekommen; er kann in Eran entstanden sein, eher als die Inder nach Indien kamen, denn das Persische ist das ursprünglichste, nicht das Indische.

Zweitens: die altpersische Religion hat gar nichts mit Indien zu thun. Die Perser haben dieselbe ursprünglich von Westen her, ursprünglich aus Babylon, wahrscheinlich durch Vermittelung eines anderen Volkes, erhalten. Ein Beweis dafür ist, dass wir anstatt des Göttergewimmels der alten indischen Religion einen Gott haben, der Himmel und Erde geschaffen hat. Den Himmel hat er sich vorbehalten, die Erde lässt er durch seinen nahen Verwandten, den König, der aus dem Göttergeschlecht stammt, verwalten. Ahura-Mazda und der König gehören deswegen zusammen. Ausserdem werden noch fünf Götter genannt, es sind die vier Elemente, indem das erste, das Licht, in zwei Teile gespalten ist: das Licht des Tags und das Licht der Nacht. Der Unterschied von Ahura-Mazda ist der, dass diese Götter erst von Ahura-Mazda geschaffen und deswegen von ihm abhängig sind. Mehr als diese Götter gab es in jener Zeit wohl nicht, man beschränkte sich auf die Erde und kümmerte sich um den Himmel nicht weiter. Die Aufgabe des Königs war, dass dem Ahura alles das geleistet werde, worauf er Anspruch habe, daneben aber auch für die Ausbreitung des Reiches von Ahura-Mazda in der Welt zu sorgen, die man sich damals wohl nicht viel grösser dachte als das persische Reich. Die fünf Götter dachte man als sehr wichtig und verehrungswürdig für die Menschen, auf Ahura hatten sie keinen Einfluss weiter, denn sie waren ja von ihm geschaffen und abhängig so gut wie die Menschen. Diese Religion erhielt sich, so lange das altpersische Reich bestand.

Von den Achämeniden findet sich nur wenig Spur in den Keilinschriften und die Urgeschichte geht auf eine ältere Dynastie zurück, die vor diesen regierte.

Mit dem altpersischen Reiche endete auch diese Religion. Das Reich des Ahura-Mazda bestand nicht mehr, der König existierte nicht mehr.

Es bildete sich in Baktrien ein neues Königreich in geringem Umfange, denn die Priesterschaft brauchte einen Mittelpunkt an der Stelle des Königs. Der König der Baktrier hatte kein Recht sich um religiöse Dinge zu bekümmern: er erhielt dieses jetzt durch einen Gesandten des Ahura-Mazda, den dieser an ihn sandte. Die Religion erhielt bedeutende Veränderungen: der bisher allmächtige Ahura-Mazda wurde zu einem Gott der Gerechtigkeit degradiert. Er erhielt einen Himmel und Beisitzer, die Amesha-Spenta. Es entstanden verschiedene Geister, die sich um die Verhältnisse der Welt bekümmerten. Als Gegensatz des Ahura-Mazda erschien Amgra-Mainyush, ganz ähnlich wie im alten Testament der Satan und andere Wesen ähnlicher Art, wie in anderen Religionen. Indischer Einfluss auf diesen Himmel ist nicht abzuleugnen. Die Macht des Amgra-Mainyush ist sehr gross, aber sie wird verschwinden und das Gute allein übrig bleiben. Die Bedeutung Ahura-Mazdas als Schöpfer tritt zurück, alles spitzt sich zu auf den grossen Kampf, der mit Amgra-Mainyush in einigen Jahrtausenden stattfinden wird, und bei welchem die gläubigen Menschen den Ahura-Mazda als sein Heer unterstützen werden. Dadurch erhalten sie das Recht an seinem Reiche teilzunehmen. Für die Welt ist von Bedeutung, dass das Gottesreich wieder entstehe, aber zur Zeit Zaratustras war das nicht möglich. Die Fremden waren noch zu mächtig in Eran. Man konnte sich Jahrhunderte lang nur mit Vorbereitungen dazu beschäftigen. Endlich aber besserten sich die Zeiten und man konnte ein zweites persisches Reich errichten, das wenigstens den Eraniern genügte; die auswärtigen Besitzungen jenseits des Tigris und noch mehr jenseits des Euphrat blieben allerdings dem neuen Reiche verloren.

ܐܒܝܠܐ „der Mönch“.

Von

Dr. Paul Rieger.

Auf S. 562 des letzten Jahrganges dieser Zeitschrift fragt Nestle, woher der Ausdruck ܐܒܝܠܐ „Trauernder“ im Sinne von „Mönch“ stamme und wann dieser Ausdruck geprägt worden ist. Ich glaube, dass das hebräische אָבֵל in der Zeit zwischen 70—130 diese Bedeutung angenommen hat.[1])

אָבֵל ist „der um einen Verstorbenen Trauerbräuche Haltende“ (Gen. 37, 38; Ps. 35, 14); הִתְאַבֵּל hat Gen. 37, 34 wie 2 Sam. 14, 2 die Bedeutung „Trauerbräuche halten“ (vgl. אֵבֶל Jer. 16, 7). Der Begriff הִתְאַבֵּל wird Dan. 10, 2 f. dahin erklärt: „sich des Feinbrotes, des Fleisches, des Weines und der Salbungen enthalten“. Insbesondere sind Jes. 61, 2 אֲבֵלִים die im dritten Vers näher bezeichneten אֲבֵלֵי צִיּוֹן, die um Zions Sturz Trauernden.

Es war nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem. Die Vernichtung des Heiligtums, das Blutbad bei der Eroberung der Gottesstadt, die Wegführung der Edelsten hatte eine Verbitterung sonder Gleichen in Israel hervorgerufen. Die tiefe Niedergeschlagenheit nach dem nationalen Sturze wird durch den Ausspruch Rabbi Josuas ben Chanania trefflich charakterisiert: „Seit dem Tage der Tempelzerstörung giebt es keinen Tag ohne Fluch, der Thau hat die Segenskraft, die Frucht hat die Süssigkeit verloren (Mišnah Sotah IX, 12)“. Der Wunsch, jede Lustbarkeit durch die Erinnerung an das nationale Unglück zu verdüstern, hatte das Bedürfnis nach Trauersymbolen geweckt. Ja, Rabban Simeon ben Gamliel sprach geradezu den Grundsatz aus: „Für ein jedes Unglück, welches die Gemeinde trifft, ist ein Freudenbrauch zu verbieten (Thosiftha Sotah XV, 6)“. Denn „wer um Jerusalem trauert, wird den Wiederaufbau Jerusalems froh miterleben“ (Thos. Sotah XV, 15, Thos. Baba Bathra II, 17, Thos. Tha‘anith IV (III) 14, b. Tha‘anith 30 b, Jalq. Ješ. § 371 u. s.).

---

1) πενθοῦντες Matthaeus 5, 4 (nicht in Lucas 6, 21!), das auf ein hebräisches אבלים schliessen lässt, wäre eventuell die älteste Belegstelle für die Verwendung des Begriffes in christlichen Kreisen.

Rabbi Josua ben Chanania sah sich aber schliesslich gezwungen, gegen das Übermaass der Trauer um Jerusalem einzuschreiten. Den Bericht hierüber bietet b. Baba Bathra 60 b (Thosiftha Sotah XV, 11): „Nach der Tempelzerstörung gab es zahlreiche Asketen (פרושים) in Israel, welche sich den Genuss von Fleisch und Wein versagten. Da trat Rabbi Josua [ben Chanania] zu ihnen heran und sprach zu ihnen: „Meine Kinder, warum versagt ihr euch den Genuss von Fleisch und Wein?“ Da antworteten sie: „Sollen wir etwa Fleisch essen, nachdem die Tieropfer aufgehört haben, und sollen wir etwa Wein trinken, nachdem die Gussopfer nicht mehr dargebracht werden können?“ „Dann dürft ihr auch kein Brot mehr essen, da die Speiseopfer aufgehört haben“, warf ihnen Rabbi Josua ein. „So bleiben uns nur die Früchte zum Genuss“, sprachen die Asketen. „Nein, auch Früchte dürfen wir dann nicht essen, weil die Darbringung der Erstlingsfrucht aufgehört hat“, belehrte sie Rabbi Josua. „Nun, dann können wir doch die übrigen Fruchtsorten essen, welche von der Pflicht des Erstlingsopfers befreit sind“, meinten die Asketen. „Aber wir dürften ja dann nicht einmal Wasser trinken“, warf ihnen der Rabbi ein, „da die Wassersprengung aufgehört hat“. Da schwiegen die Asketen, und Rabbi Josua sprach: „Gar nicht um Jerusalem zu trauern, ist unmöglich; aber übermässig zu trauern, ist ebenso unmöglich, da man der Gemeinde nur so viel versagen kann, dass ihre Existenz ungefährdet bleibt“, und er nannte ihnen die bisher eingeführten Trauersymbole zur Erinnerung an Jerusalem“. (Diese sind auch Thosifta Baba Bathra II, 17, b. Tha'anith 16 a, Jalq. Ješ. § 364 u. s. erwähnt.)

Dass diese Asketen später auch Ehelosigkeit proklamiert hatten, lässt sich aus einer Äusserung des Rabbi Jišma'el ben Eliša' schliessen:

b. Baba Bathra 60 b: „Rabbi Jišma'el ben Eliša' sagt: „Seitdem die Regierung [sc. Hadrians] ihre grausamen Befehle gegen Israel erlassen hat, seitdem sie uns die Beschäftigung mit der Gotteslehre und die Ausübung der religiösen Pflichten verbietet und nicht zulässt, dass wir unsere Kinder in den Bund Abrahams aufnehmen,[1]) wäre es recht, dass wir uns selbst zur Ehelosigkeit verurteilten, um die Geburt von Kindern zu verhüten — dann würde aber Abrahams Geschlecht schwinden; man lasse also Israel, wie es ist, um nicht durch ein Eheverbot neue Sünde zu veranlassen.“

Eine inhaltlich gleiche Schlussfolgerung wird Thosiftha Sotah XV, 10 von Rabban Simeon ben Gamliel überliefert.

Diese Stellen bezeugen eine Art Mönchsbewegung in Israel nach der Tempelzerstörung und während der hadrianischen Verfolgung. Es ist wohl sicher, dass sich diese Asketen (פרושים) in Anschluss an Jes. 61, 3 אבלי ציון genannt haben. Das Bestehen

---

1) Das Glossem ואמרי לה לישוע הבן fehlt in der Thosiftha. Es ist augenscheinlich Reminiscenz aus b. Baba Qama 80 a, wo dieser Ausdruck für die Feier des פדיון הבן erwähnt ist.

eines Ordens der 'Abêlê Zijjôn lässt sich noch lange nachweisen. So berichtet die Chronik des Achimaaz, dass ein reicher Mann in Süditalien 1000 Denare für die אבילי בית עולמים d. h. „die 'Abêlê des Hauses der Ewigkeiten“ gestiftet habe (Neubauer, Med. jew. chron. II, 128). Der Reisende Benjamin von Tudela (ed. Asher S. 70) erzählt von פרושים אבילי ציון ואבילי ירושלים d. h. von dem „Orden der 'Abêlê Zijjôn und der 'Abêlê Jeruschalajim“ in Südarabien, welche sich schwarz kleiden, in Höhlen oder verfallenen Häusern wohnen, an den Wochentagen fasten und nur an Sabbaten und Festtagen etwas geniessen, sich aber Wein und Fleisch völlig versagen.

אבלי ציון „Leidtragende um Zion“ nannte sich schliesslich auch ein Orden der Karäer. Sahl ben Mazliach (c. 950) erwähnt, dass diesen Orden sechzig Männer (im Anschluss an Hoheslied 3, 7) bilden, welche die Welt fliehen, Familie und Erwerb verlassen, sich Fleisch und Wein versagen und in levitischer Reinheit um Israels Erlösung beten (Grätz, Geschichte der Juden V, 255, 466). Zu diesem Orden gehörte auch Jehuda ben Elia Hadassi (c. 1150), der sich selbst האבל nennt.

Zu den hebräischen Vervielfältigungszahlen.

Von

Eb. Nestle.

„Wie die doppelte Setzung einer Sprachform nicht bloss den Begriff der Paarung, sondern auch die verschiedenen Arten einer Sache und die mannigfaltigen Richtungen eines Umstandes zur Darstellung bringt: so konnte die Dualform eines Zahlworts auf die Wendungen hindeuten, die in der vom betr. Grundzahlwort angegebenen Anzahl hinsichtlich einer Handlung in Betracht kommen sollten. So vielleicht lässt es sich verstehen, dass . . . die Duale der relativ ursprünglicheren Grundzahlformen zur Versinnlichung der Begriffe „4 fältig, 4 fach, nach 7 Richtungen hin, auf 7 Arten etc." hervorgesucht werden konnten."

Einfacher und deutlicher als diese lange Auseinandersetzung Königs in seinem Lehrgebäude 2, 227 ist ein Hinweis auf die Thatsache, dass andere Sprachen ganz parallel verfahren. Im Lateinischen ist *tergeminus*, *trigeminus* ganz regelmässige Bezeichnung für dreifach, und das deutsche „dreidoppelt" bedeutet, wie das Grimm'sche Wörterbuch mit Recht gegen Schmeller bemerkt, nicht sechsfach, sondern eben dreifach. Wie Kluges Wörterbuch zeigt, heisst mhd. *vach* auch „Falte" und es kann „-fach" als Suffix wohl eine Nachbildung des älteren Suffixes „-falt" sein. Durch Falten eines Papieres, Tuches entstehen zwei Lagen, trotzdem ist „zweifach", „dreifach" nicht $= 2 \times 2$, 3×2; dies „-falt" und „-fach" ist ganz wie der hebräische Dual gebraucht. Vgl. Usener, Dreiheit, im Rheinischen Museum 1903, S. 361.

Herkunft und Bedeutung der Endvokale *u*, *i*, *a* beim assyrischen Nomen und Verbum.

Von

Prof. Dr. Carl Holzhey (Freising).

Nomina und Verba können im Assyrischen auf einen der drei Vokale *u*, *i*, *a* auslauten; es ist hiebei zwar zu beobachten, dass beim Nomen *u* gewöhnlicher dem Nominativ, ebenso *a* dem Accusativ und *i* sehr häufig dem Genitiv entspricht, aber eine feste Regel scheint nicht vorhanden zu sein.

Selbst solche vereinzelte Texte, die überwiegend deklinationsfest (d. h. *u* = Nom.; *i* = Gen.; *a* = Acc.) erscheinen, weisen eklatante Abweichungen auf, während in den weitaus meisten Fällen zwar das Vorwiegen irgend eines Schemas, aber nicht des deklinationsfesten, konstatiert werden kann. So ist es z. B. „gerade eine Eigentümlichkeit des babylonischen Dialektes (im engeren Sinn), den Nominativ auf *i* auslauten zu lassen"; [1]) das Neubabylonische nimmt für den Genitiv gern *a*, „ohne dass jedoch die Sprache diese Scheidung konsequent durchgeführt hätte". [2]) Das Fehlen einer bestimmten Regel wird von verschiedenen Forschern entschieden konstatiert; J. Latrille stellt fest, dass die Tafelschreiber Nebukadnezars und Nabonids die Endungen *u*, *i*, *a* „ebenso willkürlich" behandeln, wie die Tafelschreiber des letzten Assyrerkönigs. [3]) E. Müller beschreibt den Sachverhalt mit den Worten: „Gegen den Eintritt der babylonischen Epoche hin ist die Verwirrung so gross, dass alle Kasus promiscue gebraucht werden und, wie es scheint, irgend eine Regel nicht mehr zu erkennen ist". [4]) Richtiger, weil ohne die unbewiesene Voraussetzung einer erst später entstehenden Freiheit, sagt F. Delitzsch, die Ausnahmen (von der Deklinationsfestigkeit) seien „mannigfach und massenhaft"; [5]) ebenso bezeichnet H. Zimmern das thatsächliche Verhältnis als

1) Beitr. zur Assyr. 1890, S. 191. — Vgl. F. Delitzsch, Assyr. Gramm. 1889, S. 180.
2) R. Krätzschmar: Beitr. z. Assyr. 1890, S. 419.
3) Zeitschr. f. Keilschriftf. II, S. 238.
4) Z. f. Assyr. I, S. 352.
5) Gramm. S. 180.

„häufiges Eintreten der einen Form für die andere schon in den ältesten Texten".[1])

Diesem allgemeinen Befunde widerspricht nicht, dass in einigen besonderen Fällen ein ziemlicher Grad von Deklinationsfestigkeit auftritt. Hierher gehören die Tell-el-Amarna-Briefe, die aber auch z. B. die Accusativformen: *mišil šaabīka*; „was immer er braucht" *minū ḫašḫu*; „schicke Gold" *ḫurașu šubila* u. a. aufweisen. Ähnlich verhält sich die Inschrift Tiglatpilesers I., die ebenfalls einen Accusativ auf *u*, zwei Genitive auf *u* und fünf Accusative auf *i* zeigt.[2]) Noch mehr Freiheit erscheint in den von E. Müller auf ihre Deklinationsfestigkeit untersuchten „Annalen Asurnasirpals",[3]) von denen schliesslich konstatiert wird: „Überhaupt lässt sich eine feste Regel, wo der Nominativ und wo der Accusativ am Platze ist, kaum aufstellen". Der Versuch, den Synkretismus der Kasus der späteren Zeit, gewissermassen einer basse époque zuzuschreiben, wie E. Müller, oder gar aus dem Verhalten einzelner Gebiete, z. B. der Tell-el-Amarnabriefe den kühnen Schluss auf Deklinationsfestigkeit des Ursemitischen zu ziehen, wie J. Barth versucht hat, muss nach unserer jetzigen Kenntnis der von jeher und immer bebestehenden Freiheit als zu wenig begründet bezeichnet werden. Selbst wenn sich auf assyrischem Sprachgebiete (im engeren Sinne!) wirklich deklinationsfeste Texte einmal finden würden, müsste von ihnen das Gleiche gelten, was E. Schrader von einem ähnlichen Falle assyrischer Eigentümlichkeit sagt: „Darüber wird kein Zweifel sein, dass für die grössere Ursprünglichkeit der babylonischen Aussprache alles, für die der ninivitisch-assyrischen nichts spricht";[4]) im Babylonischen sind wirklich deklinationsfeste Texte aus irgend welcher Zeitepoche bis jetzt nicht bekannt.

Dagegen spricht nichts gegen die Annahme, dass in dem nach Zeit und Raum ungeheuren assyrisch-babylonischen Sprachgebiete vereinzelt der Einfluss einer deklinationsfesten Strömung, etwa nach Art des Arabischen, zeitweise und vielleicht nur in Gelehrten- oder Kaufmannskreisen sich bemerklich machen konnte, ohne weiterhin und für die Dauer durchzudringen.

Beim Verbum kann der Endvokal im Hauptsatze ohne jede erkennbare Regel stehen oder fehlen;[5]) im relativisch gewendeten Nebensatze steht der Endvokal regelmässig, am häufigsten *u*, aber auch *a* und *i*. Vokalisch auslautende Verba verlängern ihren Auslaut, haben aber ebenfalls *ā*, *ū* oder *ī* (im Sing.).[6]) Demnach ergibt

1) Vergleich. Grammatik der semit. Sprachen, S. 175.
2) W. Lotz: Die Inschrift Tiglathpilesers I.
3) Z. f. Assyr. I, S. 354.
4) Zeitschr. f. Keilschrf. II, S. 238.
5) Siehe jedoch S. 761 die Relativsätze betr.
6) Ein gutes Beispiel in den von F. Delitzsch edierten Täfelchen, Beitr. z. Assyr. 1890, wo die Formen *ușalla* — *ușallu* — *ușalli* „ich bete" sich zufällig unmittelbar folgen, S. 189, S. 192, S. 194.

sich die Aufgabe, zu erklären, wie innerhalb einer vollständig ausgebauten und im Lauf so vieler Jahrhunderte bereits schriftlich fixierten Sprache eine so auffallende, nach Unbestimmtheit und Willkür aussehende Eigentümlichkeit entstehen und sich behaupten konnte. Die für das Babylonisch-Assyrische vorhandene Möglichkeit, beispielsweise den Satz: *lucem non videt* wiederzugeben mit:

nūru		*immar*
nūri	*ul*	*immaru*
nūra		*immari*
nūr [1])		*immara*

hat auf dem Gebiete der verwandten Sprachzweige, des Hebräischen, Arabischen, Äthiopischen u. s. w., keine Parallele.

I. Die Endvokale des Nomens.

Der Umstand, dass im vorliegenden Zustand der Sprache die Sprachelemente *u*, *i*, *a* in verschiedener Weise für einander eintreten können, legt den Schluss nahe, dass sie nach einer Richtung hin eine Art Gleichwertigkeit besitzen müssen. Diese Gleichwertigkeit kann nun kaum in etwas anderem, als in der Funktion unbestimmter Deutworte gesucht werden, und sie muss anerkannt werden gleichviel, ob für das Ursemitische das Vorhandensein der Triptosie [2]) vorausgesetzt wird oder nicht. Denn offenbar hat das Assyrische auf diese weitere Funktion der Kasusbezeichnung grösstenteils verzichtet und sich mit jener ersten, der nach Genus und Kasus unbestimmten Hindeutung, begnügt.

Für die folgende Untersuchung wäre es freilich von Wert, wenn sie von der bestimmten Entscheidung ausgehen könnte, ob das Ursemitische die drei festen Deklinationsvokale bereits besass oder nicht, allein eine solche Entscheidung ist bis jetzt noch nicht zu fällen. J. Barth, Hommel und E. König [3]) bejahen die Existenz der drei festen Kasusendungen; eine Art Mittelstellung nimmt R. Krätzschmar ein, welcher glaubt, es sei von Philippi und Sellin bewiesen, dass „das Ursemitische zu der Zeit, da das Verbum sich vom Nomen trennte, nach Art der arabischen Diptota nur zwei Kasus mit den Endungen *u* und *a* gekannt hat, den Nominativ und Accusativ-Genitiv, während sich der Genitiv mit

1) Dazu kommt noch *u*, *i*, *a* für Nominativ und Genitiv des Substantivs. Hier sind besonders bezeichnend Genitive auf *u* nach einer Präposition, die so gut in ältester wie in jüngster Zeit vorkommen, siehe Keilinschriftl. Bibl. IV (1896) *ana nūru* (Altbabyl.), *ina ṣuraru šākin* (Arsacidenzeit), *put ṭubbu* „für die Güte" (Nabuchod. II.) S. 320, 322, 192 und passim.

2) Ich bezeichne mit diesem Worte das Schema: *u* = Nom., *i* = Gen., *a* = Accus.

3) ZDMG. 53, S. 593 ff. — Ed. König: Hebräisch und Semitisch, 1901, S. 111 u. 45.

der *i*-Endung erst später herausgebildet hat".[1]) Meistens aber wird die ursprüngliche Deklinationsfestigkeit überhaupt abgelehnt, so von G. Hoffmann, A. Dillmann, P. Haupt und J. Wellhausen.[2]) Diese Ansicht, die entschieden den Vorzug verdient, kann sich auf die Beobachtung stützen, dass gerade die ältesten Stufen verschiedener semitischer Sprachzweige nicht auf Deklinationsfestigkeit hinweisen, sondern sie vielmehr erst zu entwickeln scheinen. Diesen Gang der Dinge setzt A. Dillmann voraus, der auf das Äthiopische bezugnehmend also urteilt: „Selbst diese vier (mit Vokativ) im Semitischen möglichen Kasus sind keineswegs in allen semitischen Sprachen vollständig entwickelt; auch das Äthiopische hat mehrere von ihnen zu entwickeln angefangen, aber nicht durchgeführt".[3])

Fürs Arabische wurde schon von J. G. Wetzstein das Alter der breiteren, mit I'rāb lautenden, Wortformen bestritten, da „die heutige Aussprache der arabischen Wortformen im Ganzen dieselbe ist, welche sie vor tausend Jahren war"; eine Ansicht, welche K. Vollers in der Hauptsache zu unterschreiben geneigt ist.[4]) G. Hoffmann hegt „gründlich die Ansicht, dass die Verwendung wortendender Vokale zu Kasuszeichen eine Neubildung des Arabischen ist —, während sich die ältere dieser Art bare Sprache durch vorgesetzte Präpositionen behalf".[5]) Th. Nöldeke verteidigt zwar gegen Vollers das hohe Alter der alten Dichter- und der Koranaussprache, aber gerade seine Konstatierung, dass bei den Dichtern die Diptota nach Bedarf des Metrums zu Triptota werden und in seltenen Fällen auch das Umgekehrte geschieht, deutet auf einen Zustand früherer Freiheit.[6])

Das Hebräische weist Spuren von vokalischem Substantivauslaut auf, aber nicht im Sinne der Deklinationsfestigkeit; in den bekannten Formen: *Methu-šelaḥ*, *Penu-el*, *Peni-el*, *beno* u. s. w. kommt eine bestimmte Kasusfunktion nicht in Betracht.

Rechnet man zu diesen Thatsachen die schon in den ältesten assyrischen Texten zu beobachtende Freiheit in Verwendung der Endvokale, so ergiebt sich als Resultat, dass für das Ursemitische die Deklinationsfestigkeit der Nominalauslaute durch nichts bewiesen, die Freiheit dagegen ziemlich wahrscheinlich gemacht werden kann.

In jedem Falle bleibt aber für die auslautenden Wortelemente *u*, *i*, *a* nur eine gemeinsame, nicht an Kasus gebundene, Grundbedeutung übrig, die sich etwa folgender Weise definieren lässt:

Die Endvokale *u*, *i*, *a* beim assyrischen Nomen sind die Reste dreier ursprünglich äquivalenter und vorausstehender Deutworte von der Form *hu*, *hi*, *ha*.

---

1) Beitr. z. Assyr. 1890, S. 418.
2) Anz. G. G. W. 1890, S. 39 u. 1901, S. 742. — ZDMG. 34, S. 758.
3) Äthiop. Gramm.[2] 1899, S. 282.
4) Z. f. Assyr. 1897, S. 125 ff.
5) A. G. G. W. 1890, S. 39.
6) Z. f. Assyr. 1897, S. 178.

Diese Deiktika sind mit den betonten und verstärkten Formen z. B. des arab. oder hebr. Pronomens: *hū*, *hī*, *hā* nächstverwandt, aber nicht identisch. Sprachgeschichtlich ist ihnen zunächst die Funktion von Demonstrativen, dann abgeschwächt die des Artikels und schliesslich die der Emphase zuzuerkennen. Im weiteren Verlaufe ist zuletzt, wie das Aramäische zeigt, auch der sogenannte status emphaticus infolge verallgemeinerter Anwendung seiner eigentlichen Bedeutung verlustig gegangen, und so bewirken auch im Assyrischen *u*, *i*, *a*, dem Nomen angehängt, keine eigentliche Hervorhebung mehr. Im vorliegenden Zustand der Sprache stehen also die Endvokale tonlos, dem Sinne nach pleonastisch und vermögen wegen ihrer ursprünglich indeklinabeln Natur auch jetzt noch für einander einzutreten.

Die hier vorgetragenen Sätze werden im Folgenden durch den Nachweis des Bestehens und der sprachgeschichtlichen Abwandlung der genannten drei Demonstrativpartikeln begründet.

A. Die Existenz der Deutworte: *hu*, *hi*, *ha* auf semitischem Sprachgebiete.

Für ein Demonstrativum *hu* bilden hebr. הוּא, arab. هُوَ, aram. הוּא und ܗܘ, äth. ሁ (fragend durch den Ton und z. B. in ዐዴሁ) die nächstliegenden und hinreichenden Belege. Überwiegend Deutewort für masc. sing. (Nominativ) ist es ursprünglich doch indeklinabel zu denken, wie seine Verwendung als Objektsaccusativ und in Formen wie: هُمَا, هُمُو, هُنَّ, *mān hū* „was ist das?“ gleich: *ma hū*? Exod. 16, 15, beweist. Im Assyrischen kommt zunächst *û* „dies, es“ in Betracht, das nach Delitzsch aus *umma*, *û-ma* zu erschliessen ist. Auch das fragend angehängte -*u*, z. B. *izirtu-u* „ein Fluch dies?“ ist mit Rücksicht auf deutliche Parallelen hierherzuziehen, vgl. oben äth. *hū*? Auch im Syrischen unterscheidet sich die Frage: „Ist Gott gross?“ ܪܒ ܗܘ ܐܠܗܐ nur durch den Ton von der Aussage: „Gott, er (ist) gross“.[1]) Ähnlich heisst ܡܢܘ je nach der Betonung: „wer?“ oder: „wer ist?“ Mit verstärktem Anlaut endlich bildet das Assyrische für *hu* das regelmässige Pronomen: *šu*.[2])

---

1) Th. Nöldeke: Syr. Gramm.², S. 257.

2) An der Möglichkeit dieses Überganges ist nicht zu zweifeln, vgl. die Reihe: *Haph'el*, *'Aph'el*, *Šaph'el*; Zimmern vergleicht Mehri: *hemû* „hören“, assyr. *šemû*, Vergl. Grammat. d. semit. Spr. S. 29; Brockelmann Mehri: *he*, *hem*, masc., mit fem. *se*, *sen*, Zeitschrift f. Assyr. 1902, S. 402. — E. König will gar den *s*-Laut für das Ursprüngliche annehmen, Hebräisch u. Semit. S. 63. Das Richtige bei Zimmern a. a. O.

Das Demonstrativum *hi* ist schon sehr frühzeitig im ganzen Sprachgebiet für die Femininbedeutung determiniert. Doch fehlt es nicht an Spuren, die auch für *hi* auf masc. bezw. indeklinable Demonstrativkraft hinweisen. Es liegt vor in hebr. מִי wer? masc. und fem., äth. ሚ was?, neutr. Galla[1]): *mī* was?, Saho: *mī* wer? Selbständig erscheint *hi* noch in ምንት (indefinit), mit anderen Demonstrativ- und Relativpartikeln zusammengesetzt in arab. ذَاءِ, أُولَاءِ, ٱلَّذِى, ٱلَّذِينَ, sowie in westaram. דִּי, syr. ܕܺܝ, die sich zu einfachem ܕ ܕ verhalten, wie äth. ዘ zu ዘ, z. B. in ዘእየ.[2])

Sieht man die Präformativa des semitischen Imperfekts auf ihre Fähigkeit an, die Personen zu unterscheiden, so ergibt sich aus der Reihe arab. *ja-ta-a-na-*, *ju-tu-u-nu-*, hebr. *ji-ti-e-ni*, dass das Merkmal der 3. Pers. sing. masc. anlautendes *i* sein muss, also folgerichtig im Assyrischen *i-kašad* „er" erobert, *i-kšud* „er" eroberte; vgl. hierzu späteres *i-ḳtol* im Hebräischen.[3]) Am häufigsten und deutlichsten erscheint aber *hi* als Demonstrativ der 3. Pers. sing. masc. in objektivischem Sinne, z. B. westaram. בְּנָהִי „baute ihn", הַקְרִבוּהִי „opferten ihn", syr. ܩܛܠܘܗ̄ܝ „töteten ihn" u. ä.

Das Demonstrativum *ha* zeigt sich auf semitischem Sprachgebiete ebenso deutlich als häufig. Im Arabischen bildet es den indeklinabeln Teil des Demonstrativpronomens هٰذَا, هٰذِهِ, هٰؤُلَاءِ, ebenso im Hebräischen von הַהוּא, הַהִיא, הָאֵלֶּה; desgleichen im Syrischen von ܗܳܢܳܐ, ܗܳܕܶܐ, ܗܳܠܶܝܢ; ܗܳܢܽܘܢ, ܗܳܢܶܝܢ; mehr verschmolzen erscheint indeklinables *ha* in syr. ܗ̇ܘ, ܗ̇ܝ,[4]) im lichjanischen Artikel *han*,[5]) im hebr. (ל)הַ oder (ן)הַ und, nach Analogie von מִי, in מָה

1) H. Zimmern: Vergl. Gramm. S. 79. — Demnach kann auch assyr. *mīnu* was? wie? ganz gut ursprünglich, d. h. nicht erst aus *mā* umgelautet sein; noch weniger מִי aus מָה, מֶה, gegen Dillmann, der jedoch „die Existenz der uralten Deutwurzel: *ī* „er"" selbst zugibt. Äth. Gramm.² S. 35 u. 223.

2) Dagegen ist arab. بِهِ statt بِهُ ein innerarabischer Lautwandel infolge von Vokalassimilation, Zimmern, a. a. O. S. 42.

3) P. Haupt und Vollers, dem Nöldeke beistimmt, treten für Selbständigkeit des Präfixvokales *i*, der nicht notwendig jünger sein muss als *a*, ein. Beitr. z. Assyr. 1890, S. 17. Z. f. Assyr. 1897, S. 135. 186. — Prof. A Fischer weist mich darauf hin, dass das jüngere Arabisch, dialektisch sogar das alte Arabisch, den Präfixvokal *i* zeigt; der *a*-Vokal scheint also vorzugsweise der klassischen Litterärsprache anzugehören.

4) Von Zimmern natürlich aus *hāhū*, *hāhī* abgeleitet, a. a. O. S. 20.

5) Ebenda S. 177 (mit Fragezeichen).

was? Im Assyrischen käme der indeklinable Anlaut der Pronomina *annū*, *annītu*, *ammū*, *agā* u. s. w. in Betracht, soweit hier aspirierter Anlaut zugrunde gelegt werden darf;[1]) weiterhin das indeklinable, demonstrative *a* nach Nomina, z. B. *suluppū-a* „diese Datteln".

B. Enttonung und Postposition von *hu*, *hi*, *ha*.

Mit der Abschwächung des Tones, der auf deiktischen Partikeln liegt, ist sehr häufig die Zurückversetzung hinter das Nomen, mit dem sie zusammengehören, verbunden. Auf solche Weise entsteht das Relativum aus dem Demonstrativum, der enklitische, unbestimmte Artikel aus dem betonten, determinierenden,[2]) und so sind auch die Deiktika *hu*, *hi*, *ha* nach der Enttonung hinter das Nomen (und Verbum) getreten.

Für die Postposition des Deutwortes *ha* ist natürlich der status emphaticus des Aramäischen in erster Linie zu nennen. Das Demonstrativum, enttont und seinem Nomen angehängt, bewirkt zunächst noch Emphase, verbunden mit einer Art Determination. Für hebr. הַמֶּלֶךְ erscheint westaram. מַלְכָּא, syr. ܡܰܠܟܳܐ, bald aber geht dieser Form infolge verallgemeinerter Anwendung die Kraft der Hervorhebung verlören, so dass dem stat. emphat. für gewöhnlich eine besondere Bedeutung nicht mehr zukommt. Das nachgesetzte *ha* = אָ‎— ist ebenfalls deutlich indeklinabel und steht deshalb beim Mask., beim Fem. und beim Plur.: ܡܰܠܟܬܳܐ, ܡܰܠܟܽܘܬܳܐ, יוֹמַיָּא u. s. w. Im Hebräischen erscheint nachgesetztes *ha* z. B. in חַיְתוֹ, בְּנוֹ[3]); nach Lindberg dürfte der enklitische Artikel „in der Lokativ-Endung aufgegangen sein, nur gewisse stereotype, mehr als Zusammensetzung geltende Ausdrücke sind übrig" z. B. לַיְלָה, man kann also auch im Hebräischen von einem stat. emph. sprechen.[4]) Aber auch die jüngere Sprache hat sich die Fähigkeit bewahrt, in gewissen Verbindungen den Artikel relativisch abzuschwächen und dem Nomen nachzusetzen, vgl. „alles, das er geheiligt": כֹּל הַהִקְדִּישׁ.[5])

In gleicher Weise tritt *hu* bei geringerer oder mangelnder Betonung hinter das Nomen; häufig steht es alsdann im Semitischen im Sinne der Kopula. Hierher gehören die bekannten Verbindungen:

---

1) Möglich wäre auch einfaches *'a*, vgl. إِيفِ, إِنَّمِ, أَلْ.

2) O. E. Lindberg: Semitische Lautlehre, Göteborg, 1897. Bd. III nr. 6, S. 81 fürs Arabische, Aramäische, Sabäische.

3) Weil *ō* hier sicher aus *hahu* kontrahiert ist.

4) a. a. O. S. 96.

5) Den aram. stat. emph. erklären in obigem Sinne J. Barth: American Journal of Semitic Lang. XIII, 12; H. L. Strack: Gramm. d. Bibl.-Aram.[2] S. 19; Th. Nöldeke: Syr. Gramm.[2] S. 47: „*ā* (urspr. *hā*?)" u. a.

ܗܘܝܘ „der der (ist)“, ܗܢܘ „dies ist“, ܡܢܘ „wer (ist)?“, ebenso assyr. *mannu*, nur durch den Ton vom Fragewort unterschieden. Eine relativisch gewendete Bedeutung kommt nachgesetztem *hu* in den althebräischen Eigennamen zu, wie: מְתוּשָׁאֵל „Mann, der: Gottes“, מְתוּשֶׁלַח „Mann, der: Geschoss“, בְּנוֹ צִפּוֹר „Sohn, der (dem) Ṣippôr“. Diese Formen sind später zu Gunsten des kürzeren status constructus aufgegeben worden. Einen derartigen relativisch gewendeten oder irgendwie determinierenden Auslaut supponiert Dillmann mit Recht für das Altäthiopische, für das spätere nur mehr „ein kurzes, unbestimmtes *e*“, in welchem wohl früheres *u* und *i* zusammengefallen sind.[1]) Bei völliger Tonlosigkeit und damit verbundenem Pleonasmus ist dies auslautende *u*, *i* im Hebräischen und Äthiopischen verschwunden.

Enttontes und zurückgesetztes *hi* erscheint z. B. in syr. ܗܝܝ „sie die (ist)“, ܗܕܐ ܗܝ „diese die (ist)“; noch ohne femin. Bedeutung neben *hu* in althebräischen Eigennamen: מַלְכִּי־צֶדֶק „König, der: Gerechtigkeit“, גַּבְרִיאֵל „Mann, der: Gottes“, phön. חַנִּיבַעַל „Gnade, die: Baals“ u. ä. Dieser Verwendung entspricht durchaus die regelmässige stat. constr. Form im Athiopischen, deren späteres *-a* von Dillmann überzeugend auf angehängtes: *ză* „der von“ zurückgeführt wird;[2]) ähnlich in Nominalformen mit Suffixen: *kĕdūsānī-ka* „die Heiligen, die dein“. Über ذُو und ዘ im Verhältnis zu ذ und ዘ siehe oben.

Da also der Vorgang der Enttonung und Zurückversetzung der deiktischen Partikeln *hu*, *hi*, *ha* auf semitischem Sprachgebiet deutlich nachzuweisen ist, darf auch auf assyrischem Gebiete die Erklärung von *nūr-u*, *nūr-i*, *nūr-a* als Verbindung des Substantivs mit *hu*, *hi*, *ha* als die einfachste und wahrscheinlichste bezeichnet werden.[3])

Dabei ist zu beachten, dass nach den bisherigen Ausführungen *hu*, *hi*, *ha* ursprünglich indefinite (indeklinable) Deiktika sind, also auch *nûr-u*, *-i*, *-a* des Endvokals wegen weder einem bestimmten Kasus oder Numerus, noch einem bestimmten Genus zuzuteilen ist; die Funktion der Endvokale beschränkt sich lediglich auf eine Art Hervorhebung, Emphase, wie in aram. מַלְכָּא; dies ist aber der

1) Äthiop. Gramm. S. 193. 283; also die Reihenfolge: *kalbu* / *kalbi* } *kalbe*: *kalb*.

2) Ebenda, S. 289.

3) Herr Prof. C. Bezold, dem ich auch sonst einige wertvolle Bemerkungen verdanke, macht mich darauf aufmerksam, dass W. Wright zu diesem Punkte bemerkt: „(the accusative) is in fact nothing but the demonstrative *hâ*,“ und: „we may possibly venture to see (in the nominative) the pronominal element *hû*“, Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages, Cambridge 1890, p. 143.

thatsächliche Zustand der assyrischen, mit Endvokal lautenden Nomina.

Den oben angeführten Formen mit sogenanntem „Bindevokal" (*Methušelach*, *ḳĕdūsānīka*) sind im Assyrischen jene Fälle an die Seite zu setzen, in welchen ein im stat. constr. stehendes Nomen den Endvokal behält z. B. *adman-u belūti*, *kullat-a ilāni*, *puluḫti* (Acc.) *ilūtišunu*;[1]) doch ist auch im Assyrischen das Fehlen des Vokales — ausser *i* beim Genitiv — das Regelmässige.

C. Zur sprachgeschichtlichen Begründung.

Als Grund der Verschiedenheit, dass das Deutwort in einigen semitischen Sprachen seinen Ton und die Stellung vor dem Nomen bewahrt, während es in anderen in der oben vorgeführten Weise den Ton und die Stellung verliert, darf, neben rein logischen Ursachen, auch folgender genannt werden: Das vokalisch auslautende Deutwort wird sich in seiner Selbständigkeit dort erhalten, wo es einerseits durch einen konsonantisch schliessenden Zusatz, andererseits durch die konsonantische Festigkeit des folgenden Anlauts vor Verschmelzung geschützt ist.

Dies ist der Fall im Arabischen und Hebräischen, wo das demonstrative *ha* durch ein weiteres, konsonantisch schliessendes, Deutelement geschützt wird: أَلْ, הַל (הַן), während zugleich beide Sprachen auch die weicheren und auflösbaren Konsonanten (א ה ח ע ו י) im Anlaut als selbständig bewahren.

Im Gegensatz hierzu lässt sich im Westaramäischen, mehr noch im Syrischen und Äthiopischen, am meisten im Samaritanischen und Assyrischen eine Zunahme vokalischen Anlauts, veranlasst durch Aufweichung der oben bezeichneten Konsonantenreihe, bemerken. In diesen Sprachzweigen beginnen die mit א anlautenden Wörter mehr und mehr vokalisch: *alāhā*, *ilu* u. s. w., ebenso wird י und ו im Anlaut vermieden oder vokalisch gesprochen, ה wird häufig durch א ersetzt, und selbst für ע gilt schon im Aramäischen die Regel, dass א an seine Stelle tritt, sobald ein zweites ע im gleichen Stamme folgt.

Auch im Äthiopischen, besonders im Amharischen, im Samaritanischen und Mandäischen neigt die Sprache zu solcher Verweichlichung, so dass der ursprünglich konsonantische Anlaut vieler Wörter vokalisch wurde, vgl. *ulūd*, *igaber* u. ä.[2]) Während aber die hier genannten Sprachzweige wenigstens die Schreibung dieser Buchstaben, wenn auch mit manchen Verwechslungen, bei-

1) Delitzsch: Assyr. Gramm. S. 192.

2) Dillmann: Äthiop. Gramm.² S. 7; F. Praetorius: Äthiop. Gramm. S. 7; E. König: Hebräisch und Semitisch S. 31.

behielten, verschwand im Assyrischen die schwache Konsonantenreihe fast vollständig auch aus der Schrift, und damit war für eine bedeutende Anzahl von Wörtern rein vokalischer Anlaut gegeben.[1])

Da ferner das Assyrische nicht blos gleichlautende Vokale, sondern auch verschiedenartige, die unmittelbar aufeinanderfolgen,[2]) mit Leichtigkeit und regelmässig kontrahiert ($a + a$, $i + i$, $u + u$, aber auch $a + i$, $i + u$, $a + u$ u. s. w.), so sieht man leicht, dass Zusammenstellungen wie *u ūm*, *a āl*, *i id*, *i ūm* u. s. w. schwierig zu sprechen, undeutlich und darum zu vermeiden waren, einfach durch *ūm-u*, *āl-a*, *id-i*, *ūm-i*. Diesen Bildungen schlossen sich die analogen wie *malk-u*, *kāšd-u* an.

Selbstverständlich kommen für diesen Vorgang auch noch andere Gründe in Betracht; so die regelmässige Betonung des ersten Bildungsvokales in *málik*, die dem Schwinden des zweiten sowie dem Antritt eines neuen vokalischen Elementes an die schliessende Doppelkonsonanz (*málk-u*) günstig war, und vor allem der logische Grund, nach welchem die schwächere Hervorhebung durch Stellung der Deiktika hinter dem Nomen zum Ausdruck kommt und wonach sich z. B. auch im Hebräischen der Ausdruck: הָאִישׁ הַהוּא im Sinn und Ton unterscheidet von: הַהוּא הָאִישׁ.

D. Anwendung auf spezielle Fälle.

Wenn die gegebene Erklärung der Endvokale *u*, *i*, *a* als Reste ehemaliger, artikelähnlicher Deutworte richtig ist, so muss ihr Verhalten dem des Artikels in Differenzfällen entsprechen. Als solche seien hier angeführt;

a) Das Verhältnis von Artikel und Eigenname. Der Artikel determiniert zunächst ein Appellativum, ist also bei Eigennamen insofern entbehrlich, als diese, weil singulär, ohnehin schon determiniert sind. Daher gilt im Hebräischen und Arabischen die Regel, dass den Eigennamen kein Artikel zukommt.[3]) Dem

---

1) Nach F. Delitzsch' Handwörterbuch verhalten sich die vokalisch anlautenden Vokabeln zu den konsonantisch anlautenden, nach Seiten berechnet, fast wie 2 : 5.

2) Sogar bei ganz äusserlicher Zusammenstellung kennt das Assyrische die Synalöphe: *lā-mâri*, *lā-diru* u. ä. obwohl es andererseits א, besonders in der Verdoppelung, festzuhalten vermag.

3) Die Verwendung von Appellativa und Gentilicia als Eigennamen scheint der Umweg zu sein, auf welchem auch letztere zum Artikel gelangen können. Hier bildet das Griechische (ὁ Ποντικός) eine schöne Parallele. Schon in der Ptolemäerzeit werden Personennamen gelegentlich ohne erkennbaren Grund mit dem Artikel versehen, A. Deissmann, Berl. phil. Wochenschr. 1902, Sp. 1468. — Derartige Eigennamen sind auch im Arabischen ziemlich zahlreich: ٱلْعَبَّاسُ, ٱلْحُسَيْنُ etc. Diese können den Artikel einbüssen (vgl. Mufaṣṣal, S. 7 Z. 10 ff.). Im Allgemeinen aber bedarf das Nomen proprium des Artikels nicht.

entspricht im Assyrischen die Regel, dass die Eigennamen z. B. von Göttern, wie: *Šamaš*, *Marduk*, *Ištar*, *Sin* u. s. w. und von Personen, wie *Sin-uballiṭ*, *Nabū-kudurrī-uṣur* u. s. w. die Endvokale regelmässig n i c h t haben.

Dem entspricht auch, in Übereinstimmung mit der obigen Beweisführung, dass im S y r i s c h e n gerade die echt syrischen Eigen- und Personennamen vielfach noch den sonst fast ungebräuchlichen status absolutus (ohne -*ā*) aufweisen.

Hiermit korrespondiert im Ä t h i o p i s c h e n die Regel, dass die Eigennamen, weil an sich bestimmt, den stat. constr. (also auch sein determinatives *ī*) vermeiden.[1])

b) D a s V e r h ä l t n i s v o n A r t i k e l u n d s t a t u s c o n s t r u c t u s. Durch ein eng anschliessendes Bestimmungswort wird im semitischen Sprachgebiete das Nomen regens determiniert, so dass eine weitere Determination, durch den Artikel, unstatthaft wird. „D i e Tochter des Königs" kann also nur heissen: בַּת הַמֶּלֶךְ. Dementsprechend steht auch im Syrischen das Nomen ohne das den Artikel ersetzende -*ā* ܒܰܪܬ ܡܰܠܟܳܐ. Und ebenso verlieren im A s s y r i s c h e n die im stat. constr. stehenden Wörter r e g e l m ä s s i g den Endvokal, z. B. *puḫru*, aber *puḫur ilāni*.

c) S t a t u s e m p h a t i c u s u n d n o t a r e l a t i o n i s. Bei enger Verbindung zweier Substantiva kann statt des stat. constr. vielfach die Beziehung relativisch, durch die nota relationis, ausgedrückt werden. Im Syrischen gilt hier die Regel: entweder stat. constr. ohne nota, oder stat. abs. mit nota: ܡܰܠܟ ܒܳܒܶܠ oder ܡܰܠܟܳܐ ܕܒܳܒܶܠ.

Die gleiche Natur der a s s y r i s c h e n Endvokale bedingt ein gleiches Verhalten bei Verwendung der nota relationis: *ša*; also entweder *erēb šamšī* oder *erēbu ša šamši*, als Regel.

Dies übereinstimmende Verhalten der assyrischen Endvokale mit ganz bestimmten Eigenheiten demonstrativer Elemente im semitischen Sprachgebiet rechtfertigt ihre Definition als indefiniter Deiktika auch vom syntaktischen Standpunkt aus vollkommen.

II. Die Endvokale des Verbums.

Wie eingangs erwähnt, kann das assyrische Verbum ebenfalls die Endvokale *u*, *i*, *a* ansetzen. Im H a u p t s a t z e kann der Endvokal ohne merkbaren Unterschied stehen oder fehlen; wenn er gesetzt wird, lautet er am häufigsten *u*, seltener *i*, in Verbindung mit der Mimation oft *a*. Im Unterschied hiervon muss der Endvokal im relativ gewendeten Nebensatz (nach *ša*, *arkī ša* u. ä.)

---

1) Dillmann, l. cit. S. 290.

regelmässig gesetzt werden; am häufigsten steht wieder *u*, seltener *i* und *a*.

Eine von der Verschiedenheit des Endvokals abhängige Bedeutung lässt sich auch hier nicht konstatieren.[1]) So empfiehlt sich schon nach dem äusseren Bestande und der Art der Verwendung die Annahme, dass die Vokale *a*, *i*, *u*, die äusserlich, ohne Nachdruck und Bedeutungsveränderung dem Verbum angefügt werden können, ihrer Herkunft nach mit denen des Nomens identisch sind, also auch auf die Deutelemente *hu*, *hi*, *ha* zurückgehen. In diesem Falle ist die sich sofort erhebende Frage zu beantworten, welche Funktion ihnen zukommt, weiterhin, ob die objektivische die einzig mögliche ist.

A. Möglichkeit subjektivischer Funktion der Endvokale des Verbums.

Dass ein dem Verbum nachgestelltes, tonloses Pronomen subjektivische Funktion habe, ist auf semitischem Sprachgebiete nicht ohne Belege. Hierher gehören die subjektivischen Pronomina nach den Substantivformen des Verbums, Particip und Infinitiv, z. B. קָטֵל הוּא „er tötet", בְּקָטְלוֹ „bei seinem Töten" = „da er tötet", ebenso arabisch: قَتْلُهُ auch subjektiv: „sein Töten" (= „er tötet"); besonders im Syrischen, wo die Nachstellung von ܗܘ, ܐܢܐ und sogar von ܐܢܬܘܢ, ܐܢܬܝܢ, die auch objektivisch stehen, beim Particip überhandnimmt.

Hiernach kann im Assyrischen zunächst der Endvokal der Permansivformen: *kăšdu*, *bīdi* u. ä. an sich subjektivisch, also wie beim Nomen,[2]) erklärt werden. Das diesem Thema entsprechende Perfekt hat sogar im Arabischen und Äthiopischen den Endvokal konstant festgehalten; in قَتَلَ, عَمِلَ, ነገረ, ለበሰ kann das auslautende *a*, wie die Fortsetzung: قَتَلْتَ u. s. w. beweist, nur den Sinn von „er" haben.

Das Hebräische und Aramäische haben dieses tonlose Demonstrativ als überflüssig fallen lassen, nehmen es aber unter Umständen wieder auf z. B. ܐܡܪ ܗܘ „sagte er"; ܘܐܙܠ ܗܘ ܠܗ „und

---

1 Z. B. in den Achämenideninschriften (herausgeg. v. C. Bezold, 1882, p. XI) „wechselt der auslautende *u*-Vokal zuweilen mit *i* und *a*". — E. Müller: Grammatische Bemerkungen zu d. Annalen Asurnasirpals, Zeitschr. f. Assyr. I, S. 370 sagt: „Die Verba tert. *w* (*j*) lauten im Sing. bekanntlich bald auf *û*, bald auf *â*, bald auf *î* aus. Dies gilt auch von Asurnasirpal". — R. Krätzschmar: Beitr. z. Assyr. 1890, S. 379 ff. umfängliche Statistik.

2) Das assyrische Particip regiert überhaupt häufiger als Nomen den Genitiv, als in Verbalkraft den Casus verbi, Z. f. K. II, S. 262.

„und er führte sich ein",[1]) wo ܗܘ̣ bereits entbehrlich zu werden beginnt.

Auch das Präsens-Präteritalthema kann im Assyrischen die Endvokale ansetzen. Da das Hebräische, Aramäische, Äthiopische auf die hierin liegende wiederholte Determination verzichten, bildet nur mehr arab. يَقْتُلُ die Parallele zu *ikašadi*, *ikšudū* u. s. w. Es genügt dies aber, um zu zeigen, dass der Endvokal im Assyrischen auch in diesem Thema subjektivisch stehen kann.

Dagegen müssen die Endvokale des arabischen Imperf. *a* und *i* (يَقْتُلَ, يَفِرِّ) als innerarabische Modifikationen verstanden werden, aus welchen für *ikšuda*, *ikšudi* (relat.) nichts zu erschliessen ist. Denn hätte *ikšuda* die Nüance des als Aussage accusativisch gefärbten Subjunktivs,[2]) so könnte es weder im Hauptsatz stehen, noch im Nebensatz mit *u* und *i* wechseln. Richtiger bezeichnet Peiser die Formen mit nachklingendem *a* als emphatische,[3]) aber die mit *u* — weitaus die häufigsten — und *i* sind es ebenfalls, und alle nur in abgeschwächter Bedeutung. Die scharfe Trennung von *u* und *a*, wie sie im Arabischen vorliegt, ist erst sekundär.[4])

Wenn also im assyrischen Hauptsatze ohne jeden merklichen Unterschied *ipruṣ* mit *ipruṣu* (*i*, *a*) wechselt, so kann man die Endvokale als tonlose Deiktika in subjektivischem Sinne ansprechen.

B. Objektivische Funktion der Endvokale des Verbums.

Die gewöhnliche Funktion des dem Verbum angehängten Pronomens ist die objektivische. Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass bei dem logischen Nachdruck, der dem Verbalobjekt zukommt, diese Suffixa fast stets betont und verstärkt sind, vgl. יְקַטְּלֵהוּ, קְטָלָהוּ, ቀተለሁ, assyr. *ikšudšu*, *ikšudaššu*. Wenn also unter Umständen auch *ikšud-u*, *i*, *a* objektivische Bedeutung haben soll, so kann dies nur eine nebensächliche, pleonastische sein. Als solche ist sie thatsächlich in vielen Fällen zu erkennen.

---

1) Th. Nöldeke: Syr. Gramm.[2] S. 168. — Was J. Barth, Zeitschr. f. Assyr. II, S. 375f., hierüber bemerkt, trifft nicht den Kern der Sache, weil der Unterschied der gewöhnlichen, betonten und verstärkten, Pronomina von den obigen unbetonten, enklitischen nicht berücksichtigt ist. Betonte Suffixe am Verbum haben allerdings objektivische Bedeutung.

2) So das Arabische und im Äthiopischen das „anführende ሂ", das in der oratio obliqua jedem oder einigen Worten angehängt wird. Dillmann, Äth. Gramm.[2] S. 339. 373. Trumpp, ZDMG. 28, S. 559. Bezold, Z. f. Assyr. 1901, S. 398.

3) Beitr. z. Assyr. 1890, S. 413.

4) So König, a. a. O. S. 117.

Pleonastisch wird die Funktion des Suffixums, wenn das Objekt schon anderweitig ganz oder hinlänglich ausgedrückt ist. So wird z. B. im Syrischen häufig ein pleonastisches Suffix angewendet in Verbindungen wie: ܩܛܠܗ ܠܓܒܪܐ „er tötete ihn, den Mann“; hiernach könnte z. B. auch: *ipruṣu umma* „er log (es) also“ in objektivischer, aber pleonastischer Bedeutung erklärt werden. Deutlicher tritt der Pleonasmus des Suffixums in Relativsätzen hervor, wo es mit der nota relationis konkurriert.

So ist z. B. in dem Satze: حَيِىَ ٱلْغَزَالُ ٱلَّتِى خَلَّصْتَهَا Genus und Numerus des Objekts zweimal ausgedrückt und, sofern das Relativum auch accusativisch gefasst werden kann, auch der Kasus und damit wird eigentlich das Suffix entbehrlich, pleonastisch. Im Syrischen wird darum in der Mehrzahl der Fälle das Objektverhältnis nicht durch Rückweisung angedeutet;[1]) wenn aber das Suffix in solchen Fällen doch steht, neigt es mehr oder weniger zum Pleonasmus. Im Assyrischen entspricht hier die Regel, dass der relativisch gewendete Nebensatz stets mit Endvokal, hier also pleonastischem Suffix, stehen muss; z. B. *agā ša anāku ēpuš-u* „das, was ich gethan“. Dieser Satz entspricht sowohl dem oben angeführten arabischen, als z. B. dem syrischen Sprachgebrauch in: ܗܘ ܕܐܕܟܪܗ „jener, den er erwähnte“, und liefert somit den Beweis für objektive Funktion des Endvokals, freilich nur in abgeschwächter, fast pleonastischer Verwendung.

Unter Umständen wird aber nicht das Objektssuffix, sondern das Relativum oder auch beide als pleonastisch empfunden und weggelassen. Z. B. hebräisch: „und er fällt in die Grube, die er macht“ (יִפְעָל); arabisch: „eine Gazelle, die ein Wolf verfolgt“; غَزَالٌ يَطْرُدُهُ ذِئْبٌ. Auch diese Eigentümlichkeit weist das Assyrische auf, insofern die nota relationis ausgelassen werden kann, nicht aber der Endvokal des Verbums, der in diesem Falle den einzigen Hinweis auf das Relativverhältnis bildet,[2]) z. B. *bītu ēpuš-u* „das Haus, das ich gebaut“. Auch hier ist die objektive Funktion des Endvokals zweifellos.

Hiermit dürfte die Bedeutung und Herkunft der assyrischen Endvokale beim Nomen und Verbum hinlänglich erwiesen sein. Mögen sie die Funktion eigentlicher Kasusvokale bereits verloren oder noch nicht erreicht haben: im vorliegenden Zustand der babylonisch-assyrischen Sprache zeigen sie sich als enttonte und grösstenteils pleonastisch stehende Deutworte, deren Ursprung aus alten

---

1) Nöldeke, Syr. Gramm.² S. 268.

2) Delitzsch, Assyr. Gramm. S. 355.

Demonstrativen noch deutlich zu erkennen ist. In einem Punkte zeigt das Assyrische freilich einen Gegensatz zu allen übrigen verwandten Dialekten; diese haben nämlich alle von den gegebenen Möglichkeiten der Entwickelung z. B. Kasusbildung, Artikel, Bindevokal, Emphatikus, Konstruktus, Absolutus u. s. w. die eine oder andere bevorzugt und ausgebildet, das Assyrische ist dagegen fast nirgends zu einer strengen Regelmässigkeit durchgedrungen, sondern hält — den Artikel ausgenommen — das eine mit dem andern fest. Es hat sich gezeigt, dass alle die Verschiedenheiten, die das Assyrische gleichzeitig aufweist, in den verschiedenen Zweigen des semitischen Sprachstammes ihren Beleg finden, dass also der Charakter des Assyrischen auch nach dieser Richtung hin durchaus semitisch ist.

Für das Verschwinden des vorausstehenden Artikels ist, wie gezeigt wurde, das Überhandnehmen rein vokalischen Anlauts mit in Rechnung zu ziehen. Dass aber von den übrigen Eigentümlichkeiten: Kasus, Bindevokal, Status abs., c., emph. keine zu voller Alleinherrschaft gekommen ist, könnte teils mit dem fortdauernden, archaisierenden Einfluss der geschriebenen Sprachdenkmäler, der sicher in keinem anderen semitischen Volke so energisch gewirkt hat, erklärt werden, teils mit der politischen Grossmachtstellung der babylonischen und assyrischen Reiche, durch welche stets ein Nebeneinander verschiedener Dialekte begünstigt, aber die Alleinherrschaft eines einzigen ausgeschlossen wurde.

Pahlavi Yasna I. Edited with all the MSS. collated.

By

L. H. Mills.

Invocations.

1 *Nivēdēnam*[1] *va*[2] *hankartēnam* [*av'* *) *denā yazesn'*, *barā*[3] *va*[4] *nivēdēnam aēγ*[5] *bun'* (so)[6] *vebedūnam-ī*[7] *hankartēnam*[8] *aēγaš*[9] *rōēšā barā vebedūnam-ī*[10]] *dātār-ī*[11] *aūharmažd*[12] *ī rāyē-āōmand ī*[13] *gadā-āōmand ī*[14] *mahist*[15] [*pavan tan'*[16]] *ī*[17] *pāhrūm* [*pavan arγ'*[18]] *va*[19] *nēvaktūm* [*pavan xaditūntan'*[20]],

2 *xrōzdtūm*[1] [*sāxtūm*[2] *pavan kār*[3] *va*[4] *dēnā*[5] *kabed*[6]] *xratīgtūm* [*va*[7] *dānāktūm*] *va*[8] *hūkerptūm*[9] [*aēγaš angām*[10] *aēvak' bayen tanē*[11] *pasījak'tūm*[12]] *min aharāyīh avartūm* [*min hūtvaxšt*[13] *aīt*[14] *man' aētūn'*[15] *yemalelūnēt*[16] *aēγ min yažatān*[17] *man' šān*[18] *tan' aharāyīh žag*[19] *ī*[20] *mas*],

3 *hūdānāk'* [*žag*[1] *aūharmažd ī*[2] *frārūn' dānāk*[2]] *ī kāmak'*[3] *rāmēnītār* [*aēγ aīšān*[4] *pavan avāyast*[5] *pavan rāmešn' yehemtūnēt'*[6]],

4 *man' lanā yehābūnt*[1] *havēm*[2] *afaš lanā taxšīt*[3] *havēm*[4] [*tan'-xadūīnak*]**) *afaš fravart'* (so) *havēm man' min mīnavadān' afzūnīgtūm* [*aūharmažd*[5]].

5 *nivēdēnam hankartēnam* [*av'* *) *denā*[1] *γažešn*[1]] *vahōman*[2] *va*[2] *artavahišt*[2] *va šatvēr' va spendarmat'*[3] *va hōrvadat* (so) *va amerōdat.*

6 *n.*[1] *h.*[1] *žag i gōspendān tan* (sic)[2] *va*[3] *žag ī gōspendān' rūvān'*[4] *va ātaxš ī aūharmažd ī matārtūm min žag-han*[5] (sic) *ī amešōspendān* [*daxšak va aē*[5] *mā valā kolā II* (*dō*) *mat'*[7] *yegavīmūnēt'*[8] *mīnavad va* *) *stih* (*va*) *anrag* ***) (? sic)[9] *va barāž* †)[10]].

7 *n. h. asnih* ††)[1] *ī*[2] *aharāyīh rat' va hāvan' ī*[3] *aharūv' ī*[4] *aharāyīh rat'.*

8 *nivēdēnam va*[1] *hankartēnam savang* [*mīnavad I*[2] *ī*[2] *levatā*

*) Or „*γal*“ (for *av'*)?
**) Is it possibly *aēvīnak* (sic).
***) Read „*angar*“; see Nēr.
†) so emending?, if necessary; see Nēr.
††) Is it *asnyē*.

hāvan'[3] *hamkār*] *va visič i aharūv' ī aharāyīh rat'* [*ī*[4] *anšūtā ī*[5] *bayen xvēškārīh ī*[6] *magōpat'*[7]].

9 *nivēdēnam va*[1] *hankartēnam*[1] *mitr' i frehgāōyōt'* (so here)[2] *ī ray-gōš i*[3] *bēvar-*(*XM* (so))*-čašm* [*afaš ray*[4]*-gōših*[4] *aē*[5] *aēyaš IIIII-*(-V-)[6]*-raž*[7] (-*C*) *mīnavad av' rōēšā yetībūnd afaš kār ī gōšaš vebedūnyēn*[8] *aēy denā niyōkxš* (so) *va*[9] *žag niyōkxš* (so)[10] *afaš*[11] *bēvar čašmīh*[11] *hanā*[12] *aēyaš IIIII-ray* (*VM*) *mīnavad av' rōešā yetībūnd*[13] *va*[14] *kār ī čašmaš*[15] *vebedūnānd*[16] *aēy denā xadītūn va*[17] *žagič ī*[18] *xadītūn vad*[19] *mitr' čašm ī*[20] *II* (*dō*) *va*[21] *gōš II* (*dō*)][22] *ī gūft'-šem*[23] *yazat'* [*aēyaš šem pavan denā dēn' gūft' yegavīmūnēt'*] *vā*[24] *rāmešn' xvārūm* [*va*[25] *žag ī*[26] *mīnavad ī*[27] *amat*[28] *mīžakič*[29] *ī xvarešn*[30] *xadītūnd*[31] *pavan rās ī*[32] *valā*].

10 *nivēdēnam va*[1] *hankartēnam rapisvīn' ī*[2] *aharūv' ī aharāyīh rat'*.

11 *n. h. frehdātār fšuih*[3]*) [*ī mīnavad I*[4] *levatā*[5] *rapisvīn' hamkār va*[6] *ramak ī*[7] *gōspendān barā afzāyēnēt*[8]], *va žandič ī aharūv' ī*[9] *aharāyīh rat'* [*va*[10] *anšūtā ī*[11] *bayen xvēškārīh ī*[12] *rat'*[13]]

12 *n. va*[1] *h. aharāyīh ī pāhrūm va*[2] *ātaxšič ī aūharmažd berā*[3].

13 *n. va h. aūzāyeirīn' ī*[4] *aharūv' ī aharāyīh*[5] *rat'*.

14 *nivēdēnam va*[1] *hankartēnam frehdātar ī*[2] *vīr* [*ī mīnavad I ī*[3] *levatā aūzāyeirīn*[4] *hamkār*[5] *man'*[6] *ramak ī anšūtāān*[7] *barā afžāyēnēt'*[8]] *va matā'č ī*[9] *aharūv' ī ahārayīh rat'*[10] [*anšūtā ī*[11] *bayen xvēškārīh*[12] *ī*[13] *mīnavadān*[14] *ī andarž-pat'*[15]].

15 *n. va*[1] *h. būr)*[2] *ī xvatāī***) [*ī*[3] *vagdān'*[4] *ī*[5] *rōvešn' ī*[6]] *apān' ī*[7] *nāp'*[8] *va*[9] *mayā'č ī*[10] *aūharmažd*[11] *dāt*[11].

16 *n. h. aivīsrūsrim ī*[12] *aībīgayā ī*[13] *aharūv' ī*[14] *aharāyīh*[15] *rat'*.

17 *n. h. frēhdātar*[1] *harvisp'*[2] *hūžāyēšnīh* [*bun*[3] *va bar*[3] *va*] *zartūšt'tūmič*[4] (*ī*) *aharūv' ī aharāyīh rat'* [*va*[5] *anšūtā*[6] *bayen xvēškārīh'* (*ī*)[7] *magōpatān' magōpat'*].

18 *nivēdēnam hankartēnam žag*[1] *ī*[1] *aharūvān fravāhar* (*ī*) *vagdān ī*[2] *vīr* (*va*) *ramakān'*[3] [*xrat*(-*aē*?)***)*-fravāhar*[4] *ī anšūtāān'*[5]] *va žagič ī šnatān'*[6] *hūmānešnīh*[7] [*amāt bayen šnat pavan frārūnīh šapīr šāyat' ketrūnast*[8] *aē pavan*[9] *rās*[9] *ī*[10] *valā*],

19 *va*[1] *amāvandič ī hūtaxšīt*[1] *ī hūrōstak'* (so)[2] *ī*[3] *pīrūžgarīhič*[4] *ī aūharmažd-dāt va*[5] *vānītārīhič ī*[6] *pavan avar-rōvešnīh* [*verehrām* (so)[7] *yažat'*[8] *aīt' man'*[9] *aštātič'*[10] *yazat'*[11] *yemalelūnēt*].

*) Is it „*fshuyē*"?; hardly „*fšēg*", or „*fšuš*"?
**) Is it *xvatiyā*?
***) Is it „*ardā-ī fravāhar*" = „like the f. of Ardā"?; or „*areta* (sic) *fravart* (sic), a curious reversion to an extreme original?; or is it „*ard aē fravart*"?

20 *nivēdēnam hankartēnam aūšahīn'ič[1] ī aharūv'[2] i aharāyīh rat'.*

21 *nivēdēnam hankartēnam būrjīh[1] [ī[2] mīnavad[3] I ī[4] levatā aūšahīn' hamkār[5] va[6] ramak ī[7] jūrdākgān'[8] barā afzāyēnēt'[9]] va nmānīgič[10] ī aharūv' ī aharāyīh[11] rat' [va anšūtā ī bayen xvēskārīh ī dātōbar[12]].*

22 *nivēdēnam va[1] hankartēnam srōš-aharūv'[2] [ī hūrōstak'[3] ī hūtaxšīt'[4] ī tarsagāī[5]*)* (so here)*] ī pīrūzgar ī frēhdātār* (so)[6] *ī gēhān'[7],*

23 *va rašn' ī[8] rajistak' [havat[9] rašn'īh-nāmak'īh[10] ažaš rajistakīh[11] va[12] rāstīh] va aštāt'ič[13] ī frēhdātār[14]* (so) *ī gēhān va vahareśn'* (so ?)[15] *dātār i[16] gēhān.*

24 *nivēdēnam[1] hankartēnam[1] māhīgān'[1] ī[2] aharāyīh rat' andarmāh ī[3] aharūv' ī[4] aharāyīh rat' [pančak' ī fratūm].*

25 *n. h. pūrmāh ī vīšapatasič[5] ī aharūv' ī[6] aharāyīh rat' [pančak' ī[7] dadīgar va[8] sadīgar][8]*

26 *nivēdēnam hankartēnam[1] šnat [ī gāsānbār[2]] ī[3] mēdōkžarem[4]* (so) *ī[5] aharūv' ī[6] aharāyīh rat'.*

27 *n. h. mēdōkšēm[1] ī aharūv' ī[1] aharāyīh rat'.*

28 *n. h. paitišhahšem* (so)[1] *ī aharūv' ī aharāyīh rat'*

29 *nivēdēnam hankartēnam ayāsrīm[1]* (so) *[ī aharūv' ī aharāyīh rat'] pavan frōdvašt[2+3] hamīn**) ī[4] gōšan' šebkōnešnīhič[5] [bayen[6] yātūnēt] ī[7] aharūv' ī[8] aharāyīh rat'.*

30 *n. va h. mēdyār ī aharūv' ī[2] aharāyīh' rat'.*

31 *n.[3] h. hamāspadāmaidšem[4]* (so) *ī aharūv' ī aharāyīh rat'*

32 *n.[1] va h. šnat ī aharūv'[2] ī[3] aharāyīh rat'.*

33 *nivēdēnam hankartēnam harvisp'[4] valāšān rat' man' havand aharāyīh rat'īh[5] XXX va III naždist' ī[6] pīrāmūn'[7] ī[8] hāvan'[9] man' havand[10] aharāyīh ī[11] pāhrūm ī[12] aūharmāzd frāž' āmūxt' [av'***) žartūšt'] va žartūšt' frāž' yemalelūnt[13] [aēγ čēgōn āvayāt' kartan'].*

34 *nivēdēnam hankartēnam[1] xvatāī[2]†) ī[3] mitr' ī būland ī[4] asej' ī aharūv' va[5] starič ī[6] spēnāk mīnāvad dām[7],*

35 *va[1] tīštar stārak'[2] ī rāyē-āōmand ī[3] gadā-āōmand[4] va māh ī gōspend tōxmak' va xvarxšet'ič ī[5] arvand-āsp va[6] dōīsarič[7] ī[8] aūharmažd-dāt' va mitr'ič[9] ī[9] matāān dahyūpat[10] [ān'[10] yūīt' min[11] amešaspentān' žag ī mas va[12] mē'im* (so) *yažatān'[13] ī[14] stihān'[15] xvatāī (xvatiyā (?))].*

---

*) so also B (DP + 4) here.

**) Otherwise *pavan frōdvaštem* (sic ?) *damānīh* (or *damānaš*) *ī gōšān šebkōnešnīhič ī aharūv'*, etc.

***) It this „*γal'*" ?

†) is it *xvatiyā* ?

36 *nivēdēnam va*[1] *hankartēnam*[2] *aūharmažd*[3] *ī rāyē-āōmand ī*[4] *gadā-āōmand.*

37 *n. va h. aharūvān*[5] *fravāhar.*

38 *n. va*[1] *h. lak ātaxš*[2] *ī aūharmažd berā* [*lak man'*[3] *pavan denā yažešn havih*[4]] *levatā harvispgūn*[5] *ātaxšān'.*

39 *nivēdēnam*[1] *hankartēnam mayā ī šapīr*[2] [*nāmčastīg pavan žōhar*[3]] *va harvisp'ič ī*[4] *mayā ī aūharmažd-dāt'* [*pavan aēvakratakīh*] *va harvisp'ič*[5] *ī*[6] *aūrvarič ī*[7] *aūharmažd-dāt'* [*pavan aēvakratakīh*].

40 *nivēdēnam*[1+2] *hankartēnam*[2] *mānsarspend*[2] *ī aharūv'*[3] (*ī*) *kāmak'* (sic) *axū'*[4] (sic) [*aēγaš*[4] *kāmak'*[5] *ī*[6] *pavan*[7] *mīnešn' levatā žag i*[8] *axū'*[9] *rāst' aīt mān' aētūn'*[10] *yemalelūnēt havat žagič ī*[11] *aīšān' aētūn' barā vebedūnyēn*] *dāt ī yūīt-šēdayyā*[12] *dāt ī*[13] *žartūšt'*[14] [*kolā II*[15](?) *aēvak'*] *dēr avar*[16]*-rōvešnīh*[17] (so) *ī*[18] [*mīnavad ī*[19] *spend va*[20]] *dēn' ī šapīr ī*[21] *maždayasnān'* (so)[22] [*pavan aēvak-ratakīh*].

41 *nivēdēnam hankartēnam gir ī hūšīhdātār*[1] *ī aūharmažd-dāt'*[2] *ī aharāyīh-xvārīh* [*ī*[3] *pūrxvārīh*] *va harvisp'ič gir' ī aharāyīh-xvārīh*[4] *ī pūrxvārīh ī aūharmažd-dāt',*

42 *va*[1] *kayān'*[2] *gadā*[3] *ī aūharmazd*[4]*-dāt' va*[5] *žagič ī agript' gadā'*[6] *ī*[7] *aūharmažd-dāt'* [*xvēškārīh ī*[8] *asravanān'*[9] *afaš agriptīh*[10] *aē*[11] *aēγ pavan farhāng*[12] *av' nafšā*[13] *šāyat*[14] *kartan*[15]].

43 *nivēdēnam va*[1] *hankartēnam aharīšvang*[2] *ī šapīr ī*[3] *farzānak' ī*[4] *šapīr va*[5] *ras* (so) *ī*[6] *šapīr va*[7] *ras*[8] (so) *ī*[8] *āstešnīh*[8] (so) *ī šapīr*[9] *va*[10] *gadā va sūt'*[11] *ī aūharmažd-dāt'.*

44 *n. h.*[1] *dāhmān' ī*[2] *šapīrān va āfrīn' va*[3] *dāhmič gabrā ī*[4] *aharūv'*[4] *va*[5] *žagič ī čīr ī takīk dahm*[6] *ī*[7] *mē'im* (so) *pavan mīnavadān' ī*[8] *yažat'*[9].

45 *nivēdēnam va*[1] *hankartēnam valāšān' zīvāk'*[2] (so) *va*[3] *rōditāk*[4]*) *va*[5] *gāōyōīt'* (so here)[6] *va mihān'***) *va*[7] *ābxvar va*[8] *mayā va damīg va aūrvar va*[9] *denā damīg*[10] *va žag asmān'ič va*[11] *vāt'ič ī aharūv' va*[12] *star va*[13] *māh va xvarxšēt' va*[14] *žagič ī*[15] *asar rūšanīh ī xvadāt*[16] [*havat xvadātīh aē*[17] *aēγ kolā āīš*[18] *I*(?)[18] *benafšā av'****)[19] *nafšā šāyat*[20] *vebedūntān*[21]] *va*[22] *harvisp'ič ī*[23] *žag ī dāmān*[24] *ī spēnāk* (so) *mīnavad dāmān ī aharūv*[25] *ī aharāyīh ī*[26] *rat'*[27] [*havand*[28]].

46 *nivēdēnam va*[1] *hankartēnam ratvōk*[2] *berezat'ič*[3] (so) *ī aharūv' ī*[4] *aharāyīh ī*[5+6] *ratīh ī yōm ī*[7] *asnih*[8]†) *va māhīgān', gāsānbār va šnat' man'*[9] *havand*[9] *aharāyīh rat'ih ī pavan hāvan'*[10] *ratīh.*

47 *va*[1] *nivēdēnam va*[2] *hankartēnam aharūvān' fravāhar*[3] *ī čīrān' ī avar-vījān' ī*[4] *pōryōtkēšān'*[5] *fravāhar va nabānīždaštān'*[6]

---

*) or „*rōstāk*“. **) so, or „*makān'*“.
***) or „*γal*“. †) Is it „*asnyē*“?

fravāhar[7] [*va*[8] *nabānīždaštān'*[9] *ī žōt*[10]] *žag ī nafša rūvān'*[11] *fravāhar.*

48 *n.*[1] *va*[2] *h.*[3] *harvisp' žag ī aharāyīh rat'īh*[4].

49 *n. va*[1] *h. harvisp'*[2] *žag*[3] *ī*[4] *šapīr-dehak*[5] (so here) *yažat'*[6] *ī mīnavad va*[7] *man'ič*[8] *ī stīh man' havand*[9] *yažešn-āōmānd va*[10] *nīyāyešn-āōmand min aharāyīh ī*[11] *pāhrūm aēγ pavan frārūnīh γal avāyēnd yaštan'*[12] *va afšān aūstōvarēt'*[13] *γal kūnešn'*].

Deprecations.

50 *hāvan' ī aharūv' ī aharāyīh rat',*

51 *savang ī*[1] *aharūv' ī*[2] *aharāyīh rat'*[3],

52 *rapisvīn'*[4] *ī*[5] *aharūv' ī aharāyīh rat',*

53 *aūžeirīn'*[6] *ī*[7] *aharūv' ī aharāyīh rat',*

54 *aīvisrūsrīm*[8] *aībigayā*[9] (so) *ī aharūv'*[10] *ī aharāyīh rat',*

55 *aūšahīn'*[11] *ī aharūv' ī aharāyīh rat',*

56 *man' am lak bēšīt' havīh*[1] [*havat*[2] *kolā aīš and bešīt' yegāvīmūnēt' aēγaš denā mīndavam' ī*[3] *dastōbarīhā gūft'*[4]],

57 *va*[1] *man'*[1] *pavan mīnešn' va*[1] *man' pavan gōvešn' va*[3] *man' pavan kūnešn',*

58 *va man pavan dōšešn'* [*va*[4] *pavan*[5] *nigīrešn'*] *man' pavan adōšešn'īh* [*va pavan sūtakīh* (read *šūtakīh*)],

59 *žag ī*[1] *lak pavan žag frāž stāyēm va*[2] *barā av'**) *lak nivēdēnām* [*aēγat dō-bārīg* (so) *laxvār vebedūnam-ī*[3]] *man' am lak pavan žag barā*[4] *rānakēnīt havīh*[5] (so) *man' yazešn' va nīyāyešn'.*

60 *ratīh ī harvisp'*[1] *mas*[2] *ī*[3] *aharūv' ī*[4] *aharāyīh rat',*

61 *man' lekūm bēšīt' havēt*[5],

62 *man' pavan mīnešn' va*[6] *man' pavan gōvešn' va*[7] *man' pavan kūnešn'*[8],

63 *man' pavan dōšešn' man' pavan adōšešnīh*[1]

64 *žag ī lekūm pavan žag*[2] *frāž stāyēm barā av'*[3] *lekūm nivēdēnam man' žag ī*[4] *lekūm rānakēnīt pavan yažešn' ī nīyāyešn'.*

65 *fravāmam*[1] *maždayasnīh*[2] (so) *ī žartūšt*[3] [*aēγ andarg ī*[4] *sarītarān' yemalelūnam*] *ī*[4] *γūīt-šēdayyā*[6] [*aēγaš šēdayyā*[7] *levatā lōīt'*[8]] *ī aūharmažd*[9]*-dātistān*[10] [*aēγaš dēnā žāg ī aūharmažd*],

66 *hāvan' ī aharūv' ī aharāyīh*[1] *rat' pavan yazešn'*[2] *va nīyāyešn' va*[3] *šnāyēnītārīh va frāž*[4] *āfrīgānīh,*

67 *savang va*[1] *vīsīč ī*[2] *aharūv' ī aharāyīh rat' pavan yazešn' va nīyāyešn' va*[3] *šnāyēnītārīh va*[4] *frāž āfrīgānīh,*

68 *rat' ī yōm va asnīh***) *hangām va*[2] *māhīgān' ī gāsānbār va šnat' pavan yažešn' va nīyāyešn' va*[4] *šnāyēnītārīh va frāž*[5] *āfrīgānīh.*

---

*) Is it „*γal*" (sic). **) Is it „*asnyē*"?

Das aramäische *ēth* der 1. Pers. Sing. Perf.

Von

J. Barth.

Das Afformativ der 1. Pers. sing. des Perfekts lautet in ost- und westaramäischen Dialekten übereinstimmend *ēth*. So im Bibl.-Aram. שִׁמְעֵת, בִּטְלֵת, יִדְעֵת u. s. w., syrisch ܩܶܛܠܶܬ; nach diesem Zusammentreffen wäre auch für die Formen in den Targumim, die zumeist mit ית, seltener mit ת geschrieben sind, die Aussprache *ēth* zu erwarten, während die supralineare Vokalisation nach Dalman[1]) hier *îth* bietet, z. B. סְגִידִית, עֲבָדִית. Trifft diese Vokalisation zu, so wird es sich wohl um eine sekundäre Umbildung aus dem — durch die Übereinstimmung des Bibl.-Aramäischen mit dem West- und Ostsyrischen gesicherten — *ēth* handeln.

Die Entstehungsweise dieses Afformativs ist noch unerklärt. Man stellt es gewöhnlich dem *tî* in dem hebr. *qătăl·tî*, in dem moab. מלכתי der Meša-Inschrift, im phönic. בנתי an die Seite, mit dem es gewiss irgendwie zusammenhängt, und nimmt eine Epenthese des *î* und eine Verbindung desselben mit dem *a* zu dem Diphthong *ē* an. Die grosse Schwierigkeit der Erklärung zeigt deutlich die Ausführung Wrights, Lectures on the Comp. Grammar 175—6, der *ēth* = *at*(*h*) setzt: „קִטְלֵת, ܩܶܛܠܶܬ, which stands for *ḳaṭlat*, by transposition from *ḳaṭalt*, which is the form used in vulg. Arab. . . . . . The alteration of the vowel in the last syllable may be ascribed, either to the lingering influence of the lost termination *î*, or to an effort to differentiate this form from the 3rd pers. sing. fem. קִטְלַת, ܩܶܛܠܰܬ." — Zimmern, Vergl. Gramm. S. 98 spricht von dem „aus *tî* durch Epenthese des Vokals entstandenen *ēt*".

Die Annahme einer Epenthese wäre nur dann möglich, wenn die Form ursprünglich *qatla-tî* gewesen wäre und das *î* nach der Epenthese mit dem zu ihm stossenden *a* sich zu dem Diphthong *ai* = *ē* hätte verbinden können.[2]) Da aber die Grundform un-

1) Gramm. des jüd.-paläst. Aram. S. 208—9. — So auch Ri. 11, 35 ed. Praetorius; in Merx, Chrest. z. B. Lev. 8, 13. 19; Num. 22, 28. 32. 33 u. s.

2) Vgl. aus dem Indogerm. die Fälle bei Brugmann, Kurze vergleichende Grammatik, S. 225.

bestritten *qatal-tî* lautete, so war weder ein Anlass zur Epenthese gegeben, noch auch, selbst nach einer etwaigen solchen, die Möglichkeit einer Verbindung der beiden Vokale, die durch den letzten Radikal getrennt waren, zu einem Diphthong *ē*.

Aus diesem Grunde nahm ich seit langem an, dass das Afformativ *ēth* anderen Ursprungs ist, nämlich auf einer Analogiebildung des starken Verbs nach den Wurzeln ult. *j* beruhe. Bei diesen letzteren hatte von vornherein die 1. Pers. sing. im Aram. *hawai̯-t(î)*, *ḥazai̯-t(î)* gelautet und lautet darum nach dem normalen Abfall des unbetonten Endvokals im Bibl.-Aram. הֲוֵית, חֲזֵית, im Syr. ܗܘܝܬ, ܚܙܝܬ. Für die Übertragung dieser lautgesetzlich regelmässigen Endung auf alle Verbalklassen lag der Anlass darin, dass sonst die 2. Pers. sing. fem. und die 1. Pers. comm. sing. in der Form *qatal-t(i)* zusammengetroffen wären.[1]) — Bei den Verben ult. *j* kommt das etymologische *j* in der Schrift noch zum Ausdruck, bei den anderen Klassen, wo es keine etymologische Berechtigung hat, erscheint es im Bibl.-Aram. und Syr. nicht, in den Targumim, im babyl. Talmud, im Mand. aber auch bei diesen Klassen.

Eine Bestätigung dieser Auffassung findet sich nun in dem modern-arabischen Dialekt des Irâq, aus welchem Meissner in seinen „Neuarabischen Geschichten aus dem Irâq" (Leipzig 1903) uns jetzt in dankenswerter Weise Material übermittelt. Hier lautet beim Perfekt durchweg die 3. Pers. plur. aller Verba auf *au* aus nach Analogie der Verba ult. *w* et *j*, z. B. *ṣâhau* „sie schrien", *qâlau* „sie sagten", *kĕṭălôhum* „sie tödeten sie", *lĕbĭsau* „sie zogen an" u. s. w. — Bei den Meidanarabern lautet nach Meissner (S. XLI, Anm. **) auch die 2. Pers. masc. und die 1. Pers. sing. auf *ê(i)t*, wie *gryṣê(i)tni* „du hast mich gekneipt", *ʿirfê(i)t* „ich habe erfahren", nach Analogie der Verba tert. infirm. — In der letzteren Bildung liegt also ein vollkommenes Seitenstück zu der aramäischen Analogieübertragung vor.

---

1) Wright, a. a. O.

Über einige Arten hebräischer Eigennamen.

Von

Franz Praetorius.

Über die zuerst von Wetzstein mitgeteilte arabische Caritativform *fa‘‘ūl*, durch welche dann Socin hebräische Kurznamen gleicher Gestalt erläutert hat, ist zuletzt gesprochen worden in dieser Zeitschrift oben S. 527 und in Lidzbarski's Ephemeris Bd. 2, S. 20 ff.

Ich vermute, dass diese Bildung sich lediglich von dem gewöhnlichen Particip pass. *fa‘ūl* abgezweigt hat. Und wie dieses letztere in die Kurznamenbildung hat eintreten können, ist leicht ersichtlich. So wie nämlich zu Vollnamen, in denen der Benannte Subjekt ist, Kurznamen aktivischer Form gebildet werden konnten, deren Subjekt der Benannte blieb (z. B. הִלֵּל zu יְהַלֶּלְאֵל, מַהֲלַלְאֵל): so konnten zu den weit häufigeren, meist oder immer theophoren Vollnamen, in denen der Benannte als Objekt zu denken ist, Kurznamen passivischer Form gebildet werden, deren (grammatisches) Subjekt nunmehr der Benannte wurde. In diesem Verhältnis steht z. B. der Kurznamen יְרֹחָם zu dem Vollnamen יְרַחְמְאֵל, ferner מְשֻׁלָּם und מְשֻׁלֶּמֶת zu מְשֶׁלֶמְיָה; und entsprechend wird sicher auch יְפֻנֶּה (vgl. palmyr. אתפני) zu deuten sein. Es ist begreiflich, wenn bei der Bildung derartiger Kurznamen das Particip. pass. Qal, *fa‘ūl*, eine hervorragende Rolle spielte. Mochte יִשְׁמָעֵאל, שְׁמַעְיָהוּ aufgefasst werden als „Gott hat den Benannten erhört“, oder als „Gott hat die Eltern durch die Geburt des Benannten erhört“ — gleichviel, der Name konnte verkürzt werden in *šamū‘* „der Erhörte“ bez. „der durch den erhört worden ist“. אֱלִיעֶזֶר, עֲזַרְיָהוּ konnten sehr wohl in *‘azūr* „der dem geholfen worden“ verkürzt werden; אֶלְחָנָן u. a. sehr wohl in *ḥanūn* „der Begnadete“; רְפָאֵל u. a. sehr wohl in *rafū’* u. a. m. Und es ist weiter begreiflich, dass *fa‘ūl*, nachdem es einmal auf breiter Grundlage in die Namenbildung eingeführt worden, nachdem es als Form für Kurznamen in lebendigen Wechsel mit Vollnamen getreten war, sich allmählich über das Gebiet seiner ursprünglichen Anwendung hinaus ausdehnen konnte, dass es dem Sprachgefühl nicht mehr durchaus lediglich Particip. pass. blieb, dass es auch kleinen lautlichen

Abweichungen zugänglich wurde, die das Particip. pass. für gewöhnlich nicht kennt. *Naḥūm*, *raḥūm* wären als Participia pass. von vornherein schwer verständlich, da ihr Qal sonst nicht gebräuchlich ist; und *kalūb* (כְּלוּב)?

Zu den gedachten lautlichen Abweichungen würde in erster Linie gehören die äusserst häufige Doppelung des mittleren Radikals: *fa‘‘ūl* ist gradezu Normalform dieser Sippe geworden. Also hebräisch יַדּוּעַ, שַׁלּוּם, שַׁמּוּעַ, זַכּוּר, מַלּוּךְ, חַשּׁוּב, צַוּר u. a. m. Arabisch z. B. حمّود von احمد, قدّور von عبد القادر, عبّود von عبد الله Landberg, Proverbes et dictons de la province de Syrie S. 127 f.; in Wright's Catal. of Syr. manuscripts ist S. 1153 eine im J. d. H. 221 gestorbene حَبُّوبَة erwähnt. — Hier schliesst sich das verlängerte, eigentümliche *fa‘‘ūlī* im Dialekt von Bagdad an; s. Oriental Studies . . . read by members of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University (New Haven 1901), S. 100 f.; z. B. نصّورى aus نصر الله, شكّورى aus شكر الله. Auch der alte hebräische Namen جبرائل hat hier جبّورى erzeugt, ميخائل ebenso مخّولى; bei Landberg dagegen bloss جَبُّور[1]), مخُّول.

Zu dieser Konsonantenverdoppelung hat bereits Lidzbarski a. a. O. S. 11 auf Konsonantenverdoppelungen in germanischen und griechischen Kurznamen verwiesen. Vgl. Stark, Kosenamen der Germanen S. 19 ff., 40, 115 ff.; Fick, Griechische Personennamen[1] S. LIX; Zimmer in Kuhn's Zeitschrift Bd. 32, S. 172 ff., 194; Nöldeke, Persische Studien I S. 24. Wahrscheinlich ist diese Konsonantenverdoppelung manchmal bloss zufällig (vgl. Stark a. a. O. S. 20 u. 115); meist aber wird sie in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Wesen des Kurznamens stehen. Und da lassen sich mehrere Gründe für ihre Entstehung denken: Es scheint möglich, dass die Konsonantenverdoppelung emphatischer vokativischer Betonung entsprungen ist, d. h. dass man einen *fa‘ūl* Genannten mit *fá‘‘ūl* anrief, und dass von da aus die Verdoppelung auch in die nichtvokativisch gebrauchte Namensform eindrang. Sodann liesse sich annehmen, dass durch längeres Verweilen auf dem Konsonanten die caritative Gesinnung angedeutet werden sollte; die Konsonantendehnung wäre dann ein Seitenstück zu der „Pluti des Vokals“, Zimmer a. a. O. S. 197. Diese zweite Erklärung würde natürlich nicht bei Kurznamen schlechthin, sondern nur bei solchen caritativen Charakters denkbar sein. Endlich meint Fick a. a. O., man habe der Kurzform durch die Konsonantenverdoppelung dem Vollnamen gegenüber einen gewissen Halt geben wollen.

---

1) Vgl. Baedeker, Palästina und Syrien[2] CXXXVII.

Eine andere lautliche Abweichung möchte ich annehmen in seltneren Namen wie רְחוּם, כְּלוּב, שְׂגוּב. Das lange betonte *ú* der Form ist vielleicht von Anfang an besonders geeignet erschienen, Träger der caritativen Gesinnung zu sein und je nach dem Grade der letzteren noch weiter verlängert zu werden. In diesem Falle war es nahliegend, dass sich das *ă* der Paenultima reduzierte; Aussprachen dieser Art sind vielleicht in רְחוּם u. s. w. festgehalten worden.

Die unveränderte Form *fa'ûl* liegt im Hebräischen z. B. vor in חָנוּן, גָּמוּל, זָבוּד; wohl auch in dem unklaren סָלוּא und in dem unten näher zu erörternden חָמוּל. בָּרוּךְ, שָׁאוּל könnten natürlich auch als בָּרוּךְ, שָׁאוּל aufgefasst werden.

Im Schriftarabischen sind diese Caritativa von dem jüngeren *fu'ail* ganz überwuchert worden (diese Zeitschrift oben S. 529); aber man erkennt doch noch die deutlichen Spuren der alten Bildung, und zwar von *fa'ūl* ohne Doppelung. Ich meine etwa folgendes: Ibn Duraid bringt S. 315, 3 einen alten Stammesnamen سَكَنُ اللَّات und 221, 11 einen anderen, auch sonst bekannten, السَّكون. Ein Wort سَكون ist, so viel ich sehe, sonst nicht überliefert. Was könnte der Stammesname سَكون nun wohl anders sein, als caritative Verkürzung von سكن اللات, سكن مناة oder ähnlichen? — Bekannt ist ferner der zusammengesetzte Vollname عبد الحجر. Dass حجر wirklich ein Gott ist, steht durch die sabäischen Inschriften fest; vgl. diese Zeitschrift Bd. 30, 27; Bd. 31, 86 f.; Mordtmann und Müller, Sab. Denkmäler S. 3 u. 15. Wenn nun aus älterer Zeit mehrfach der Name حجر überliefert wird (z. B. Ibn Duraid 218, 19; 283, 9; s. auch Hamdānī, Geographie, Index historicus S. 138), so wird kaum ein Zweifel bestehen können, dass حجر eine auf das theophore Glied zurückgeführte Verkürzung des Vollnamens عبد الحجر ist. Nun bringt Ibn Duraid S. 250, 8 auch einen alten Stammesnamen بنو حَجُور. Da auch حَجور, soviel ich sehe, sonst in der Sprache nicht vorkommt, so wird auch hier nichts anderes übrigbleiben, als in حَجور die Caritativform von حجر zu sehen (vgl. Landberg a. a. O. حجورة *petite pierre*). — So gehört wohl auch der alte Name هبولة Ibn Duraid 319, 5 zu dem Gottesnamen هُبَل. Dass auch theophore Namen mit هبل vorhanden gewesen sind, ist an sich wahrscheinlich und geht überdies hervor aus بنو جَناب بن هبل Ibn Duraid 316, 7, wo هبل aus عبد هبل

oder ähnlichem verkürzt sein wird, wie حَجر aus عبد الحجر oder ähnlichem. — Bei شَموس Ibn Badrûn 54, 3 liegen ähnliche Bemerkungen nah. Aber wer könnte behaupten, dass ثَمود, ابو الجَنوب Ibn Duraid 245, 1 und manche andere hierher gehören![1]) — Vgl. Lidzbarski a. a. O. S. 21 f.

In den heute lebenden arabischen Dialekten scheint *fa'ûl*, wenn überhaupt, nur vereinzelt vorzukommen. Zwar bringt Wetzstein in dieser Zeitschrift Bd. 11, S. 509 diese Form aus Damaskus; aber ihm widerspricht ausdrücklich Landberg a. a. O. S. 128, ebenso Hartmann, Das Muwaššaḥ S. 41 Nr. 63. Und wenn Wetzstein in den ausgewählten griechischen und lateinischen Inschriften S. 344 für das ḥauranische Caritativ فَعُّول selbst hervorhebt: „aber stets mit Verdopplung des zweiten Radicals", so ist nicht klar ersichtlich, ob Wetzstein hierdurch etwa seine frühere Mitteilung genauer stellen will. Vgl. auch Socin, diese Zeitschr., Bd. 53, S. 482, § 18 a. A. Jedenfalls bringt aber auch Spitta § 45 e für das Ägyptische Caritativformen ohne Doppelung: *'ajûšä* schmeichelndes Diminutiv zu *'â'išä*; ebenso *amûne* zu *âminä* oder *amîne* u. a. m.

Hier möchte ich nun aber eine Gattung hebräischer Eigennamen anschliessen, die bisher ganz anders erklärt worden ist. Neben den erörterten Namen צַוּוּר, רְחוּם, זַבּוּד, in denen das eine, nämlich das theophore, Glied vollständig aufgegeben, der Stamm

---

1) Das Gewicht der über شَموس, قَبولة, حَجور, سَكون aufgestellten Vermutungen wird durch den Umstand vermehrt, dass es zum Teil alte Stammesnamen sind. Stammesnamen sind starrer, unveränderlicher als Personennamen. Wie die Stammesnamen auch im Islam vielfach ihre heidnische Art erhalten haben (Wellhausen, Reste² 9), so ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Stammesnamen öfters auch dann noch ihre alte grammatische Form beibehielten, als der Sinn derselben anfing nicht mehr recht verstanden zu werden. Manchmal wird ja freilich auch wohl ein alter Stammesnamen vom neuen Zuge ergriffen und umgeformt worden sein, und zwar, je nachdem er eine Koseform oder ein Passivparticip zu sein schien, in فُعَيل bez. in مفعول. — So möchte ich dem Stammesnamen سَكون den moderneren Personennamen سُكَينة (Kâmil 307, 15; 386, 12; Durra ed. Thorb. 111, 13) parallelisieren; und dem von Landberg a. a. O. S. 128 gebrachten رَزوق möchte ich مرزوق an die Seite setzen. So mag manches alte, nicht mehr nachweisbare نَصور, سَعود u. a. zu منصور, مسعود geworden sein.

des anderen Gliedes aber als Particip. pass. Qal vollständig erhalten ist, — neben diesen einstämmigen Kurznamen wurden m. E. seit alter Zeit auch zweistämmige Kurznamen in der Weise gebildet, dass der Gottesnamen unversehrt an das Ende, das Particip. pass. Qal aber verkürzt an den Anfang gesetzt wurde. Und zwar wurde das Particip zu *fa'ū* verkürzt, verlor also den letzten Konsonanten. Verdoppelung des ' wurde hier nicht beliebt, oder kommt wenigstens nur einmal vor: die Länge der Form wird einer Verdoppelung des ' wenig günstig gewesen sein.

Ich rede von שְׁמוּאֵל und seinen Genossen. Wie man diese Namen im allgemeinen bisher aufgefasst hat, ist bekannt; s. zuletzt Barth in dieser Zeitschrift Bd. 53, S. 593 ff.[1]). Ich meine nun: der Vollnamen יִשְׁמָעֵאל wurde sowohl in den einstämmigen Caritativnamen שַׁמּוּעַ, wie in den zweistämmigen Caritativnamen שְׁמוּאֵל verkürzt. Die Herleitung von שְׁמוּאֵל aus שְׁמוּעַ אֵל ist nun allerdings nicht neu, s. Nestle, Israelit. Eigennamen S. 164 f.; Ewald, Hebr. Spr.[8] S. 682 Anm. 3; Schwally in Theol. Literaturzeitung 1898, S. 76. Meist aber ist sie abgelehnt worden (s. z. B. Kerber, Hebr. Eigennamen S. 94; Driver, Books of Samuel S. 14 f.); denn die Annahme eines Schwundes von ע erscheint in der That zunächst recht bedenklich. Sobald wir aber in שְׁמוּאֵל nicht sowohl einen selbständigen Vollnamen, denn vielmehr eine Caritativform aus יִשְׁמָעֵאל erkannt haben, so erscheint der Schwund des ע in ganz anderem Lichte. Vgl. Wechssler, Giebt es Lautgesetze? § 19, 2 (in Forschungen zur Roman. Philologie, Festgabe für H. Suchier).

Fa'ūl + *ēl* ist aber auch gebildet worden mit Erhaltung des dritten Radikals von *fa'ūl*. Um auch das *ū* unverändert zu erhalten, das sich bei der folgenden Doppelkonsonanz hätte verkürzen müssen, trennte die Sprache die beiden Glieder dieser Bildung durch *ī* oder *ā*, hierin der Analogie anderer zusammengesetzter Namen folgend. Ich kenne so שְׁלֻמִיאֵל, מְחוּיָאֵל, יְקוּתִיאֵל (Bedeutung?; vgl. Olshausen S. 624, Z. Ass. XI S. 249), שׁוּבָאֵל, das Sept. meist mit *i* ausspricht: *Σουβιηλ*, *Σωβιηλ*, aber auch *Σουβαηλ*. Sehr alt scheinen diese Namen freilich nicht zu sein.

So ergäbe sich denn das *ū* von שְׁמוּאֵל und Genossen als zur inneren Wortbildung gehörig; nicht als uralte, einem Biliterum angehängte Kasusendung, auch nicht als letzter Radikal einer Wurzel ult. *w*. In mehreren negativen Momenten sehe ich eine Stütze meiner Erklärung. Zunächst darin, dass das vermeintliche Biliterum

---

1) Über שְׁמוּאֵל im besonderen vgl. noch diese Zeitschrift Bd. 41, S. 635. — Erkennend, dass „Namen Gottes" als Bezeichnung für einen Menschen keinen guten Sinn giebt (Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens S. 108), hat man in dem *ū* von שְׁמוּאֵל auch das Suffix „sein" finden wollen; s. Giesebrecht a. a. O.; Hommel, Aufs. u. Abh. S. 222, Altisr. Überlief. S. 99; auch Schrader, KAT.[3] S. 225. Altorient. Forsch. II S. 85 übersetzt Winckler „Sem ist Gott".

meist ganz unbekannt und unverständlich sein würde. Sodann, dass die (im Hebräischen sonst übrigens nirgends vorkommende) Kasusendung *ū* öfters nicht recht passen würde, teils der Form nach, teils der Bedeutung nach (s. die obige Fussnote). — Andererseits aber wird auch durch meine Auffassung durchaus nicht etwa jeder einzelne Namen dieser Namensgattung sofort und zweifellos klar hinsichtlich seiner Bedeutung. Denn thatsächlich *fehlt* ja eben der dritte Radikal des ersten Gliedes; und nicht immer deuten die beiden ersten Radikale mit solcher Entschiedenheit auf einen bestimmten dritten, wie in שְׁמוּאֵל. Meist kann man vielmehr verschiedene Ergänzungen vornehmen. *So liegt nun aber grade in dieser charakteristischen Bildungsweise der Namen der unmittelbare Grund für das Halb- oder Ganzdunkel ihres Verständnisses* (und nach einem solchen Grunde suchen wir bei der früheren Auffassung vergeblich!). Und es scheint, als sei diese Dunkelheit nicht etwa nur für uns hereingebrochen, sondern als habe sie auch schon für die hebräische Sprachgemeinschaft selbst bestanden. Dadurch wird es dann weiter begreiflich, dass die Sprache anscheinend manchmal schon nicht mehr auf die Radikale zurückgegangen ist, sondern das Schema *x^exū'ēl* mechanisch auch mit Benutzung nichtradikaler Bestandteile (z. B. des Imperfektpräformativs *y*), oder mit Übergehung radikaler Bestandteile (z. B. des mittleren Elementes der Verba med. *w*) vom Vollnamen aus gebildet hat. Dazu kommt noch die Möglichkeit, dass nach dieser altertümlich aussehenden und gewiss auch in Wirklichkeit altertümlichen Schablone Namen frei erfunden sein könnten, die nie vorhanden gewesen sind und die von Anfang an sinnlos waren (vgl. Wellhausen, Prolegomena[2] S. 372). So verzichte ich von vornherein auf eine Diskussion über בְּתוּאֵל, נְמוּאֵל, לְמוּאֵל (das mit לְמוֹאֵל wechselt; vgl. Wellhausen, Reste[2] S. 7).

חַמּוּאֵל 1 Chr. 4, 26 ist der einzige Namen dieser Gattung, der mit verdoppeltem 2. Radikal überliefert ist; aber Sept. *Αμουηλ*, wie חֲמוּאֵל aussehend. Gesenius' Erklärung „aestas Dei" wird heut kaum noch beachtet werden. Winckler, Altorient. Forsch. II S. 85 erklärt „Schwiegervater ist Gott", wenn ich recht verstehe; aber dann wäre doch חֲמִיאֵל zu erwarten, wie in אֲבִיאֵל. — Es ist *möglich*, dass die im Hebräischen lebendig nicht vorkommende Wurzel חָמָה *schützen* vorliegt; an sie denkt auch Wellhausen, De gentibus S. 22 („quem defendit inviolatumque vult Deus") und vergleicht den anscheinend gleichwurzligen Namen יַחְמַי. Aber das *ū* würde sich auch bei dieser Annahme als Kasusendung wie als Radikal nur sehr schwierig erklären lassen; völlig ungezwungen dagegen als Element der inneren Wortbildung, aus חַמּוּ(י), חֲמוּ(י). Wahrscheinlicher aber ist, dass die Wurzel חמל zu Grunde liegt. Aus dem inschriftlich (bei Clermont-Ganneau, Rev. arch., sér. III, t. 28, S. 349) überlieferten Namen יחמליהו darf man auf יחמלאל

schliessen; von diesem aus konnte sowohl der einstämmige Caritativnamen חָמוּל, wie der zweistämmige חֲמוּאֵל (חֲמוּאֵל) abgeleitet werden. Der Umstand, dass der an drei Stellen des MT. genannte חָמוּל beim Syrer teils ܚܡܘܠ, teils ܚܡܘܐܝܠ lautet, könnte ebenfalls zu Gunsten der Annahme angeführt werden, dass חמול und חמואל lediglich verschiedene Caritativformen desselben Vollnamens sind [1]).

Falls in Sept. nicht irgendwelcher Irrtum vorliegt, so ist von יחמלאל noch ein anderer zweistämmiger Caritativnamen ausgegangen, nämlich *Ιεμουηλ*, *Ιαμουηλ* (= masor. חָמוּל), also mit Benutzung des Präformativs an Stelle des 1. Radikals. Die Bedeutungen „dies Dei" (Gesen., Thes.) oder *θάλασσα Θεοῦ* (Lagarde, Onomastica) sind nicht ernst zu nehmen. Mehr Anspruch auf Berücksichtigung hätte die Deutung *δεξιὰ ἰσχυροῦ* (Lag., Onomast. 178, 88). Denn da Gen. 46, 10 und Ex. 6, 15 ein Sohn Simeons, יְמוּאֵל, unmittelbar vor seinem Bruder יָמִין genannt ist, so liegt es nah, mit der Etymologie hier anzuknüpfen. Aber ein theophorer Name mit der Wurzel ימן ist nicht bekannt.

Der Name פְּתוּאֵל Joel 1, 1 gehört weder zu פתה einfältig sein, noch zu פתה weit sein, noch zu einem unbekannten Biliterum, wohl aber zu den zahlreichen, mit der Wurzel פתח gebildeten Eigennamen, = פְּתוּחַ אֵל. Also zweistämmiges Caritativum, zunächst zu dem als Personennamen nur zufällig nicht überlieferten יִפְתַּח־אֵל [2]). — Die Übersetzungen haben dies *ἀπ. λεγόμενον* leider mit dem häufiger vorkommenden בתואל vertauscht: *Βαθουηλ*, ܒܬܘܐܝܠ.

Die für פְּנוּאֵל angenommene Bedeutung „Angesicht Gottes" ist für eine Kultstätte jedenfalls gut denkbar, aber ein Personennamen dieser Bedeutung wäre doch befremdlich. Dazu kommen wieder die allgemeinen grammatischen Bedenken, wenn man in dem *ū* Kasusendung oder Radikal sehen will. Ich erkläre den Namen = פְּנוּי אֵל, Caritativ eines nicht überlieferten יְפַנֶּה־אֵל od. ähnl., welches anzusetzen wir durch das bereits gekürzte יְפֻנֶּה berechtigt sind. Von einer Person oder einer Familie des Namens פְּנוּאֵל, die in der Gegend ihren Sitz gehabt, wird der Name dann auf den Ort übertragen worden sein. — Für פנואל findet sich zweimal auch פניאל geschrieben, und den gleichen Wechsel werden wir noch einige Mal sehen. Ich gehe auf diese Erscheinung, die verschiedene Erklärungen zulässt, nicht näher ein.

---

1) Freilich ist diese Thatsache auch anders dahin ausgelegt worden, dass man masoretisches חָמוּל lediglich als Verkürzung, Schreibfehler oder ungewöhnliche Schreibung für חמואל angesehen hat; s. namentlich Wellhausen, Text d. Bücher Samuelis S. 19.

2) Vgl. beiläufig Holzhausen, Die Weiss. des Propheten Joel S. 36.

Als Name verschiedener Persönlichkeiten der älteren Zeit wird קְמוּאֵל überliefert. Bei Lagarde, Onomastica, ἀνάστασις Θεοῦ. Dass irgend ein Neuerer eine Etymologie dieses Namens gewagt hätte, ist mir nicht bekannt; Gesenius stellt ihn im Thesaurus zu einer ungebräuchlichen Wurzel קמה. Ich glaube, jene alten Erklärer hatten blind die richtige Spur gefunden: die Wurzel קום liegt zu Grunde. Ich denke an die alten Namen אֶלְיָקִים, יְהוֹיָקִים, verkürzt יָקִים; weiter an יְקַמְיָה, יָקְמְעָם, denn auch in diesen dürfte die genannte Wurzel stecken, nur verkürzt aus lautlichem Bedürfnis. Auch im Phönizischen kommen Namen von dieser Wurzel vor; besonders häufig aber sind sie im Aramäischen: unzählige Male im Palmyrenischen מקימו, wovon מקי verkürzt, מקימאל bei Euting, Nabat. Inschr. S. 24, מקמלהי bei Euting, Sinait. Inschr. Nr. 608 u. a. Ist es Zufall, dass קְמוּאֵל Gen. 22, 21 als Vater der Aramäer genannt ist? — Hätte man nun die Form שְׁמוּאֵל von dieser schwachen Wurzel nach der ihr eigentümlichen Bildungsweise gebildet (also Part. pass. Qal mit Verlust des letzten Radikals), so hätte *קִיאֵל entstehen müssen. Aber das starke Schema hat sich durchgesetzt, so dass קְמוּאֵל entstand.

Den in 1. Chron. mehrmals vorkommenden Namen שְׁבוּאֵל möchte man zunächst geneigt sein, aus שְׁבוּעַ אֵל zu erklären, also mit אֱלִישֶׁבַע, יְהוֹשֶׁבַע und ähnlichen alten Namen in Verbindung zu setzen. Man könnte auch wohl an das nicht recht klare שְׁבַנְא, שְׁבַנְיָה denken. Die grösste Wahrscheinlichkeit — freilich auch keine Gewissheit — scheint mir aber die Annahme zu haben, dass אֶלְיָשִׁיב, יָשָׁבְעָם und andere mit der Wurzel שוב zusammengesetzte Eigennamen zur Erklärung von שְׁבוּאֵל herbeizuziehen sind: wie קְמוּאֵל zu קום, so kann auch שְׁבוּאֵל zu שוב gehören. Als Grund für diese Annahme kann die Thatsache in Anspruch genommen werden, dass im MT. selbst für שְׁבוּאֵל zweimal שׁוּבָאֵל steht, und dass Sept. beständig *Σουβαηλ*, *Σουβιηλ*, *Σωβιηλ* schreibt. Beide Namen scheinen also als gleichwertig angesehen worden zu sein — falls der Wechsel nicht lediglich einem Schreibfehler entsprungen ist.

Der Num. 13, 15 überlieferte Namen גְּאוּאֵל (den Sept. wohl nur nach dem vorhergehenden verschrieben hat) scheint durch die Wurzel גאל erläutert zu werden. Wir finden mehrmals den Namen יִגְאָל mit Unterdrückung des subjektischen Gottesnamens (*יגאלאל); davon wird גְּאוּאֵל Caritativ sein. Auf die Wurzel גאה deutet nichts.

Wenn דְּעוּאֵל echt ist, so liegt es jedenfalls am nächsten, den Namen zu den zahlreichen, uralten Vollnamen mit ידע zu ziehen, ihn also als Caritativ mit יָדוּעַ zu parallelisieren. Freilich sollte man zunächst יְדוּאֵל erwarten; aber andererseits wäre es doch auch nicht wunderbar, wenn Bildungen wie יְדִיעֲאֵל, יְדַעְיָה, ihr wurzel-

haftes *y* wie ein präformativisches ablegend, רְעוּאֵל erzeugt hätten. — An אֶלְדָּעָה möchte ich nicht gern denken. (Vgl. schon Buchanan Gray, Studies in Hebrew Proper Names S. 202).

In den jüngsten Quellen kommen so viele Leute des Namens יְעוּאֵל vor, und zwar meist auch Leute jüngerer Zeit, dass es schwer ist an der Thatsächlichkeit dieses Namens zu zweifeln, wenn das Qerē denselben auch öfters in יְעִיאֵל abändert (vgl. oben פְּנוּאֵל und פְּנִיאֵל). Zur Erklärung des Namens bieten sich verschiedene Möglichkeiten, von denen indes keine die andere an Wahrscheinlichkeit erheblich überragt. Da in jüngerer Zeit die mit עזר zusammengesetzten Namen gleichfalls sehr häufig werden, so würde es naheliegen יְעוּאֵל an ein Imperfektum von עזר anzuknüpfen (*יעזראל). Oder lieber an יָעִיר?

יְזוּאֵל, wofür Qerē יְזִיאֵל, 1 Chr. 12, 3 deutet auf יִזְרְעֶאל, יְזַרְחְיָה und wohl noch andere Namen mit ז als erstem Radikal, ohne dass irgendwelche besondere Wahrscheinlichkeit hervorträte[1]).

Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass diese Caritativbildung nicht bloss auf die אֵל-haltigen Eigennamen beschränkt gewesen ist. Und es finden sich m. E. auch wirklich noch Spuren von ihr bei Eigennamen, die einen anderen Gottesnamen in sich schliessen.

Dahin möchte ich vermutungsweise ziehen den Namen *Δαλουια* 2 Sam. 3, 3 Sept. Dürfen wir für denselben *Δαδουια* einsetzen (vgl. Winckler, KAT.[3] 224), und dieses *Δαδουια* mit יְדִידְיָה 2 Sam. 12, 25 identifizieren, so ist es klar, dass wir in hebräischer Schrift דְּדוּיָה vor uns haben würden. Aber auch *Δαλουια* würde so erklärt werden können: דְּלוּיָה, Caritativ zu דְּלָיָה, דְּלָיָהוּ.

Die Analogie spricht nun auch dafür, dass nicht die im MT. überlieferte Form רְאוּבֵן die ursprüngliche ist, sondern die anderweitig überlieferte mit ל: רְאוּבֵל. Denn ein Gottesname בן ist doch wohl nicht nachweisbar (trotz Nestle a. a. O. S. 119). So wird denn an den Gott בַּל zu denken sein, der vielleicht auch in dem Eigennamen אֶשְׁבַּל enthalten ist (vgl. diese Zeitschrift Bd. 42, S. 479). רְאוּבֵל wird Caritativ sein von einem בַּל-haltigen Namen, der nach Weise von יִרְאִיָּה, רְאָיָה gebildet gewesen sein wird. Dass man in jüdischen Kreisen an dem Götzen בַּל im Namen des Stammvaters ernstlichen Anstoss nahm, ist ja begreiflich genug; und so wird die Namensform mit *n* statt *l* entstanden sein.

Der gleiche Anstoss scheint der im MT. vorliegenden Form יְרֻבַּעַל Entstehung gegeben zu haben. Bereits Wellhausen hat Bücher Samuelis S. 31 — wenn ich seine Worte richtig verstehe

1) רְעוּאֵל scheint nur äusserlich mit dieser Klasse zusammenzufallen.

— Jerubaal als ursprüngliche Form jenes Namens erkannt und mit Bildungen wie יְרוּאֵל gleichgesetzt. Der Mann dürfte also eigentlich יְרוּבַּעַל gehiessen haben. Aber indem man an dem mit בַּעַל zusammengesetzten Personennamen Anstoss nahm, wurde יְרוּבַּעַל „den Sinn von Jarebbaal zu tragen gezwungen“ und, um diesem Sinne näher zu kommen, wenigstens in יְרֻבַּעַל verändert[1]). — Was יְרוּבַּעַל eigentlich bedeutet, wird freilich kaum zu ermitteln sein. Jede glaubwürdige Überlieferung fehlt auch hier, und das nach der Schablone verkürzte Anfangsglied verträgt an sich allerlei Ergänzungen. Wir können an ירא denken, auch an ירח (vgl. palm. ירחבול, auch als Personennamen) und vielleicht noch an andere mit יר beginnende Wurzeln; aber auch an allerlei mit יר beginnende Imperfekta, etwa יְרַחֲמְבַּעַל, יְרַפְּבַּעַל, יְרְאָבַּעַל u. a., ja selbst an יָרִיב־בַּעַל (mit בעל als Subjekt), da auch יְהוֹיָרִיב überliefert wird. Auf die Wurzel ירה ist aus יְרוּ nicht zu schliessen (wie Wellhausen zu thun scheint, indem er den Namen auch mit Jirmejahu gleichsetzt: ירה und רמה sind ungefähr synonym).

Dasselbe unklare יְרוּ liegt vor in dem Namen יְרוּשָׁלֵם, *Ιερουσαλημ*. Hier lag kein Anlass zu künstlicher Änderung vor, denn der Götze שלם oder שלמן scheint in späterer Zeit vergessen worden zu sein; und ich glaube kaum, dass die Zerrung in יְרוּשָׁלַםִ, יְרוּשָׁלַיִם etwa den Grund gehabt haben könnte, diesem Götzen aus dem Wege zu gehen. Ich glaube, dass Zimmern Recht hat (KAT.[3] 475), wenn er in dem Namen Jerusalem diesen Gottesnamen vermutet. Freilich wird der Namen ירושלם ursprünglich kaum als Stadtnamen geprägt sein; er wird vielmehr ursprünglich Name einer Person gewesen sein, nach der die Stadt benannt worden ist. Zuerst vielleicht עִיר יְרוּשָׁלֵם „Stadt des Jerusalem“, so wie sie auch עִיר דָּוִד heisst, dann einfacher mit Weglassung von עִיר. Der weibliche Personennamen יְרוּשָׁא, יְרוּשָׁה hat mit der Wurzel ירשׁ sicher nichts zu thun, sondern ist Verkürzung jenes alten Personennamens ירושלם (oder ירושמש?).

Noch einmal kommt יְרוּ vor, nämlich in dem אֵל-haltigen Namen יְרוּאֵל 2 Chr. 20, 16, Sept. *Ιεριηλ*, Name einer Steppe südöstlich von Jerusalem. Dieser Name ist sicher identisch mit dem Personennamen יְרִיאֵל 1 Chr. 7, 2, für den bei Lagarde *Ιαρουηλ* (vgl. Gunkel, Genesis S. 219).

מְתוּשָׁאֵל und מְתוּשֶׁלַח sind aus fremden Sprachen in eine möglichst hebräisch-artige Gestalt übergeführt worden (vgl. Hommel, Aufs. u. Abh. 222).

---

1) Ebenso das zufällig ähnlich klingende Zeru Bâbili in Zerubbâbâl, um einen gegen Babel feindlichen Sinn anzunehmen.

Zu „Berichtigung einer Etymologie K. Vollers'"

(oben S. 576).

I.

Von **Heinrich Suter.**

Herr Prof. K. Vollers teilt mir mit, dass erstens die Ableitung des arabischen Wortes *ṣifr* von ψηφοφορία nicht von ihm, sondern von Krumbacher herstamme (vergl. diese Zeitschrift 51, S. 298), und dass zweitens die von mir genannte, als den meisten Orientalisten schon längst bekannt vorausgesetzte Herkunft des Wortes bereits von Karabacek (Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer, S. 217) ausgesprochen worden sei. Die erste Stelle war mir leider entgangen, die zweite ist mir ganz unbekannt.

II.

Von **A. Fischer.**

Die Priorität für die von Suter gegebene Herleitung von صِفْر kommt natürlich, wie übrigens auch Vollers bekannt gewesen sein dürfte, auch Karabacek nicht zu. Vgl. schon Woepcke, der sich in seinem „Mémoire sur la propagation des chiffres indiens" (Journ. asiat., VI[e] série, tome I, 1863), p. 522 folgendermaassen äussert:

„J'appellerai ensuite l'attention du lecteur sur la transcription „zephirum" du mot arabe *cifron* صِفْرٌ „vide" lequel est, à son tour, la traduction du mot sanscrit *çoûnya.*[1]) Je dois dire que je vois dans cette transcription „zephirum", dont la forme italienne était „zefiro", l'origine du mot zéro, que nous trouvons sous cette dernière forme dans le traité de Calandri, imprimé à Florence en 1491" etc. und p. 524 folgendermaassen:

1) Karabacek an der von Suter namhaft gemachten Stelle hat dieses Wort (शून्य) *schûnja* transkribiert. Die herkömmliche Schreibung *çūnja* oder *śūnja* ist besser, denn श, das palatale *s*, deckt sich bekanntlich keineswegs mit deutschem *sch*.

„Ce qui est certain, c'est que de صِفْر *cifron* dérive le mot *chiffre*, qui est devenu, dans la plupart des langues européennes, la dénomination commune des dix signes dont le zéro est le plus important au point de vue de la notation“ etc.

Ferner Devic, der — im wesentlichen in Anlehnung an Woepcke — 1876 in seinem „Dictionnaire étymologique de tous les mots d'origine orientale“ (am „Supplément“ zu Littré's „Dictionnaire de la langue française“), p. 29 folgendes schrieb:

„**Chiffre.** Esp. et portug. *cifra*, ital. *cifera*. De l'arabe صفر *ṣifr*, vide, mot employé pour désigner le zéro, qui n'est que la traduction du sanscrit *çounya*, par lequel ce caractère est désigné dans les anciens traités d'arithmétique indiens. En effet, *chiffre*, *ciffre*, *cyfre*, *cyffre*, employé tantôt au masculin, tantôt au féminin, a marqué primitivement le zéro seul; encore aujourd'hui, le portugais *cifra* et l'anglais *cipher* s'appliquent spécialement à ce caractère. Le même sens est resté assez longtemps au terme français; car on lit, dans un traité d'arithmétique du XVIIe siècle: „La dernière figure, qui s'appelle *nulle* ou *zéro*, ne vaut rien ... En autre langage, elle s'appelle *chifre*; toutefois ce mot abusivement prins en françois signifie toutes les figures et l'art d'arithmétique“ (*L'arithmétique de Jean Tranchant.* Lyon, 1643, p. 15). — *Zéro* est une autre forme du même mot صفر *ṣifr*“ etc.

Ebenso Bayley, der sich in seinem Aufsatz „On the Genealogy of Modern Numerals. Part II (Journ. of the R. As. Society, new series, vol. XV, 1883), p. 39 also vernehmen lässt:

„... the Arabic word صفر (ṣifr), which it need hardly be said is itself a direct and literal translation of the Sanskrit 'súṇya'. It has the exact intrinsic meaning, in fact, of súṇya, and since, as has been shown, the new Arabic arithmetic was avowedly derived from the Indian, the derivation of 'ṣifr' from súṇya is beyond doubt“ (s. auch ibid., p. 25).

M. Cantor, der in seinen „Vorlesungen über Geschichte der Mathematik“ [2], I (1894), S. 669 kurz konstatiert: „Die Null nannten sie [sc. die Araber] *aṣ-ṣifr*, das Leere, als Übersetzung von *sunya*, wie die Null bei den Indern heisst.“[1]) Daneben auch Garcin de Tassy, in seinem Aufsatz „La rhétorique des nations musulmanes“, Journ. asiat., IVe série, tome X (1847), p. 370, n. 1 („ .... صفر. Ce mot, dont nous avons fait *chiffre*, a la signification de *vide*, et par suite de *zéro*, comme *cipher* en anglais. Le zéro des chiffres arabes est un point (.), mais dans les chiffres exprimés par des lettres, il a une forme particulière qu'on trouve employée, entre autres, dans les Tables d'Ulug-beg, publiées dernièrement par M. A. Sédillot“):

1) So oder ähnlich wohl auch schon in der ersten Auflage des Buches (1880), die mir zur Zeit nicht zugänglich ist.

Pihan, Glossaire des mots français tirés de l'arabe, du persan et du turc (Paris 1847), sub *chiffre*; Mahn, Etymologische Untersuchungen auf dem Gebiete der romanischen Sprachen (Berlin 1863 ff.), S. 46; Dozy et Engelmann, Glossaire, sub *cero* und *cifra*; Eguilaz y Yanguas, Glosario etimológico, gleichfalls sub *cero* und *cifra*; Lammens, Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe, p. 262; Diez, Etymol. Wörterbuch[5], sub *cifra*; Körting, Lat.-roman. Wörterbuch[2], Nr. 2174; Kluge, Etymol. Wörterbuch[6], sub *Ziffer*, u. a., die übereinstimmend in صِفْر „leer" das Etymon von صِفْر „Null" sehen.

S. Fraenkel hat schon vor mehr als sieben Jahren Krumbacher's Etymologie zurückgewiesen, nämlich in seinem Vortrage „Orientalische Einflüsse auf die deutsche Sprache" (in „Mitteilungen d. Schlesischen Gesellsch. f. Volkskunde", hrsgeg. von F. Vogt und O. Jiriczek, Jahrg. 1895/96, Heft II. No. 1), wo er S. 7 schreibt:

„*Ziffer* (schon mittelhochdeutsch) stammt durch das Mittellateinische aus arab. *ṣifr* d. h. „leer". Es bezeichnet eigentlich die Null; *Mafâtîḥ* S. 194, 2 v. u.: „Diese kleinen Kreise heissen *aṣfâr* (d. i. Plural von *ṣifr*) und werden eingesetzt, um den Zahlenwert an den Stellen zu erhalten,[1]) wo keine anderen Zahlzeichen stehen". Die Einwendungen Krumbachers (Psichari, Études 346) gegen diese Ableitung sind nicht stichhaltig."

Zu demselben Resultate ist G. Jacob gelangt (in seinem gehaltvollen Vortrage „Östliche Kulturelemente im Abendland", Berlin 1902, S. 12):

„Während ich Krumbacher gerne beistimme, dass das im Abendlande zweimal auftauchende Wort *sipos* nur *ψῆφος* sein kann,

1) Diese Übersetzung ist nicht recht verständlich und ausserdem fehlerhaft. Arabisch lautet die Stelle: وهذه الدوائر الصغار تسمّى الأصْفار توضع لحفظ المراتب فى المواضع التى ليس فيها اعداد. Unter المراتب sind, wie S. ١٩٣, 10 zeigt, die Zahlenstufen zu verstehen, also die Stufen der Einer, Zehner, Hunderter etc. فى المواضع ist nicht von حفظ abhängig, sondern von توضع. Vgl. den verwandten Ausdruck des Planudes bei Krumbacher in Psichari's Études (de philologie néo-grecque), p. 347: „*ὥσπερ δὲ αἱ χῶραι αὐξάνουσι τοὺς ἀριθμοὺς, οὕτω καὶ αἱ τζίφραι ἐπὶ τῶν χωρῶν κείμεναι*". Die *τζίφραι* sind die أصْفار, die *χῶραι* entsprechen den مواضع in den Mafātīḥ. Vgl. auch Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub صفر: والصِّفْر عند الحاسبين نُقْطَةٌ أو دائرة صغيرة تَدلّ على أنّ المنزلةَ التى توضَع فيها خالية من العدد und Jaʿqūbī, Historiae, I, ٩٣, 9. Man muss also übersetzen: „werden, um die Zahlenstufen zu sichern, an den Stellen eingesetzt, wo die Zahlen (1—9) fehlen".

so wüsste ich doch zu einer Ableitung von *ṣifr* aus ψηφο[φο]ρία im Arabischen keine lautliche Parallele .... Es wird demnach bei der alten Erklärung bleiben, dass arab. *ṣifr* in der Bedeutung Null eine Übersetzung des begrifflich genau entsprechenden indischen *śûnja* ist".

Aber Krumbacher selbst hat — was allem Anschein nach sowohl Vollers als auch Fraenkel und Jacob entgangen ist — seine Etymologie bereits ein Jahr nach ihrer Veröffentlichung in einem zweiten Aufsatz „Zu den griechischen Elementen im Arabischen und Türkischen. I. Noch einmal das Wort Ziffer" (in Bd. II (1893) seiner Byzant. Zeitschrift, S. 299 ff.) mit einem starken Fragezeichen versehen, und direkt davor gewarnt, sie unbesehen in die Wörterbücher einzuführen. Veranlasst dazu hatten ihn namentlich Zuschriften von Nöldeke, Karabacek und Julien Havet, in denen seine Ableitung mit starken kulturgeschichtlichen, sprachgeschichtlichen, lautlichen und semasiologischen Einwänden bekämpft wurde.

In seinem ersten Aufsatze (Psichari, Études, p. 355) erklärt es Krumbacher für wahrscheinlich, dass *ṣifr*, hervorgegangen aus ψηφο[φο]ρία, erst in späterer Zeit die Bedeutung „leer" erhalten habe, nachdem es zunächst nur in der Bedeutung „Null" gebraucht worden sei. Dem gegenüber verweise ich auf die nachstehenden Verse, aus denen sich mit Sicherheit ergiebt, dass *ṣifr* „leer" bereits auf der ältesten uns bekannten Sprachstufe des Arabischen, in der alten Poesie, ein wohlbekannter Ausdruck war.

Ḥātim aṭ-Ṭā'ī, ed. Schulthess, S. ١٩, 12:

تَرَى أَنَّ مَا أَهْلَكْتُ لَمْ يَكُ ضَرَّنِى   وَأَنَّ يَدِى مِمَّا بَخِلْتُ بِهِ صِفْرُ[1]

„dann wirst du sehen, dass das, was ich aufgebraucht habe, mir nicht geschadet hat, und dass meine Hand von dem, womit ich geizte, leer ist";

ibid. S. ٢٨, 16 (mit Barth's Verbesserung, diese Zeitschr., Bd. 52, 60):

مَتَى يَأْتِ يَوْمًا وَارِثِى يَبْتَغِى الغِنَى

يَجِدْ جَمْعَ كَفٍّ غَيْرِ مَلْأَى وَلَا صِفْرِ

„Wenn eines Tages mein Erbe kommt, den Reichtum suchend, dann findet er so viel als eine Hand umschliesst, die weder voll noch leer ist";

Aġānī XXI, ٢١, ult., ٢٢, 24 (von Ḥāriṯa b. Badr al-Ġudānī oder von Anas b. Zunaim):

---

1) Siehe schon Jacob, a. a. O.

رأيتُ أكُفَّ المُصْلِتِينَ¹) عليكُمْ مِلاءً وكَفِّي مِن عَطاياكُمْ صِفْرًا

„Ich sah die Hände derer, die das Schwert gegen euch ziehen, voll, meine Hand aber von euren Geschenken leer“;

Ibn al-Anbārī, Aḍdād ١٩١, 2 (von Ibn Aḥmar):

خَرْقاءُ تَلْتَهِمُ الجِبالَ وأجْـوازَ الفَلاةِ وبَطْنُها صِفْرُ

„(jeder) heftige (Wind), der die Berge und die Tiefen der Wüste jählings verschlingt, wobei sein Bauch doch leer bleibt;²)

al-Aʿšā, bei Tibrīzī, ed. Lyall, ١٤٤, 7 (= Sacy, Chrestomathie ², II, ١٥١, 2; Lisān und TʿA. sub خزل etc.):

صِفْرُ الوِشاحِ ومِلْءُ الدِرْعِ بَهْكَنَةٌ إذا تَأَتَّى يَكادُ الخَصْرُ يَنْخَزِلُ

„Leer im Gürtel³) (d. h. schlank in der Taille), zugleich aber das Hemd füllend (d. h. voll), von weichen Formen (oder: von grossem Wuchs). Wenn sie sich gemächlich an ihr Werk macht, bricht beinahe ihre (dünne) Taille ab;“⁴)

---

1) Die أكُفّ المُصْلِتِين erinnern an die أيدي مُصْلِتِينا ʿAmr's Muʿall., ed. Arnold, v. ٣٢; vgl. Ḥamāsa, ed. Freytag, ٢٤٤, 16.

2) In dem ersten der beiden voraufgehenden Verse:

خَلَدَ لِلْحَبِيبِ وبادَ حاضِرُهُ إلّا مَنازِلَ كُلُّها قَفْرُ
وَلَبَتْ عليها كُلُّ مُعْصِرَةٍ هَوْجاءَ ليس لِلُبِّها زَبْرُ

ist mit Jāqūt, Muʿgam, II, ٣٢ und Bakrī, Muʿgam, ٢٢٨ الجُبَيْب (oder الحُبَيْب?) für لِلْحَبِيب zu lesen. Im zweiten Verse haben der Lisān s. هوج und زبر und der TʿA. s. زبر مُعْصِفَةٌ für مُعْصِرَةٌ. Die Verse bedeuten: „Bestand gehabt hat al-Gubaib („Brünnchen“ oder al-Ḥubaib), seine Siedler aber sind dahingeschwunden, einige Niederlassungen ausgenommen, die indes alle verödet sind, über die jeder hin- und hertobende Wirbelwind, dessen Verstand keine Einsicht hat, dahingeheult ist.“

3) Vgl. die verwandten Ausdrücke جائلة البَرِيم „mit loser Taillenschnur“ Aġānī VIII, ٩٨, 3 und جائلة الوِشاحَين „mit losem Doppelgürtel“ Asās al-balāġa und TʿA. sub جول.

4) Nach andern schlecht: „wiegt sich fast (oder: bewegt sich träg) ihre Taille (beim affektiert vornehmen Gang)“. Meister de Sacy hat zum Teil zu viel in den Vers hineingelegt, wenn er a. a. O. übersetzt: „Le vide de sa

ʿAlqama, ed. Ahlwardt, Nr. ١٣, ١٤ (= Ed. Socin, Nr. II, ١٤):

صِفْرُ الوِشَاحَيْنِ مِلْءُ الدِّرْعِ خَرْعَبَةٌ كَأَنَّهَا رَشَأٌ فِى البَيْتِ مَلْزُومُ

„Leer im Doppelgürtel (schlank in der Taille), zugleich aber das Hemd füllend (voll), schön gebaut, einer jungen, im Zelte festgehaltenen Gazelle gleich“ 1)

(vgl. zu den beiden letzten Versen die Worte im Ḥadīṯ von der Umm Zarʿ: صِفْرُ رِدَائِهَا(2 ومِلْءُ كِسَائِهَا وغَيْظُ جَارَتِهَا „leer in ihrem Mantel (d. h. mager da, wo der Mantel endet[3])), im übrigen aber ihr Gewand füllend, der Ärger ihrer Mitfrau“, Nihāja des Abu 's-Saʿādāt Ibn al-Aṯīr und TʿA. sub صفر und جور, Lisān sub صفر).

Die Wurzel صفر „leer sein“ zeigt sich auch sonst im alten Arabisch durchaus lebendig und triebkräftig. Vgl. noch die Verse:

وأَفْلَتَهُنَّ عِلْبَاءٌ(4 جَرِيضًا وَلَوْ أَدْرَكْنَهُ صَفِرَ الوِطَابُ

(von Imraʾ al-Qais; vgl. Ed. Ahlwardt Nr. ٧, ٣ und ausser den von Ahlwardt mitgeteilten Belegstellen noch Ḥamāsa, ed. Freytag, ٣٤, 15; Aḍdād ٢١٨, ult., ٢٩٢, 19; Lisān sub علب, وطب, صفر und جرض; TʿA. sub علب, وطب, صفر, جرض und جرع und Asās al-balāġa sub صفر) „Und ʿIlbāʾ entrann ihnen (den Reitern), vor Angst fast erstickt; und hätten sie ihn eingeholt, so würden die Milchschläuche leer geworden sein (d. h. so würde es für ihn keine Rettung gegeben haben“)[5]);

---

ceinture contraste avec la largeur de sa poitrine, que son vêtement a peine à contenir, et avec l'embonpoint de ses hanches: quand elle s'abandonne à de tendres embrassemens, il semble que ses flancs sont prêts à se rompre“.

1) Socin's Übersetzung: „die mager ist an den beiden Brustbeinen ..... eine kleine Gazelle, eine in dem Haus beständig verweilende“ ist wohl nicht ganz richtig.

2) So vokalisiert Lane richtig sub رِداء, sub صِفْر dagegen irrtümlich صِفْرٌ رِداؤُها.

3) So nach den Lexicis. Vgl. z. B. Nihāja: أى إنّها ضامرة البَطْن فكأنّ رداءها صِفْر أى خالٍ والرداء يَنتهى الى البَطْن فيقع عليه.

4) Falsch bei de Slane, Diwan d'Amro'lkaïs, p. ١١ und ٣٠. عِلْباءُ.

5) Nach den besten arabischen Erklärungen hat der figürliche Ausdruck صَفِرَتْ وِطَابُه (so auch صِفْر إِناؤُه „leer wurde sein Gefäss“; vgl. Asās a. a. O.

اقولُ لِلحيانٍ وقَدْ صَفِرَتْ لَهُمْ وِطَابِى ويومى ضَيِّقُ الجُحْرِ مُعْوِرُ

(von Ta'abbaṭ Šarrā;[1]) s. Ḥamāsa, ed. Freytag, ٣٣, 10; Aġānī XVIII, ٢١٥; Iskandar Abkārius, Rauḍa, ٧٩; Ḍijā' ad-Dīn Ibn al-Aṯīr, al-Maṯal as-sā'ir, ١١١; Lisān und TʿA. sub وطب und Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub صفر) „Zu Liḥjān sprach ich, da sich ihnen meine Milchschläuche bereits entleert hatten (d. h. da mein Leben bereits in ihrer Gewalt war[2])) und mein Tag nur ein enges Loch (zur Rettung) hatte und schwer gefährdet war ....“;

وكادت عِيابُ الوُدِّ مِنّا ومِنْكُمْ وإنْ قِيلَ أبناءُ العُمومةِ تَصْفَرُ

(von Bišr b. Abī Ḫāzim;[3]) vgl. Asās al-balāġa, Lisān und TʿA., auch Aqrab al-mawārid, sub عيب und Lane sub عَيْبَةٌ) „Und unsre und eure Behälter der Liebe (d. h. unsre und eure Herzen) wurden, obschon man uns Vettern von Vaters Seite nannte, beinahe (liebe-)leer“;

فإنْ يَكُ ظَنِّى صادقًا وَهْوَ صادِقِى بِكُمْ وبِأَحْلامٍ لَكُمْ صَفِراتِ

(von einer ʿĀmiritin; vgl. Ḥamāsa, ed. Freytag, ٣٥٤, 13, und Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub صفر) „Und wenn meine Meinung von euch und eurer leeren Einsicht wahr ist, und sie ist wahr gegen mich ....“;

ويُرْخِينَ أَذْنابًا كأنَّ فُروعَها عُرَى خِلَلٍ مَشْهورةٍ صَفِراتِ[4])

(von Imra' al-Qais; vgl. Ed. Ahlwardt Nr. ١٠, ١٣) „Und sie (die Wildeselstuten) lassen Schwänze lang herabhängen, deren Haare (an

und TʿA. sub صفر, wo صفرت اناوه wohl nur ein Flüchtigkeitsfehler ist) die Bedeutung: „er kam um“, „er starb“, „er wurde getötet“. Genauer trifft Rückert, in seiner Hamâsa, I, Nr. 10, Anm., den Sinn, wenn er schreibt: „der leere Schlauch ist nur bildlich, Erschöpfung der Hülfsmittel und Ratlosigkeit andeutend“. (In seinem Amrilkais, S. 69, vergleicht er den Ausdruck mit den deutschen Redensarten: „auf die Neige gehn“, „den Garaus machen“.)

1) So wenigstens nach der Tradition. Über die Echtheit und Geschichte der ältesten Poesie ist noch viel zu sagen.

2) Lyall, Translations of Ancient Arabian Poetry, Nr. VIII, übersetzt gut: „they deemed they had me beyond escape“. (Er hätte aber die alberne Geschichte von dem Honigschlauch nicht reproducieren sollen!)

3) So, خازم, habe ich bereits in Bd. 49 dieser Zeitschrift, S. 699, geschrieben. In Hss. und Drucken findet sich oft dafür حازم; auch Guidi's Tables alphab. du Kitâb al-Aġânî haben regelmässig حازم. Vgl. aber ʿAinī, in der Ḫizāna, II, ٢٧١, pu.: بشر بن ابى خازم بالخاء والزاى المُعْجَمتين.

4) صفرات ist hier freilich nicht gesichert.

Farbenschönheit?) den Schlaufen verzierter, leerer Schwertladen (Scheiden?) gleichen";[1])

لَيْسَتْ بِأَصْفارٍ لِمَن يَعْفُو ولا رُحٍّ رَحارِحْ

(Lisān sub صفر und رحح (wo fälschlich رُحّ steht); T3A. sub صفر) „Sie (wohl Näpfe o. ä.) sind für den, der um Gastfreundschaft zu bitten kommt, weder leer noch flach".

Vgl. ferner die offenbar der Beduinensprache entstammenden Wendungen: فلانٌ خِلْوُ العِيابِ من العَهْدِ صِفْرُ الوِطابِ من الوُدِّ „jemand kennt keine Vertragstreue und ist liebeleer", Asās al-balāġa sub عيب; نَعُوذُ باللّٰه مِن قَرَعِ[2]) الفِناء وصَفَرِ الإناء[3]) „*We seek preservation by God from the yard's becoming void of cattle,*[4]) *and the vessel's becoming empty*, meaning, *from the perishing of the cattle*" (so gut übersetzt von Lane sub صفر; s. noch Lisān, T3A. und Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub صفر und قرع, Gauharī sub قرع); ما أَصْغَيْتُ لك إناءً ولا أَصْفَرْتُ لك فِناءً „Ich habe dir kein Gefäss umgestossen und keinen Hof entleert" (d. h. bin dir nicht zu nahe getreten und habe dich deines Gutes nicht beraubt; vgl. Lane sub أَصْفَرَ, dessen Deutung hier nicht ganz befriedigt, ferner Asās al-balāġa, Lisān, T3A. und Aqrab al-mawārid sub صفر, und zu der Redensart أَصْغَى إناءَهُ die Lexica sub صغو, صغى, Kāmil des Mubarrad ٣٣٦, 14 etc.);

---

1) de Slane, Diwan d'Amro'lkaïs, p. 46, hat „ansis thecarum ..... pictis *et* plexis", während er hätte „pictarum *et* plexarum" schreiben sollen.

2) Nach Ṯaʿlab, wider die Regel, قَرْع; vgl. die Lexica sub قرع.

3) In Wirklichkeit hat man natürlich الفِنا und الإنا gesagt; entsprechend im nächsten Beispiel.

4) Gesuchter scheinen die Erklärungen: قَرَعَ الفِناءُ أى خَلَا مِن الغاشية, Gauh., Qāmūs und T3A. sub قرع; نعوذ ...... الإناء أى خُلُوّ الديار من سُكّانها والآنية من مستودَعاتها قَرِعَ الفِناء, Lisān sub قرع; خلا من الغاشية والنَّعَم ...., Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub قرع.

die Traditionen: أَصْفَرُ البُيُوتِ من الخَيْرِ البَيْتُ الصِفْرُ[1] من كتاب اللّه „Das an Gutem leerste Haus ist dasjenige, in welchem das Buch Gottes (der Koran) fehlt" (vgl. Lane sub أَصْفَرُ, ferner Abu's-Saʿādāt Ibn al-Aṯīr's Nihāja, Lisān und TʿA. sub صفر und Aḍdād ٢١٩, 4[2]); صَفْرَةٌ فى سَبِيلِ اللّه خَيْرٌ من حُمْرِ النَعَمِ „Ein Hungern um Gottes willen ist besser als rote (d. h. besonders vortreffliche) Kamele (d. h. besser als der wertvollste Besitz)" (Asās, Nihāja, Lisān, TʿA. und Muḥīṭ al-Muḥīṭ sub صفر. Die hier vorliegende Bedeutung „Hungern" hat sich natürlich erst sekundär aus der Bedeutung „Leere (des Magens etc.)" entwickelt; vgl. auch in den Lexicis etc. أَصْفَرَ „er wurde arm" und صِفْرِيتٌ „arm", wo der Begriff „arm" gleichfalls erst sekundär aus „leer" entstanden ist);

und schliesslich noch den *itbāʿ* صِفْرٌ صِحْرٌ,[3]) den ich freilich nur aus Ḥamāsa ٣٥٤, 16 kenne.

Diese Belege für صِفْرٌ „leer", صَفِرَ „leer sein" etc., deren Zahl sich wohl ohne allzu grosse Mühe noch vermehren liesse, reichen bis ins 6. Jahrh. n. Chr. zurück. Die Stellen dagegen, in denen صِفْرٌ in der Bedeutung „Null" erscheint, sind bedeutend jünger. Auf al-Jaʿqūbī (letztes Drittel des 9. Jahrh. n. Chr.), Historiae, I, ٩٣ hat schon Nöldeke in seiner oben erwähnten Zuschrift[4]) an

---

1) Oder الصَفِرُ.

2) Der Hadīṯ hat hier einen etwas anderen Wortlaut: إِنَّ أَصْفَرَ البيوت لَبَيْتٌ لا يُقْرَأُ فيه كتاب اللّه.

3) Fehlt bei Grünert, Die Alliteration im Alt-Arabischen.

4) Diese Zuschrift enthält übrigens einen kleinen Irrtum, der hier kurz korrigiert sei. Krumbacher hatte in seinem ersten Aufsatze, S. 351, aus Cantor's „Vorlesungen über Geschichte der Mathematik" den Passus abgedruckt: „Ausserdem bedienten sich die Araber ihrer in der Reihenfolge Abudsched geordneten Buchstaben in derselben Weise wie die übrigen Semiten, um die Zahlen von 1—400 darzustellen. Freilich ist die genannte Reihenfolge nicht aller Orten ganz streng festgehalten worden. Der gleiche Buchstabe, der in Bagdad 90 bedeutete, hatte im nördlichen Afrika den Werth 60, 300 wechselte an eben diesen Orten mit 1000 u. s. w." Dazu bemerkt Nöldeke: „Das „Abugad"-Ziffernsystem ist, soviel ich weiss, überall dasselbe gewesen. Cantor hat da

Krumbacher (Byz. Zeitschr. II, 300) als auf den ältesten ihm bekannten Beleg für diese Bedeutung von صِفْر hingewiesen. Die oben erörterte Stelle in den Mafātīḥ ist schon ca. 100 Jahre jünger. Eine dritte Stelle, die ich mir notiert habe, ist noch weitere 50 bis 70 Jahre jünger, gleichwohl aber interessant genug, um hier reproduciert zu werden: هذه الدارةُ نفسُها هى الصِفْرُ الصغيرُ الّذى يَجعله اهلُ الحساب على العدد المعدوم فى حساب الغُبار دلالةً على عَدَمه لأنّه[1] كعدم الحروف الزوائد فى اللّفظ وعدم التشديد فى الحروف المخفّفة وعدم الحركة فى الحروف المسكّنة الّتى تُجعل الدارةُ عليها دلالةً على ذلك (von de Sacy in den Not. et Extr., VIII, p. 327, n. 1 aus dem Muqniʿ fī maʿrifat ḫaṭṭ maṣāḥif al-amṣār des 444/1053 gestorbenen Abū ʿAmr ʿUṯmān ad-Dānī al-Muqri' mitgeteilt) „Dieser Kreis selbst ist die kleine Null, die die Arithmetiker im „Staub“-Rechensystem über die fehlende Zahl setzen, um ihr Fehlen anzuzeigen. Denn es (dieses Fehlen) entspricht dem Fehlen der Zusatz- (d. h. hier der Dehn-)Buchstaben in der Aussprache, dem Fehlen der Verstärkung bei den erleichterten und dem Fehlen des Vokals bei den mit Sukūn auszusprechenden Buchstaben, über die man eben, als Hinweis auf diesen Sachverhalt, den Kreis setzt“.

Gegen die hier ausgesprochene Ansicht, dass das arabische Tilgungszeichen ○ und damit auch die in späterer Zeit vorzugsweise gebrauchte Form des Sukūn im Grunde nichts anderes sind als das allbekannte Nullzeichen der Arithmetik, dürfte sich kaum etwas einwenden lassen. Ihrer Funktion nach gehören alle drei natürlich aufs engste zusammen. So aber offenbar auch ihrer Genesis nach, denn der Circellus, den die Araber, wie heute nicht mehr bezweifelt werden kann, als Ausdruck für die Null zugleich mit den übrigen Zahlzeichen von den Indern überkommen haben,[2] diente bei diesen

gewiss etwas falsch aufgefasst“. Aber Cantor ist ganz im Recht, wie schon die bei Wright, Grammar³, I, p. 28 mitgeteilten Abugadreihen zeigen, ferner z. B. de Sacy, Grammaire², I, § 175: „*L'aboudjed* des Africains différant en quelque chose de celui des Asiatiques, il y a aussi quelque différence dans la valeur qu'ils donnent à certaines lettres comme signes de numération. Cette différence consiste en ce que chez eux le ص vaut 60, le ض 90, le س 300, le ظ 800, le غ 900, et le ش 1000.“

1) So ist wohl für de Sacy's دلالةً لانه على عدمه zu lesen.

2) Die Übernahme dürfte spätestens im 2. Jahrh. d. H. stattgefunden haben. Unter diesen Umständen ist es auffallend, dass man trotzdem noch in viel späterer Zeit in der Ziffernschrift die Null gelegentlich nicht schrieb. So habe ich in der Einleitung zu meinen „Biographien von Gewährsmännern des Ibn Isḥâq“, S. IX, darauf hinweisen können, dass in drei von gelehrter Hand

selbst ursprünglich nur als Fehl- und Kürzungszeichen.[1]) Unentschieden muss dabei vorderhand bleiben, ob die Araber den Circellus zunächst nur als arithmetischen Ausdruck kennen lernten und erst sekundär, nach indischem Vorgang, allgemeiner als Tilgungs- und Fehlzeichen verwerteten, oder ob sie ihn, wie wahrscheinlicher, von vornherein in seiner allgemeineren Funktion überkamen. Jedenfalls aber fällt von hier aus ein helles Licht auf den bisher dunklen Ursprung der uns geläufigsten Sukūnform.[2])

In der Irre getappt ist natürlich — wie der Vollständigkeit halber zum Schlusse noch erwähnt sei — der Vielschreiber Hammer-Purgstall, der in seiner Anzeige von Marina's „Catálogo de algunas voces Castellanas etc." (Wiener Sitzb. d. phil.-hist. Cl., XIV. Bd., I. Heft), S. 116 folgendes schreibt: „Cifra ganz gewiss von arab. *Dschefr* الجفر, welches schon aus der *Ilmol-Dschefr* (s. Freytag I, 237) [sic!], aber weder von *Sefr*, noch von *Safr*, was im Arab. der Name der Nulle".

Nach allem liegt m. E. keine Veranlassung vor, die alte Etymologie: صِفْر „Null" = altarab. صِفْر „leer", „Leere" preiszugeben.

herrührenden Codd. aus dem Beginn des 8. Jahrh. d. H. in der Pagination nirgends das Nullzeichen gesetzt worden ist, ١ vielmehr auch für 10, ٢ für 20, ١٨ für 180, ٢٦ für 206, ٢١ für 210 steht u. s. f.

1) Vgl. zur Geschichte der Null bei den Indern die von Jacob, a. a. O., S. 11 f. angeführte Litteratur.

2) Vernier, Grammaire, I, p. 84, sieht, offenbar ganz willkürlich, in der Sukūnform ° den Kopf vom م des Terminus جَزْم. — Zu vergleichen ist jetzt p. 518 in der revidierten englischen Ausgabe von Jacob's oben (S. 785) citiertem Vortrag (Smithsonian Report for 1902, pp. 509—529), die mir soeben, bei der zweiten Korrektur dieses Aufsatzes, durch Jacob's Liebenswürdigkeit zugeht.

זְבוּלוּן

Von

Franz Praetorius.

Durch die Ausführungen in dieser Zeitschrift oben S. 530 ff. wird klar geworden sein (gleichviel ob im Einzelnen die Deutung von חֲמוּטַל, אֲבִיטַל das Richtige getroffen, oder nicht), dass durch das Suffix *āl*, *l* im Kanaanäischen weibliche Caritativnamen gebildet worden sind. Dass diese speciell weibliche Beziehung, auch nur in Eigennamen, dem Suffixe von Anfang an innegewohnt haben sollte, ist von vornherein unwahrscheinlich. In dem Namen זְבוּלוּן liegt das Suffix m. E. noch in männlicher Beziehung vor.

זְבוּלוּן stellt sich als Maskulinum zu den phönizischen Frauennamen אִיזֶבֶל, בעלאזבל, שמזבל. Vielleicht ist auch זְבוּלוּן selbst geradezu phönizisch. Bei den mit זבד als zweitem Glied zusammengesetzten Eigennamen waren im Phönizischen Caritativbildungen durch angehängtes *l* beliebt, wobei das wurzelhafte *d* aufgegeben wurde. So entstanden die angeführten Frauennamen, die das Perfektum enthalten. Bei זְבוּלוּן dagegen liegen bereits andere Caritativa zu Grunde, nämlich זָבוּד, זַבּוּד, זְבוּדָה (oben S. 528), aus denen beim Antritt des Caritativsuffixes *l* זבול wurde. Zuletzt trat noch die caritative Endung *ūn* an, die dem Namen deutlicher die männliche Beziehung wahrte, als *l* in Kanaan anfing, sich speciell weiblicher Beziehung zuzuwenden.

Der Verfasser von Gen. 30, 20a (זְבָדַנִי אֱלֹהִים אֹתִי זֵבֶד טוֹב) hat die Bedeutung des Namens זְבוּלוּן also noch richtig gekannt, oder mindestens richtig geraten. Auch bei Lagarde, Onomastica sacra: δῶρον und χάρισμα. Welchen Sinn aber der Verfasser von Gen. 30, 20b in sein יִזְבְּלֵנִי hat hineinlegen wollen, werden wir vielleicht niemals sicher erfahren.

In זְבֻל Jud. 9 pass. ist *l* sogar noch männlicher Beziehung, ohne dass *ūn* angetreten ist.

זבלת bei Littmann, Zur Entzifferung der Ṣafâ-Inschriften S. 18 scheint sich nicht zu bestätigen. —

Die vorstehende Deutung hat, ebenso wie die Ausführungen oben S. 532, zur Voraussetzung, dass die Wurzel זבד auch im Phönizischen wirklich eben זבד lautete. M. W. ist diese Wurzel aber im Phönizischen ausser in den erörterten Namen nirgends belegt. Sollte sich — freilich gegen alle Wahrscheinlichkeit — herausstellen, dass die W u r z e l זבד im Phönizischen von vornherein זבל gelautet hätte, so würde im Einzelnen manches anders aufgefasst werden müssen; die für איזבל, בעלאזבל, שמזבל, זבולן, זבל gefundenen Bedeutungen blieben indess wesentlich unverändert.

Gegen J. Barth, oben S. 628ff.

Von

C. Brockelmann.

Den Grundgedanken meiner Abhandlung über die Femininendung *t* im Semitischen glaubt Barth oben S. 629 durch den Hinweis auf das ursemitische Perfekt, das er *qátalà* betont, widerlegt zu haben. In seiner Nominalbildung § 8a nahm B. im Anschluss an Nöldeke Betonung des Perfekts auf der 2. Silbe an. Leider verschweigt er uns, weswegen er diesen in seinen Grundzügen durchaus richtigen Gedanken nunmehr aufgegeben hat. Auch bei den von ihm ins Feld geführten Nominalformen erfahren wir nicht, weswegen er ihnen die meine Aufstellungen angeblich stürzende Betonung zuschreibt. Ich setze daher seinem Nein! ein ebenso entschiedenes Ja! entgegen.

Auch aus den Formen mit Präformativen will mir Barth keinen Schluss auf die Tonverhältnisse gestatten. „Zu den Wirkungen gewisser Präformative gehört die enge Verbindung mit dem ersten Radikal und infolgedessen der Schwund des auf den letzteren folgenden kurzen Vokals.“ Dieser Satz (S. 632) ist für B.'s sprachwissenschaftliche Anschauungen so charakteristisch, dass es sich verlohnt, etwas näher darauf einzugehen. B. operiert in seinen Formerklärungen bekanntlich auch mit Lautgesetzen. Aber die B.schen Lautgesetze lassen zahllose unbegründete Ausnahmen zu und gestatten B. jene befremdlichen Wurzeletymologien, die zuletzt Fr. Schulthess in den GGA. 1902, 665ff. so treffend beurteilt hat. Daneben spielt bei ihm auch die Analogiebildung eine gewisse Rolle, über ihre psychologischen Grundlagen aber giebt B. niemals

Rechenschaft. Ausserdem aber wirken nach B. in der Sprache noch andere Kräfte, die offenbar nur ihm bekannt sind. Was soll das für eine Wirkung sein, die nach dem oben citierten Satze die Präformative zur engen Verbindung mit dem 1. Rad. führt? Vielleicht dieselbe mystische Kraft, die nach B. aus Perfekt- und Imperfektstämmen Nomina hervorgehen lässt? Hier spukt bei B. noch der bekannte „Form- oder Sprachtrieb“ der älteren Linguistik! Die Entwicklung der allgemeinen, speciell der indogermanischen Sprachwissenschaft in den letzten 20 Jahren ist an B. spurlos vorübergegangen. Wissenschaftliche Verständigung ist nur auf dem Boden gleicher Grundanschauungen möglich. Von denen B.'s trennt mich الحمد لله eine tiefe Kluft.

Nur an den Philologen Barth habe ich noch zwei Fragen zu richten. Es ist ihm (S. 633) unbegreiflich, dass ich mit Fällen „poetischer Licenz“ operieren zu dürfen glaube. Weiss B. denn nicht, dass diese Eindringlinge innerhalb der dialectus poetica höchst wertvolle Zeugnisse der sonst fast unbekannten altarabischen Umgangssprache sind? Eine aufmerksamere Lektüre des von ihm selbst citierten Nöldekeschen Werkes hätte ihm die Augen darüber öffnen müssen, dass diese Dinge nichts zu thun haben mit den von Nöldeke § 11 gebuchten Willkürlichkeiten. Zweitens إِرِّىٌّ nennt B. S. 636 ein „ehrwürdiges altes Beduinenwort“. Kennt B. denn das Wort aus anderen Quellen als den von Fremdwörtern durchsetzten Gedichten und Erzählungen? Epitheta ornantia sind keine Beweise und meine Gründe für die fremde Herkunft des Wortes verschweigt B. den Lesern dieser Zeitschrift.

Endlich fühlt sich B. (S. 632) beschwert, dass ich ihn nicht für die Erklärung von *maqtal* aus *ma* + *qatal*, für *qatâl* und *qatl* aus *qatal* citiere. Diese Dinge sind seit 1889 Gemeingut der Wissenschaft, nicht durch B.'s, sondern durch de Lagardes Verdienst. Ihn, nicht B., hätte ich citieren müssen, wenn es mir darauf ankam, mit Citaten zu prunken. Dass ich ܐܘܡܢ, קְלָוְנָא und חָזוֹן von ihren Perfekt-Stämmen nach Nominalbildung S. 326 ableite, ist unwahr. Vom Perfekt ist bei mir S. 18 Anm. überhaupt nicht die Rede. Glaubt B. im Ernst, dass ich gerade nur von ihm hätte lernen können, dass חָזוֹן zur selben Wurzel wie חָזָה gehört? Wenn B. behauptet, dass das von mir S. 18 auseinandergesetzte sich mit seiner Lehre, Nominalbildung 21, 22, decke, so bedauere ich ihm sagen zu müssen, dass er meine Darlegung einfach nicht verstanden hat. Fühlt sich B. in seinen Autorrechten dadurch gekränkt, dass ich in meiner Syrischen Grammatik, die „als ein kurzes Lehrbuch nicht wohl notorische Thatsachen von eigenen und fremden Funden scheiden konnte“, einige seiner mir damals einleuchtenden Erklärungen herübergenommen habe, so möge ihn die Versicherung

trösten, dass die nächste Auflage des Büchleins von den irreleitenden Einflüssen seiner Nominaltheorie frei sein wird. Die Konstatierung der differenten Imperfektpräfixe, die er auch in der 2. Auflage finden wird, ist nicht sein Eigentum, sondern das H. Ewalds, wie mich J. Wellhausen mit Hinweis auf dessen Hebr. Gramm. 1844 § 138 b belehrte. Eine Erklärung dieser Thatsache hat auch Barth nicht gegeben.[1])

---

1) [Ich habe es für wünschenswert gehalten, diese Polemik zwischen Barth und Brockelmann möglichst auf den laufenden Jahrgang der Zeitschrift zu beschränken, und habe in diesem Sinne mit beiden korrespondiert. Sie sind mir in dankenswerter Weise entgegengekommen: Brockelmann hat gestattet, dass ich seine Replik Barth in der Korrektur vorlegte, und dieser hat umgehend mit den hier folgenden Ausführungen geantwortet, die wiederum Brockelmann bereits in der Korrektur gesehen hat. Damit muss ich diese Kontroverse für die Zeitschrift als erledigt ansehen.

Der Redacteur.]

Zu Brockelmann's Erwiderung.

Von

J. Barth.

Brockelmann umgeht meine sachliche Kritik seines „Lautgesetzes“ durch Hinüberspielen der Frage auf das persönliche Gebiet; ich möchte sie aber nicht auf einen anderen Weg drängen lassen. Er zeigt sich weniger bekümmert um die Aufklärung der vielen Schwierigkeiten seines Gesetzes, als um meine Person. Allein es ist doch nicht m e i n e Methode schuld daran, dass Brock. eine ganze Reihe von wichtigen, mit dem Gesetz nicht verträglichen, Erscheinungen nicht berücksichtigt und eine ursemitische hebräische Klasse wie לֵדָה, דֵּעָה als nur in zwei Exemplaren vorhanden und als „Neubildung“ erklärt hat. — Was meine Lautgesetze betrifft, so möge er doch ruhig die angeblichen „zahllosen unbegründeten Ausnahmen“ namhaft machen, gleichzeitig auch erklären, w a r u m e r noch soeben s i c h s e l b s t a u f s i e b e r u f e n h a t? An die angeblich „mystische Kraft, die nach Barth aus Perfekt- und Imperfektstämmen Nomina hervorgehen lässt“, glaubt Brock. in seiner von mir kritisierten Arbeit merkwürdiger Weise selbst und hat es jetzt nur vergessen; denn S. 6 verwendet er „die Entstehung der Ortsnomina *maqtal* a u s d e r P e r f e k t - B a s i s *qătăl*“ als Beweis für seine These, und auf S. 6, Z. 22—24 beruft er sich auf „die Entstehung der Verbalnomina *qatl* a u s d e r P e r f e k t - B a s i s *qatal*“.[1]) Wenn er über seine eigenen allerneuesten Anschauungen so wenig unterrichtet ist, ist es nicht zu verwundern, dass er bezüglich der Quellen, denen er manche entlehnt hat, von seinem Gedächtnis getäuscht wird: Nur die Ableitung des *qatl* vom *qatala*-Stamm hat Lagarde ebenso wie ich; das Andere aber, das Brock. jetzt von Lagarde

1) Warum *'aqtălă*, *'aqtălŭ* einerseits mit —, *qătălătun*, *qătĭlătun* und zahlreiche andere Typen andererseits ohne Vokalverlust im Ursemitischen gebildet worden sind, bekenne ich, nicht zu wissen. Bildungsgesetze, die u n s unbekannt sind und vielleicht bleiben werden, sind darum noch lange keine „mystischen Kräfte“, wie Brock. aus dem Stande der heutigen allgemeinen Sprachwissenschaft lernen kann. — Die arabischen Fälle der *t*-Endung hat übrigens, wie ich hier gerne berichtige, Brock. S. 3 — und zwar noch *kiltâni* und *mant* ausser den von mir erwähnten — gegeben.

entnommen haben will oder worüber er jetzt schweigt, findet sich bei diesem gar nicht.[1])

Übrigens ist dieses an sich ganz und gar Nebensache. Was schon S. 632 Anm. 2 deutlich genug gesagt ist, wiederhole ich: Die stillschweigende Verwendung mehrerer meiner Resultate würde ich mit keinem Worte erwähnt haben (so wenig als ich es nach Erscheinen von Brock.'s Syr. Grammatik oder bei Anderen gethan), wenn nicht Brockelmann in dieser neuesten Arbeit und einem gleichzeitigen Artikel[2]) die Gepflogenheit zeigte, da, wo er abweichende Ansichten geltend machen will, diese mit überlegenen Censuren einzuleiten; dies selbst dann, wenn seine Thesen wenig Anrecht darauf geben,[3]) und sogar wenn er die jetzt angefochtene Ansicht früher selbst entlehnt hatte. Hiergegen mich zu verwahren, schien mir doch geboten und ist auch, wie ich denke, mein gutes Recht.

Er war übel beraten, als er unter Umgehung der sachlichen Richtigstellungen sich durch Hinweis auf Schulthess' Anzeige meiner „Wurzel-Untersuchungen" GGA. 1902 dienen zu können meinte. Wegen des Tones und der Haltung, die dessen Aufsatz in jeder Zeile verrät, würde ich mich auf keine Erörterung ihres sehr dazu herausfordernden Inhaltes eingelassen haben. Da aber Brock. sie als „sehr treffend" beansprucht, wird man es doch natürlich finden, wenn ich im Rahmen dieser Antwort eine Reihe jener Schulthess'schen Vergleichungen als Probe für alle anderen kurz charakterisiere.

Zu זמם = زَنَّ (WU. 13) verbessert Schulthess S. 666, dass ich nicht ahne, dass „زَنَّ blosse Nebenform von ظَنَّ ist" (hierzu

---

1) So handelt er gar nicht von der Ableitung von *maqtal*; — von „*qatâl* aus der Perf.-Basis *qatal*" (Brock. a. a. O.) behauptet es Brock. selbst nicht. — Dass חָזוֹן von der Wurzel חזה komme, weiss allerdings jeder; aber dass ܚܶܙܘܳܢܳܐ, קְלָנָא, חָזוֹן eine untereinander entsprechende Formklasse (gegenüber den anders gebildeten Abstrakten wie نَقَيَانٌ, غَلَيَانٌ, הִגָּיוֹן, כִּלָּיוֹן) bilden, war nur von mir behandelt, und ist sogar mit den drei Beispielen aus Nom.-Bildung S. 326 entnommen. — Der Wortlaut meiner Erklärung des *i* und *u* in فِدًى, بُكًى ist oben S. 632 Anm. 2 von mir aus Nom.-Bild., S. 21. 22 vgl. mit S. 247 reproduciert; man lese nun bei Brock. S. 19 deren nochmalige Erklärung nach, um über das Verhältnis zu urteilen. — Die differenten Imperfektpräfixe haben für das Arabische Rödiger und Fleischer, für das Hebräische Olshausen und nach ihm Stade konstatiert. Diese sind von mir ausdrücklich ZDMG. 48, S. 5 als Autoren hierfür citiert; für das Hebräische kommt zu Olshausen also auch Ewald, Hebr. Gr. 1844, hinzu. Darum handelt es sich hier aber garnicht, sondern um die Erklärung der syrischen differenten Imperfektpräfixe. Diese hat keiner dieser Grammatiker, sondern ich in ZDMG. 48, 6, behandelt, und dies ist es, was in Brock.'s Syr. Gr. § 182 einfach übernommen wurde.

2) ZAs. XVII, 257.

3) Vgl. ZAs. XVII, 386—8.

die Anm.: „die . . . Identität beider steht fest“). Er weiss also nicht, dass ز und ظ in der Verschiebung und etymologisch niemals etwas mit einander zu thun haben. Eine besondere Ironie liegt noch darin, dass er diese Etymologie mit der nützlichen Lehre einleitet, „dass man gut thut, . . . mit der regelmässigen Lautentsprechung auszukommen zu suchen“! — Weiter sagt er unter demselben Artikel: „Aber nun ist das syr. ܙܡܝܢ „sein Augenmerk auf etwas richten“ zweifellos mit זמם identisch.“ Das ist wieder zweifellos falsch. Denn jenes syr. ܙܡܝܢ ist vielmehr mit hebr. דִּמָּה „sein Augenmerk auf etwas richten“ [1]) identisch: vgl. וְהוּא לֹא כֵן יְדַמֶּה וּלְבָבוֹ לֹא כֵן יַחְשֹׁב Jes. 10, 7; אוֹתִי דִּמּוּ לַהֲרֹג Ri. 20, 5; weiter כַּאֲשֶׁר דִּמִּיתִי כֵּן הָיָתָה Jes. 14, 24, Num. 33, 56). — Schulthess selbst hat ja bemerkt, „dass die Wurzeln ע״ע und ע״ו wegen ihrer nahen Verwandschaft vielfach wechseln“ (673) und ebenso steht es bekanntlich auch mit ע״ע und ל״ה.[2]) — In dieser Weise hat Schulthess zu einer Wurzel auf einer unhaltbaren Behauptung eine ebensolche zweite aufgerichtet.

Denselben Wert haben die meisten anderen, in dem gleichen Ton, vorgetragenen Behauptungen.[3])

---

1) Das von hebr. דמה = aram. דמא „gleich sein“ zu trennen ist.

2) Belege dafür u. A. in meinen Etymol. Stud. 69 Anm. 2.

3) Schulthess vergleicht das hebr. צלע, arab. ظلع, targ. טלע „hinken“ mit einem syr. ܐܬܛܠܥ „krankhaften Schlaf haben“, neusyr. ܛܠܥ „schlafen“ (S. 670), mit dem es natürlich nichts zu thun haben kann. Das letztere gehört vielmehr zu طلغ „müde, matt sein“ (Qâm., TA nach Šimr und Abû Ṭâhir), wie deutsches: schlaff zu schlafen, und kann darum schon lautlich keine Beziehung zu hebr. הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה mit צ haben, zu dem es Sch. stellen will.

Zu hebr. בקק „überfallen, berauben“ = باق القوم leugnet Sch. für die arabische Wurzel die Bedeutung „überfiel, plünderte“; es bedeute „unvermutet, heimtückisch überfallen“, بوّاق nicht etwa „Plünderer“, sondern „heimtückisch, Verräter“ (S. 668). Wie haltlos das ist, beweist jetzt wieder das mod.-ʿirâqische *bâq* „er stahl“, *bauyâq* „Dieb“ (Meissner, Gesch. aus d. Irâq 14 und Gloss.). Es bedurfte aber dessen gar nicht; auch Lane hat, wie ich, die Angaben der Lexika mit „he stole from them, robbed them“ wiedergegeben; سرق القوم in Sch. Auffassung „er raubte ein Volk weg“ (!) würde erhebliche sachliche Schwierigkeiten haben.

Dem وَأَبَ „zürnen“, أَوْأَبَ „erzürnen“ (Qâmûs) bestreitet Sch. wieder, dass es neben „sich schämen“ auch diese Bedeutung habe. Seine Autorität steht indessen der des Abû Zeid bei Ibn al-Sikkît, Tahḏib (S. 82, 6) gegenüber:

Und nun zur Sache selbst.

Mein Einwand vom Perfekt mit der Betonung *qåtală(t)* beruht auf der Übereinstimmung von schriftarab. *qåtălăt* mit syr. *qĕtlăt* und hebr. *qāṭᵉlā*. War aber im Peferkt und seinem Particip die

---

ابو زيد يقال أَوابْتُه ايتَابًا [واحفظْتُه] وأَحْشَمْتُه وحشمتُه كلُّه اذا أغضبتُه والاسم الابْنةُ الخ. Das war auch schon aus meinem Belegvers Mufḍḍl. 15, 35 ganz deutlich; الى ابنة فيها حياء الخرائد kann natürlich (trotz Schol.) nicht heissen: „zu einer Scham, in welcher die Scham der Jungfrauen ist“. أُبْنَة ist hier, wie bei ISikk., „feindselige That“ = אֵיבָה.

وجع „krank sein“ ist durch klassische Belege aus Ibn Hišâm, Ṭabarî, denen ich noch weitere beifügen kann, sowie durch die gleiche heutige Bedeutung in Centralarabien, ʿIrâq, Mārdin über jeden Zweifel gesichert. Ibn al-Sikkît (Tahḏib 109) beginnt daher die Synonyma für „krank sein“ mit مرض und lässt an erster Stelle folgen: والوَجَع مثل المَرَض ورجل وَجِع. — Dies alles hinderte Sch. wieder nicht, gegen diese Bedeutung allerlei Unfassbares zu reden (S. 674). — Dass das hebr. גוע ursprünglich „siech sein“, nicht „sterben“ bedeutet, ist aus Ps. 88, 16 klar genug; denn עָנִי אֲנִי וְגֹוֵעַ מִנֹּעַר kann nicht heissen: „ich sterbe seit der Jugend“, sondern „bin krank seit d. J.“ und וַיִּגְוַע וַיָּמֹת ebensowenig „und er starb und er starb“. Das Wort für „siech sein, hinsiechen“ ist nur einer der vielen Euphemismen, mit denen man daneben das ominöse „sterben“ gerne umschrieb, wie babyl.-talm. שכיב, jer.-talm. דמך „schlief“, arab. تُوُفِّيَ, قُبِضَ, فَازَ u. a. m. (S. D. Lit. Ztg. 1903, Sp. 2931).

Für die reducierten aramäischen Wurzeln חוך = ضحك „lachen“, — ܥܦܦ, ܟܦܠ = ضعف „doppelt sein“, aram. עִיפָא = hebr. צָעִיף „Schleier“ (Wurzelunters. S. 2) freue ich mich nachtragen zu können, dass Nöldeke die Wurzel חוך schon im Jahre 1862 in GGA., Bd. X, 97 Anm. ganz so, wie ich, erklärt hat (ich verdanke ihm diese Mitteilung). Nach Sch. ist das alles „Schematismus“; es reiche für חוך und ܥܦܠ völlig aus, dass „die Wurzeln ע״ע und ע״ו von Altersher vielfach wechseln“ (S. 673). Er kann gar nicht gesehen haben, worum es sich eigentlich handelt, nämlich um den Abfall des ersten Radikals ض, hebr. צ im Aramäischen gegenüber dem Arabischen und Hebräischen, da dies mit ע״ע- und ע״ו-Wurzeln gar nichts zu schaffen hat. — Mit dem übrigen Material halte ich hier wegen des Raumes zurück. Mit Ausnahme der (mir auch von Nöldeke gegebenen) Vergleichung ܥܠܠܐ „Altar“ mit علاة „Erhöhung“, der richtigen Bemerkung bei hebr. נצר und fremdwörtlichem נטר, dass beide nebeneinander stehen konnten, — dass das مرنعة des Meidânî und

zweite Silbe betont, so widersprechen erst recht die femininen Participien dieser Stämme dem Brock.'schen Gesetz, da sie dann ursemitisch die Form *să-fĭl-tuⁿ* haben müssten, in Wirklichkeit aber arab. سَفِلَةٌ = hebr. שְׁפֵלָה = syr. ܫܦܠܬܐ, — وَسِنَةٌ = hebr. יְשֵׁנָה = syr. ܕܡܟܬܐ[1]) u. s. w. lauten, also *at* haben und nur im Assyr. *t* erscheint.

Es bleibt alles bestehen, was oben S. 630 f. von ursemitischen Nomina als Gegenzeugen gegen das angebliche Gesetz angeführt worden ist und wovon auch Brock. keinen zu widerlegen versucht hat. Ursemit. *'å-mă-tuⁿ*, *så-nă-tuⁿ* nimmt ja Brock. selbst, nach seiner Erörterung S. 8, als auf der ersten Silbe betont an und dasselbe muss auch von den ebenso gebildeten (von ihm nicht berücksichtigten) *mĭ-'ă-tuⁿ* „hundert", arab. *šå-fă-tuⁿ* = hebr. שָׂפָה = syr. ܣܦܬܐ, — فِئَةٌ = hebr. פֵּאָה, ursemit. *fi-'ă-tuⁿ* gelten. Ihre ursemitische Endung *at* nach der kurzvokaligen, offenen Tonsilbe steht durchweg dem Brock.'schen Gesetz im Wege.

Dass die ursemitischen Infinitive von prim. *w* der Form *lĭ-dă-tuⁿ* den Ton auf der ersten Silbe hatten, ist nicht zweifelhaft; auch Brock. S. 8 hält ja darum die vermeintlichen zwei einzigen hebräischen Formen לֵדָה, דֵּעָה für Neubildungen, weil sie als *sĭ-nă-tu*, *lĭ-dă-tu* in sein Gesetz nicht passen wollen. Die Erhaltung des folgenden *ă* in den ursemitischen Bildungen لِدَةٌ = לֵדָה; سِنَةٌ = שֵׁנָה, ܥܡܐ (ܥܡܬܐ); عِظَةٌ = עֵצָה, עֵטָא u. s. w. widerlegt also gleichfalls jenes Gesetz. Warum in dieser und der obigen Klasse *at* auftritt, aber bei קֶשֶׁת, ܩܫܬܐ, äth. *qast*; דֶּלֶת, עֵת und bei den Parallelinfinitiven der פ"י: שֶׁבֶת, לֶדֶת, רֶדֶת u. s. w. bloss *t*, das ist aus ihm heraus schlechterdings nicht zu erklären.

Ferner: gleichviel, wo die vielen Nomina der Form نَسَمَةٌ = hebr. נְשָׁמָה = syr. ܢܫܡܬܐ; بَرَكَةٌ = äth. *bărăkăt* = בְּרָכָה ursemitisch betont waren, ihre ursemitische Form ist mit Brock.'s

---

Qâmûs in der Bedeutung خَشَب wegen der Variante مرتعة bei einem der Sprichwörter zweifelhaft ist, sind so ziemlich alle Behauptungen Sch. mit den oben geprüften gleichen Wertes. Fortsetzung steht zu Diensten.

1) Zum Syrischen vgl. Nöldeke, Syr. Gr.² § 93 E, wo nur ܕܡܟܬܐ Quššâj hat.

sogenanntem Gesetz nicht vereinbar: denn war die erste Silbe betont, so hätte sich nach ihm *nášmat^u^* u. s. w., war die zweite betont, so hätte sich *našámt^u^* ergeben müssen. — Derselbe Widerspruch erhebt sich aus dem ursemitischen Bestehen der Abstrakta der Form حَرِمَةٌ, אַפֵּלָה, aram. דַּלִּיקְתָּא, die entweder zu *ḥármăt^u^*, *'áflăt^u^* oder zu *ḥărímt^u^*, *'ăfílt^u^* hätten werden müssen.

Weiter erweist sich, was noch nicht besprochen ist, die Nichtwirksamkeit dieses Vokalschwundgesetzes in der ursemitischen Pluralbildung der Segolatformen, wo gerade nach haupt- oder nebentonigem offenem, kurzem Vokal kurzes *ă* neu eingeschoben wird, z. B. أَرَضُونَ = hebr. אֲרָצוֹת, entspr. aram. עֲבָמַיָּא, syr. ܢܦܫܬܐ; — أَرَضَاتٌ = hebr. אֲרָצוֹת = syr. ܐܪ̈ܥܬܐ[1]); Grundform *'ă-ră-ḍû-na* bezw. *'ắ-ră-ḍû-na*. Dieses ursemitische *ă*, welches im Arabischen und Hebräischen bei allen femin. Substantiven dieser Art, im Hebräischen auch bei allen Masc.[2]) auftritt und erst im Aramäischen, wo es noch in Spuren vorhanden, nach dessen Lautgesetzen im Schwinden ist, hätte nach dem Schwundgesetz weder eintreten, noch sich halten können.

Zu der zweiten Brock.'schen Aufstellung, dass „ein kurzer Vokal nach einer offenen Silbe mit langem Vokal und zweigipfligem Accent schwinden" müsse, sind schon S. 634—35 die entgegenstehenden Thatsachen des Fem.-*at* besprochen. Hier sei noch die von Brock. nicht beachtete ursemitische Participialbildung des Grundstammes nachgetragen:

Masc.: arab. *qâ-tĭ-lun* = ass. *nâ-dĭ-nŭ*; — Feminin.: arab. *qâ-tĭ-lă-t^un^* = hebr. יֹשֶׁבָה = bibl.-aram. כָּתְבָה; — Plural *qâ-tĭ-lî-na* = hebr. יֹשְׁבִים = bibl.-aram. יָתְבִין. Die Erhaltung des kurzen mittleren Vokals verträgt sich wieder nicht mit dem Gesetz. Ob das *â* zweigipflig war, darüber weiss ich freilich nichts, aber Brock. auch nicht mehr als ich. Mit welcher wissenschaftlichen Berechtigung stellt er Thesen auf, die an ganz unkontrollierbare Bedingungen geknüpft sind und schon darum — von allem anderen abgesehen — in der Luft hängen?

Dass Brock. dem Einfluss der Begriffskategorien auf die Ansetzung von *at* oder *t* keine Beachtung geschenkt hat, ist schon S. 635 unter Hinweis z. B. auf die hebräischen Adjektive besprochen. Die Abstracta von Krankheitszuständen der Form קַדַּחַת zeigen dort durchweg die Endung *t*, wie גַּבַּחַת, דַּלֶּקֶת, יַבֶּפֶת, צָרֶבֶת, שַׁחֶפֶת, während Nomina anderer Bedeutung, obgleich von der-

1) Zum Syrischen vgl. Nöldeke, a. a. O.

2) Im Arabischen sind diese bekanntlich fast durchweg von gebrochenen Pluralen verdrängt.

selben Form, *at* (z. B. בְּהָלָה, לֶהָבָה), oder *at* neben *t* haben, wie יַבָּשָׁה, יַבֶּשֶׁת. — Bei Participien herrscht im Hebräischen das *t* weit vor dem *at* vor, gleichviel welchen Wortbau die Participien sonst haben; z. B. מֹלֶכֶת, חֹבֶקֶת, (יֹלַדְתְּ) יֹלֶדֶת, רֹמֶשֶׂת; נֶחֱרֶפֶת, נִשְׁפַּחַת; מְשֻׁכָּלֶת (Pausa), מְיַלֶּדֶת, מְרַחֶפֶת; מְשֻׁלֶּשֶׁת; מוּצָקֶת (Pausa); מִתְהַפֶּכֶת. — Wenn nun der Blick des Untersuchenden nur einseitig auf die Silben- und Tonverhältnisse gerichtet ist und er das wirkende Kategorienmoment nicht ahnt, so kann er natürlich nicht zu richtigen Ergebnissen gelangen.

So weit über das behauptete Gesetz.

Auf die beiden Fragen, die Brock. an mich als Philologen richtet, habe ich zu antworten: Was die poetischen Licenzen betrifft, so finden sich unter ihnen gewiss Fälle von dialektischer volkstümlicher Sprechweise. Bei anderen Fällen halte ich dies für ausgeschlossen, z. B. in solchen wie لَمْ يَنَمِ السليمُ „schlief nicht" (von يَنامُ) Aḫṭal 94, 1; فَأَنْظُورُ für فَأَنْظُرُ I. Sikk., Tahḏîb, 552 M; القَرَنْفُولْ für القَرَنْفُلْ Tebr. z. St.; رَاءَنِى für رَآنِى Kâmil 661, 1. 5. 6; بِسِتِّينِ „in 60" Ḥam. 673, 1; فَأَشْجَانْ „und beängstigte mich" für ـسَانِى Ṭab. I, 3323, 7 u. A. m. Die Verwertung solcher Formen für die Eruierung ursemitischer Gesetze könnte nur falsche Resultate zeitigen, und da die Grenze zwischen beiden Arten schwer zu ziehen ist, so ergibt sich daraus die Pflicht grösster Zurückhaltung in ihrer Benützung. — Zu إِرْىٌ ist schon S. 628 Anm., 636 bemerkt, warum ich die sprachlichen Erörterungen Brock.'s zur Erklärung von *'uḫt*, *'aḫawâthâ* für unzutreffend ansehe, und es liegt absolut nichts vor, was lautlich den ursemitischen Ursprung des Wortes zu beanstanden gestattete. Ebensowenig berechtigt etwas sachliches dazu, weil der Gegenstand den uralten beduinischen Verhältnissen der Ursemiten angehört. Wenn gegen den autochthonen Ursprung eines Wortes weder lautlich, noch sachlich etwas vorzubringen ist, so entbehrt seine Verdächtigung des wissenschaftlichen Grundes.

Die Giltigkeit von Sprachgesetzen wird nicht mit einem „entschiedenem Ja!", sondern an der Kongruenz mit den Thatsachen der Sprache erwiesen. Oben sind nun eine Reihe widerhaariger Erscheinungen zusammengestellt, die mit dem behaupteten Gesetz nicht vereinbar sind. Brock. handelte zweckmässiger, sich mit diesen, als mit mir und meinem linguistischen Seelenheil zu beschäftigen.

Anzeigen.

Ibn al-Qifṭī's Ta'rīḫ al-Ḥukamā' auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müller's herausgegeben von Prof. Dr. Julius Lippert, Lehrer am Seminar für Orientalische Sprachen. Mit Unterstützung der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung (Theodor Weicher) 1903. 22 u. 496 S. 4°. 36 Mark.

Mit besonderer Freude und Genugthuung ist es zu begrüssen, dass August Müller's Plan einer zum grossen Teil von ihm vorbereiteten Edition von Ibn al-Qifṭī's Gelehrtenlexikon, womit er seine Arbeit am Fihrist und seine Ibn Abī Uṣeibi'a-Ausgabe vervollständigen und krönen wollte, nun in so trefflicher und würdiger Weise, mit Unterstützung der Berliner Akademie, zu glücklicher Ausführung gelangt ist. Sind doch mit diesen drei bio- und bibliographischen Schriften die Hauptquellen über das Leben und die Werke der arabischen und alten (bes. griechischen) Philosophen, Ärzte, Mathematiker und Astronomen allgemein zugänglich gemacht und können nun besser als bisher vollends systematisch zusammengestellt, verglichen und beurteilt werden. Hätten auch manche Versehen in der Textbehandlung, wie de Goeje, DLZ. 1903, Nr. 25, 1526—30 seinerseits gezeigt, besonders durch noch umfassendere und gewissenhaftere Ausnützung von Parallelstellen, namentlich bei Ibn Abī Uṣeibi'a, berichtigt werden können, so sind wir doch dem Herausgeber für die grosse Mühewaltung, die jede derartige Editionsarbeit mit sich bringt, herzlich dankbar und freuen uns des stattlichen, splendid gedruckten und ausgestatteten Werkes. Einige verbessernde Beiträge und Bemerkungen, die sich an de Goeje's Vorschläge anreihen, sollen nur mein hohes Interesse an der schönen Edition des wichtigen Textes bekunden, da ja ein einzelner unmöglich auf den ersten Wurf alle Schwierigkeiten einer solchen Arbeit überwinden und alle dunkeln Punkte beseitigen, alle strittigen Fragen lösen kann, zumal wenn sämtliche zu Gebote stehenden Handschriften auf einen schon ziemlich fehlerhaften Archetypus, eine Verkürzung des Originalwerkes zurückgehen, wie es hier der Fall ist.

In der Einleitung S. 5 wird der von Jāqūt 4, 152, 19 erwähnte Bruder Qifṭī's, welchen Müller in den Akten des 8. Orientalistenkongresses I, 19. 21 aus Versehen Muḥjī eddīn nennt, Ibrāhīm Mu'ajjid adDīn genannt: in Analogie mit Muwaffaq adDīn (S. 12[2] richtig), Muẓaffar adDīn u. ä. ist Mu'ajjad zu sprechen. — S. 6 Anm. 2 enthält eine unrichtige Folgerung aus einer falschen Textlesart (welche alle Codices zu haben scheinen!) S. 67, dass „sein Vater auch die Stellung eines Chefs des ديوان فدن الجسورة, also Deichhauptmanns, vielleicht mit dem Sitz in Ṣa'īd, bekleidet hat". Der Schluss auf Oberägypten aṣṢa'īd rührt nämlich von der Lesung جوف مصر 67, 8 her: جوف مصر ist aber kein geographischer Begriff und kann jedenfalls nicht auf Oberägypten gedeutet werden, sondern muss (selbst gegen alle Codices) natürlich in حَوْف مصر geändert werden, da ja alḤauf in der ältern Zeit besonders das ganze östliche Delta bezeichnet. Dies geht also schon deutlich auf die Statthalterschaft seines Vaters in Bilbeis, das ja eben die Hauptstadt des alḤauf ist (vgl. Jāqūt 2, 29, 1 النظر في بلبيس ونواحيها): als Gouverneur von Bilbeis erhielt er auch noch die Deichhauptmannschaft der östlichen Bezirke des Ḥauf übertragen, wie der Wortlaut sagt (Q. berichtet eine persönliche Erinnerung): واعرف وانا طفل وقد اضيفت هذه الجهة (= ديوان فدن الجسورة) بالاعمال الشرقية من حوف مصر الى والدى رحمه الله; über das Ḥauf vgl. Jāqūt 2, 365; und meine Bemerkung OLZ. I, 1898, 149 unten, wo dieselbe Verwechslung von جوف und حوف zu rügen war. — S. 8 wird etwas zu kurz berichtet, alMalik al'Azīz habe Q. 633/1236 zum Vesir gemacht, was er bis zu seinem Tode 646/1248 geblieben sei. Da jener schon 634/1236 starb, hätte sein lange regierender Sohn und Nachfolger in Ḥaleb, alMalik alNāṣir (634—58 = 1236—60) mitgenannt werden sollen. — S. 8, 2 616/1230 l. 1219. — Mit Recht wird S. 10 beklagt, dass die umfangreichen historischen Schriften des Staatsmannes und Bibliomanen Q. verloren seien. Hierzu bemerke ich, dass die Bibliothek der Jeñi Ǧāmi' in Constantinopel als Nr. 827 seine Selǵūqengeschichte in einem Band enthält تاريخ آل سلجوق, allerdings wohl in persischer Übersetzung, فارسى, wenn die Angabe des Katalogs richtig ist, in خط عرب. Jedenfalls sollte dieser Band, selbst wenn er nur die persische Übersetzung enthält, scharf ins Auge gefasst werden. — Ausser den 13 zur Edition benutzten, im ganzen ziemlich gleichförmigen, auf einen schon fehlerhaften Archetypus zurückführenden Handschriften und den

bei Brockelmann I, 325 noch genannten (Strassburg 20 (nicht 30), Brit. Mus. 1503, nicht 1583! Die so sehr häufigen ungenauen Citate, besonders in Zahlen, bei Brockelmann sind doch oft sehr störend!) kann ich zur Ergänzung noch folgende anführen: Köprülü 1033, 'Alī Pāšā 691 تاريخ الاطبّاء genannt, wohl auch Qāzī'asker Meḥemed Murād 1431 anonym nur تاريخ للحكماء, wenn nicht etwa Šahrazūrīs gleichnamiges Werk gemeint ist, das sich Rāġib 990 auch findet (zu Brockelmann I, 469), Paris 5889 bei Derenbourg, Les manuscrits arabes de la collection Schefer, 1901, p. 33. Ausserdem rühmt Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I, S. 12 die einzige, aber vorzügliche arabische Handschrift unseres Q. in der R. Biblioteca Corsini zu Rom.

Zum Text selbst mache ich folgende gelegentliche Bemerkungen. S. 1, 7 nehme ich an dem Suffix in نوعاتهم keinen Anstoss, da es sich um die ersten Vertreter und Erfinder der Wissenschaften, nicht um die Principia handelt (beides arabisch اوائل): vgl. ähnlich Kitāb alNoqaṭ walDawāir (Drusenschrift) 1, 6. — 2, 3 ist statt طرميس doch auch nur هرميس zu lesen. — 2, 5 الغوثاذيمون (Agathodaemon) hat in den anderen Beispielen nie einen Artikel, deshalb ist er auch das erste Mal zu streichen. — 2, 7. Wenn لورين, لودين der Codices mit einer Korrektur in L اورين gelesen und an Horus? gedacht wird, kann auch noch اورس mindestens vorgeschlagen werden. — Zu 5, 20 ff. vgl. Šahrastānī ٢۴.. — 6, 13. ايبهحل, bei Uṣ. اللهجد وتفسيره ذو عدل, sollte doch in solcher Rätselform nicht belassen werden, da ja aus dem Zusammenhang, wie unter Vergleich von Stellen wie Ṭabarī I, 171, 11—15 اوشهنج فيشداذ, Mafātīḥ al'Olūm (ed. van Vloten) ٩٨: اوشهنك ولقبه بيشداد ومعناه اول عادل, unzweideutig hervorgeht, dass der persische Hôšeng, Enkel des Gajômarṯ, gemeint ist, wie er im Text auch heisst; die sinnlosen Konsonanten bei Q. und Uṣ. sind eben nur Entstellungen von اوشهنك, was unbedenklich in den Text zu setzen ist. Freilich könnte auch an Entstellung aus بيشداد gedacht werden. — 6, 21. Da Uṣ. صفات statt der unsinnigen Lesarten der Codices hat, ist es nicht mit „conjeci" zu versehen, sondern von dort zu entnehmen. — 10, 1—5. هروسيس صاحب القصص ist Orosius, geb. c. 390, der Verfasser der Historiarum adversus paganos libri VII, vgl. Ibn Ḫaldūn II, 74, 11; 196, 4; 197, 1; 198, 24; 216, 11. 14 هروشيوش (aus Ibn el'Amīd = elMakīn). — 15, 4 حكماء يونان mit der Note: „correxi; Codd. alle اليونان"; hiezu ist zu bemerken: bei

يونان „Griechen“ scheint sich der Gebrauch, ob mit oder ohne Artikel, nicht definitiv fixiert zu haben: wir finden beides! Dies möchte ich ein für alle mal ausgesprochen haben, da ich darüber nichts finden kann; während in التُرك الزنج الحَبَش الروم اليهود الافرنج الفرس الصين السند الهند u. s. w. wie in العَرَب der Artikel sich festgesetzt hat, schwankt der Gebrauch zwischen يونان und اليونان: Jāqūt 6, 781 hat zweimal اليونان, Moḥīṭ alMoḥīṭ, Abulfeda passim; dagegen يونان Biblioth. Geogr. Arabic. IV, Ibn Ḫaldūn II, 184 دولة يونان والروم, 186 دولة يونان والاسكندر, 196 الروم من امم يونان; oft wie im letzten Beispiele könnte zunächst der Stammvater gemeint sein, dann ohne Artikel. — 15, 7 الجهراسنى, 27, 19 الجهراشنى: mit Fihrist 269 جهراسينى, Lesung mit Sīn, vorzuziehen. — 16, 3 ff. Über den ketzerischen Abū ʻAbdallāh Moḥammad ibn ʻAbdallāh b. Masarra b. Naǵīḥ alǴebelī al Bâṭinī al Qorṭobī ist ausser Uṣ. 37, 1 zu vergleichen Maqqarī II, 121. 376, Ḍabbī N. 163, Ibn alFaraḍî N. 1202; Jāqūt 2, 23 الجَبَل موضع بالاندلس. Seine beiden Lehrer Ibn Waḍḍāḥ und al Ḫošanî sind im Register S. 447 unter Weglassung des *wa* (im Text) in eine Person zusammengeflossen, so dass natürlich der letztere im Register fehlt. — S. 17, 22 كتاب بالجنس sollte doch nicht mehr im Text erscheinen für das absolut sichere ثاجيس oder تاجيس = *Θεάγης* (schon Fihrist 246, 7), so wenig wie 18, 2 الفيناذس für القبياذس *Ἀλκιβιάδης*, 3 افناه für ابيا (افيا) *Ἱππίας*, wie doch Uṣ. und Fihrist schon haben; اسين ist aus اين = *Ἴων* verderbt; 4 ثالطلطس ist doch in ثااطيطس zu ändern: *Θεαίτητος*; 6 ماتن lies مانن *Μένων*; 7 اطليطفرس lies فوليطيقوس *Πολιτικός*; 9 مسطسطس ist mit Müller zu Fihrist 246[3] jedenfalls Dublette zu 5 سوفسطس *Σοφιστής*; 18 ist ذرونيدس doch in ذروبيدس zu ändern: *Δρωπίδης*; 20 فلساخروس in قلساخروس *Κάλλαισχρος*, wie ja z. B. 23, 21 f. das الشايا der Codices unbedenklich (mit Müller) in الستانيا, رقاديا in ارقاديا, امسيوثيا u. a. in اقسوثيا, besser wäre اقسيوثيا, geändert ist, nur sollten auch gleich die entsprechenden Äquivalente genannt sein (nach Müller, Die griechischen Philosophen 41): Lastheneia, Arcadia, Axiothea; 32, 19. 33, 9 أربلّس

= Herpyllis. — 24, 7 dürfte mit Müller der fehlende Peithon erwähnt sein; 8 sollte ايوس in اينوس Ainos geändert sein. — 35, 15. 36, 2 بهرين: mit Fihr. 24, 1 ist doch بهريز vorzuziehen. — 36, 7. الحملية lies mit Fihr. 249, 8 الجملية. — 51, 15 حرف وجزف, جزف kommt sonst nirgends in II vor! — S. 57, 9 u. ö. ist الزرقيال sicher Verderbnis aus dem sonst einzig vorkommenden الزرقالة, vgl. nur Dozy, Supplément, Brockelmann I, 472. — 57, 1: vgl. Suter, Mathematiker N. 1 (58, 10 lies يُحتاج). Häufigere Citate (auch von Brockelmann und anderen Nachschlagewerken) und Identifizierungen, wie sie ja spärlich auftreten, würden die Verwertung des neuerschlossenen Schatzes nur erleichtern und fast keinen Raum einnehmen: 40, 20; 42, 2 اسطاث = *Εὐστάθιος*; 60, 14 افليمون = *Πολέμων*, Fihr. zu 313. — S. 40, 19; 41, 3. 9 müsste die verketzerte Form für Olympiodoros doch nicht mit ق statt ف = *p* erscheinen. — 19, 6 steckt in اوموطى Thymoetes, wo Lipperts eigene Übersetzung in den Studien zitiert werden konnte. — 68, 17 اقطيمون = *Εὐκτήμων*, Fihrist zu 313. — 83, 15 scheint mir, wie de Goeje, Bīstī verdorben: Brockelmann I, 213 hat nach Flügel, ZDMG. 13, 21. 39 statt ابن معشر البيستى vielmehr ابن مشعر البُسْتى (91, 11 lies يُجِب). — 93, 14. 459 بهمن lies بَهْمَن (scheint an بَهْرام gedacht zu sein!) — 93, 17. 457 l. بُخْت نَصَّر nicht نُصَّر. — 111, 2 lies الزاغوني wie 346, 8, Moštabih 235, nicht الراغوني. — 150 d) lies *διάφραγμα*. — 226, 17 الفارسىّ النسوىّ lies الفسوى (Z. 15 steht ja من اهل فسا). — 232, 12 heisst es von Ibn Ḥazm: اصل آبائه من قرية اقليم الرواية من كورة نبلة من غرب الاندلس, hier ist الرواية Verderbnis aus الزاوية, was ja Maqqarī I, 515, 17 richtig hat, dazu Jāqūt 2, 911 الزاوية من اقاليم اكشونبة بالاندلس. Sodann ist mir نبلة, allerdings gleich jetzigem Niebla, für لَبْلة (aus altiberischem Ilipula) selbst bei den spätesten Granadinern nicht vorgekommen; es ist das ältere, häufig vorkommende لبلة für das unbezeugte نبلة wieder einzusetzen. — 238, 15 wäre هَبل ohne Artikel nach Moštabih 539 vorzuziehen, vgl. Brockelmann

I, 490. — 267, 9 ff. فساسيرى: sonst nur بساسيرى von der Form بسا Jāqūt 1, 608. 3, 892, Lubb ellubāb, da man ja von der Form فسا stehend فَسَوِى bildet. — 287, 4 ناحيئة lies ناجِيَة. — 287, 15 البوزجان: hier schwankt der Gebrauch, wie oben bei يونان, mit oder ohne Artikel. — 326, 12 ist für المرجيطى doch einfach das richtige المَجْريطى zu setzen (von Madrid), Brockelmann I, 243. — 349, 5 نيراحيّات lies نيرجيّات; 12 قائدة lies natürlich قاعدة. — 386, 9 اصطيخيقون lies اصطمخيقون, Dozy, Suppl. اصطماخيقون στομαχικόν. — 405, 7 الة الاصفهانى ist natürlich persisches آلَه = آلوه Adler. — 408, 1. 10 Arǵānī, gewöhnlich arabisiert Arraǵānī. — 435, 13. 443, 6. 7. 9 مروالروزى lies stets mit ذ. — (461 lies جبرئيل المامونى.) — 440, 9: Der Vesir des Fatimiden al Ẓāhir (411—27 = 1020—35) Abulqāsim ʻAlī b. Aḥmed heisst bei Ibn al Aṯīr (IX, 223. 304. 343. 359. 377) nicht الجرجانى, sondern الجرجراى, worauf noch die Lesart des V الجراجرى deutet. Derartige Verderbnisse in Zauzanī's Verkürzung des تاريخ الحكماء von Q. können nur durch vergleichende Studien beseitigt werden. Dies konnte dem verdienten Herausgeber nicht alles zugemutet werden und beeinträchtigt unsern Dank in keiner Weise.

C. F. Seybold.

Hartwig Derenbourg, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial.* T. II, fascicule 1. Paris (E. Leroux) 1903; XXVII + 81 SS. gr. 8⁰.

Die Beschreibung der arabischen Handschriften der Escurialbibliothek, deren Veröffentlichung der Verf. 1884 begonnen hat, wird in dieser unter den Publications de l'Ecole des Langues orientales vivantes (II. Serie, 11. Bd.) erscheinenden Fortsetzung (Nr. 709—788) weitergeführt. Dieser Teil erstreckt sich nach dem Plan des Verfassers auf die Gruppe „Morale et Politique" mit Einschluss der Asketik des Ṣûfismus, die gerade in diesem Bande reichlich vertreten ist. Es ist aber auch manches Adabwerk (ʻIḳd, Mustaṭraf, und ähnliches, Nr. 765 ein Buch über Abschiessen der Pfeile), sowie auch einiges specifisch Sprachwissenschaftliche (Nr. 753,

772, 782) eingereiht. Dadurch gewinnen wir Kenntnis von einigen wertvollen älteren philologischen Schriften: von Collectaneen des Ibn Ǵinnî (Nr. 778) und einem vom Verfasser vermutungsweise als das sonst noch nicht nachgewiesene النوادر في العربيّة des Abu-l-Hilâl al-'Askarî determinierten Unikum (Nr. 753). Die Beschreibung der einzelnen Handschriften ist sehr exakt und reich an belehrenden Anknüpfungen; es wäre nur noch wünschenswert, dass, wie dies in den meisten Fällen durch den Verfasser geschieht, der Hinweis auf orientalische Druckausgaben der verzeichneten Werke überall durchgeführt wäre; also hier auch bei Nr. 729. 735. 748. 754. Auch das لباب الاحياء (Nr. 731) ist am Rande des نزهة الناظرين von 'Ubejd al-ḍarîr (Kairo, Mejmanijja 1308) gedruckt erschienen (vgl. OB. für 1890 Nr. 5242); die „Moschusmakame" des Sujûṭî (Nr. 771[2]) ist auch in der vom Verfasser im I. Bd. Nr. 535 angemerkten Kairoer Lithographie (vom Jahre 1275) p. 23—39 enthalten. — Das Fragment Nr. 727 (2) scheint nicht zu dem Kommentar eines traité de législation musulmane zu gehören, sondern sich auf das Ṣaḥîḥ des Buchârî zu beziehen, wo die im vorliegenden Katalog verzeichneten Kapiteltitel in der That in derselben Reihe aufeinanderfolgen.

Es sei mir gestattet, einige sprachliche Kleinigkeiten anzufügen. Nr. 740 (2) ist البيان الشافي nicht Titel eines Werkes von Abû Ṭâlib al-Mekkî, sondern Komplement zu dem vorhergehenden Wort بيان: ihr verlanget über eine im Buch (Ḳût al-ḳulûb) des A. Ṭ. auftauchende Frage eine vollends zufriedenstellende Auseinandersetzung. — Nr. 755 ist بالكفّ (السؤال) nicht „par l'abstention" zu übersetzen, sondern „(das Betteln) mit offener Hand", „die Hand aufhalten". Vgl. تكفّف „betteln", in dem bekannten Traditionsspruch (Buch. Waṣâjâ Nr. 2): أن تدعَ ورثتك اغنياء خير من أن تدعهم عالةً يتكفّفون الناس في ايديهم, Comm. يسألونهم باكفّهم. — Nr. 763 (4) اللدنيّة „connaissances innées" könnte leicht irreführen; der Terminus bezeichnet Kenntnisse, die auf der höchsten Stufe der mystischen Beschauung stehende Heilige durch unmittelbare göttliche Eingebung erhalten. Der Ausdruck schliesst sich an Sure 18, 64 an, wo (nach der gewöhnlichen Identifikation) vom Chaḍir gesagt wird: وعلّمناه من لدنّا علمًا; darunter werden geheime Kenntnisse (علم الغيوب Bajḍ. z. St.), nicht aber angeborene verstanden. — Nr. 774 ist statt البشر النذير („l'homme

apôtre") zu lesen: البشير. — Dem vorliegenden Teil gehen Zusätze und Ausführungen zum Inhalt des I. Bandes voraus. Einige Bemerkungen zu denselben sind von Seybold soeben in der Orient. Litteraturzeitung, Nr. 9 dieses Jahres, veröffentlicht worden. Ich möchte noch zu p. IX Z. 7 bemerken, dass eine näher liegende Analogie zu dem Titel des grammatischen Werkes von Abu-l-Walîd b. al-Ǵanâḥ in dem des gleichnamigen grammatischen Buches (كتاب اللُّمَع) von Ibn Ǵinnî (Flügel, Gr. Schulen 250, 6) zu finden ist. Über die richtige Aussprache (nicht اللُّمْع) des letzteren siehe jetzt Pröbsters Dissertation über I. Ǵ.'s K. al-muǵtaṣab (Leipzig 1903) XVII, Anm. 3.

Es wäre überaus wünschenswert, dass Herr Derenbourg die Fortsetzung seiner reichhaltigen Beschreibung der wertvollen Escurialsammlung recht bald folgen liesse.

Ign. Goldziher.

Études Bibliques. Études sur les Religions Sémitiques par le P. Marie-Joseph Lagrange des Frères Prêcheurs. Paris, Librairie Victor Lecoffre 1903. (XII, 430 S. gr. 8°.)

Diese Études, die zum Teil früher in der Revue Biblique erschienen waren, sind nicht Detailuntersuchungen sondern in grossen Zügen gehaltene Darstellungen, die mehr Gesichtspunkte geben als Begründungen. Der Verfasser will Beiträge liefern „zum Verständnis der religiösen Ideen der Semiten im allgemeinen" (S. 136). Er behandelt vorzugsweise solche Punkte der ausseralttestamentlichen semitischen Religionen, die sich irgendwie mit der israelitischen berühren, „sei es durch den Gegensatz der Vorstellungsweise, sei es durch die Ähnlichkeit der Traditionen und Riten". Die alttestamentliche Religion selbst wird nirgends in die Darstellung hineingezogen, höchstens leise gestreift in einigen ihrer Analogien mit andern Religionen, und sorgfältig das Aussprechen irgend einer Schlussfolgerung aus dem Dargebotenen auf den Charakter oder die Entwickelung der alttestamentlichen Religion vermieden.

Der Verfasser verfolgt in erster Linie Lehrzwecke: „Wir haben uns vorzugsweise zur Aufgabe gesetzt, zu diesen Studien die jungen katholischen Forscher zu ermutigen; mögen sie den Rahmen ausfüllen, den wir entwerfen" (S. X); die hier gegebene konfessionelle Einschränkung ist die einzige Engherzigkeit, die ich in dem Buche

beobachtet habe. Im Interesse seines lehrhaften Zweckes gibt der Verf. am Schluss Anhänge (S. 395—415), die einzelne religionsgeschichtlich wichtige Texte reproduzieren, zumeist phönicische Inschriften — eine Beigabe, die in ihrer dürftigen Auswahl mir des sonst gross und vornehm angelegten Buches nicht recht würdig erscheint und dem Lernenden nicht viel hilft, da sie von ihm, obgleich Noten den Texten beigegeben sind, ohne weitern Apparat doch nicht verwertet werden kann. Das Buch ist trotz jener Intention keineswegs ein eigentliches Lehrbuch sondern eine Art Einführung in die semitische Religionsgeschichte. Der Verf. bietet auf Grund umfassender Detailkenntnisse Beurteilungen der behandelten Fragen, die auch den nicht erst werdenden sondern bereits gereiften Fachmann zum Nachdenken veranlassen wollen. In verschiedenen Punkten, wo Lagrange von den zur Zeit am meisten vertretenen Urteilen abweicht, befinde ich mich mit ihm mehr oder weniger in Übereinstimmung und freue mich darüber besonders deshalb, weil ich annehmen darf, dass dem Verf., der meine ältern Arbeiten sorgfältig berücksichtigt hat, meine gänzlich umgearbeiteten religionsgeschichtlichen Artikel in der dritten Auflage der Herzog-Hauck'schen Realencyklopädie unbekannt geblieben sind.

Die Stärke des Verf.'s ist die Entwickelung religiöser Vorstellungen; die zu ihrer Ermittelung erforderliche philologische Arbeit setzt er im wesentlichen als von den Vorgängern geleistet voraus, deren Arbeiten mit wenigen Ausnahmen sorgfältig verwertet worden sind. Nicht ganz zufällig bei der Art dieser Études ist es wohl, dass unter den Autoritäten auf diesem religionsgeschichtlichen Gebiet Nöldeke fast gar nicht genannt wird. Auch erinnere ich mich nicht, einer Benützung der in weitem Umfang hierher gehörenden Schriften von Kuenen begegnet zu sein. Sachlich berücksichtigt der Verf. die verschiedenen Möglichkeiten der Auffassung sehr vollständig und mit feinfühlendem Verständnis für Wahrheitsmomente in einer jeden.

In der Anlage des Buches finde ich bedenklich die Zusammenfassung der verschiedenen semitischen Religionen, einschliesslich der babylonisch-assyrischen, zu einer Einheit. Robertson Smith konnte mit Ignorierung der Babylonier eine Darstellung der „Religion der Semiten" geben, d. h. eigentlich der Araber und daneben der Westsemiten, soweit ihre Anschauungen mit den arabischen übereinstimmen oder ihnen doch analog sind. Lagrange weiss natürlich sehr gut, dass in der babylonischen Religion fremde, nichtsemitische Elemente in weitem Umfang vorhanden sind. Für ihre Ausscheidung haben wir bis jetzt keinen sichern Maassstab, da wir kaum eine einzige Religionsform auf semitischem Boden kennen, die nicht in der Gestalt, wie sie uns in der Überlieferung vorliegt, ihrerseits wieder durch die babylonisch-assyrische Religion beeinflusst wäre. Die vorislamische Religion der Araber, für die dies am wenigsten anzunehmen ist, kennen wir doch nur aus so später Zeit und in

so vereinzelten Erscheinungen, dass auch sie nicht unbedingt zum Maassstab des Genuin-Semitischen gemacht werden kann. Der Verf. nennt deshalb im Titel sehr richtig nicht die Religion der Semiten sondern die „semitischen Religionen“ im Plural. Er würde noch korrekter reden von den Religionen der Semiten. Aber auch als eine Mehrheit kann man diese Religionen kaum zusammenfassend darstellen, kann es wenigstens jetzt noch nicht, da wir das ihnen Gemeinsame nicht ausreichend in einen geschichtlichen Zusammenhang zu bringen vermögen. — Selbstverständlich markiert der Verf. innerhalb der Durchschnitte, die er für die von ihm gestellten Fragen durch die Gesamtheit der semitischen Religionen macht, sehr wohl die national und örtlich zu unterscheidende Herkunft der einzelnen Anschauungen und Riten.

Ich versuche im Folgenden den einzelnen Abschnitten des Buches nachzugehen. Was ich an Zustimmung und ebenso was ich als Ausstellung bemerke, ist nur eine einigermaassen willkürliche Auswahl aus den Veranlassungen, die mir nach beiden Seiten hin der Inhalt des Buches darbietet.

Der Verf. beginnt nicht mit der Darstellung des geschichtlich Erkennbaren sondern mit dem, was vor diesem liegt. Eine Einleitung: „Die Ursprünge der Religion und der Mythologie“ (S. 1—40) sucht die oft verkannte Grenzlinie zwischen Religion und Mythos zu ziehen. Der Verf. nimmt seinen Ausgangspunkt für das Verständnis der Anfänge der Religion nicht, wie die meisten Modernen, in den Vorstellungen, die sich bei den sogenannten Wilden beobachten lassen; er sieht diese nicht an als treue Abbilder der ersten Menschen sondern als auch ihrerseits am Ende einer Entwickelung stehend (S. 5). Das ist allerdings selbstverständlich, und es kann sich nur fragen, ob die Wilden trotz dieser Entwickelung primitiven Vorstellungen näher stehen als die Kulturvölker. Der Verf. denkt bei den Wilden als einzige Auffassung des Übermenschlichen den Polydämonismus, als einziges Gefühl ihm gegenüber die Furcht, also Magie im Unterschied von Religion (S. 156). Es ist fraglich, ob er den Vorstellungskreis der Wilden damit erschöpfend charakterisiert. Im Gegensatz zum Polydämonismus gilt ihm ein „unvollkommener Monotheismus“ bei den auf höherer Kulturstufe stehenden alten Völkern (S. 21. 24) als die älteste Religionsform (S. 27). Man kann einigermaassen zweifelhaft sein, ob der Verf. meint, dass eine Art unvollkommener („imparfait“ S. 24) Monotheismus in der ältesten Religionsform, welche sie denn sein mochte, vorhanden war, oder ob er einen solchen „Monotheismus“ für sich allein an die Spitze der Entwickelung stellen will. Er scheint doch das letztere zu meinen. So wie er sich ausspricht, steht jedenfalls der kirchlichen Approbation, die seinem Buche vorangestellt ist, nichts im Wege. Durch die gegebene Fundierung hat er für die darauf aufgebaute Darstellung der Religionen des ausseralttestamentlichen Semitismus sich Freiheit der

Bewegung gesichert, da es sich dem Verf. in der geschichtlichen Erscheinungsform dieser Religionen um rein menschliche Ansätze an die „von Gott selbst“ in das Menschenherz gelegte Religion handelt.

Ich verweile nicht bei dem Problem der Anfänge der Religion. Was der Verf. darüber sagt, lässt sich umbiegen zu der oben angedeuteten andern Auffassung, die den folgenden Darstellungen des Verf.'s ebensogut als Grundlage dienen könnte wie das von ihm anscheinend wirklich Gemeinte. Statt von „unvollkommenem Monotheismus“ wäre besser zu reden von dem Glauben an Gott — ich meine den Glauben an den δαίμων, der neben dem Glauben an Dämonen oder an Götter bestehen kann. Er lässt sich in vielleicht allen Religionsformen beobachten, und wenn der Verf. etwa sagen will, dass er vom Anfang der Religion an dagewesen sein werde unter der Hülle polydämonistischer oder polytheistischer Religionsformen, so wäre er m. E. im Rechte.

Jedenfalls ist es deutlich des Verf.'s Meinung — und dies ist das wichtigere —, dass nicht in dem auf dem Animismus beruhenden Polydämonismus, oder was sonst als älteste Form der Religion genannt wird, die Religion aufgehend zu denken sei, vielmehr als unabhängig von diesen Formen bestehend, deren sie sich nur bedient habe als der dem primitiven Menschen zugänglichen Ausdrucksmittel. Der Animismus spielt nach des Verf.'s richtigem Urteil in der Religion eine sekundäre Rolle. Er ist der Hauptfaktor der Mythologie, die darauf ausgeht, die Erscheinungen in der Welt und ihren Zusammenhang für das Wissen zu erklären. Der Mythos ist nichts Religiöses und tritt zu der Religion nur dadurch in Beziehung, dass er „die physischen Erscheinungen den selben übernatürlichen Wesen zuschreibt, welchen religiöse Verehrung erwiesen wird“ (S. 2. 36).

Trotz meiner Zustimmung zu den letztern Ausführungen scheint es mir ein Mangel, dass in einer Darstellung, welche die Hauptprobleme der semitischen Religionsgeschichte behandeln will, der Dämonologie gar kein Platz eingeräumt ist, die doch in der babylonisch-assyrischen und in der arabischen Anschauungsweise eine so grosse Bedeutung hat und in der althebräischen eine grössere gehabt haben wird als die alttestamentlichen Schriftsteller direkt zu erkennen geben. Wenn der Verf. im Rechte sein sollte mit der Annahme, dass im Semitismus der Dämonenglaube nur auftrete als eine Unterbindung des religiösen Verhältnisses, so wäre dennoch jener Glaube für die Beurteilung des religiösen Verhältnisses negativer Weise nicht minder wichtig als es innerhalb der Geschichte des Christentums Teufels- und Hexenglaube sind. Zudem wäre eine spezielle Darstellung des Dämonenglaubens erforderlich zur Verdeutlichung der immer wieder bei dem Verf. vorkommenden Verweisungen auf ihn, in denen eine Entstehung der religiösen Vorstellungen der Semiten aus dem Dämonenglauben abgelehnt wird.

Auf die „Einleitung“ folgt ein erstes Kapitel über „die Semiten“

(S. 41—69), das nicht den Anspruch erhebt, dem Spezialisten Neues zu bieten (S. 66).

In einem zweiten Kapitel, das von den „Göttern“ handelt (S. 70—118), sucht der Verf. den in der Einleitung vorgetragenen Gedanken von der Verehrung „Gottes“ vor den „Göttern“ auf das semitische Pantheon anzuwenden. Er steht dabei ausgesprochenermaassen der Renan'schen Auffassungsweise nahe (S. 21). Ich kann ihm in dem Versuch, eine Art ursprünglichen „Monotheismus“ bei den Semiten zu ermitteln, nur mit Modifikationen folgen. Ich stelle nicht in Abrede, dass in babylonischen Busspsalmen innerhalb des Polytheismus eine Anbetung der Gottheit im allgemeinen sich erkennen lässt; aber bei den Westsemiten, von deren Religion wir fast nur Gottesnamen besitzen, lässt sich m. E. doch nicht mehr ersehen als das von allen Seiten Anerkannte, dass nach diesen meist abstrakten Gottesbenennungen die Religion weniger als bei andern Völkern aufging in der Verehrung einzelner Naturerscheinungen. Darin liegt allerdings etwas der semitischen Religionsauffassung Charakteristisches. Der Verf. hat es in seiner Besonderheit weniger bestimmt, wie mir scheint auch weniger treffend, präzisiert als Renan, der eine richtige Beobachtung freilich einseitig hervorhob bis zur Verkehrtheit. Der „monotheistische“ Grundzug ist nach L. eben nichts dem Semitismus Eigentümliches sondern etwas allgemein Menschliches. Die Semiten haben nach ihm auf diesem Gebiet höchstens das Ursprüngliche getreuer bewahrt als andere Völkergruppen. Ich würde eher etwa sagen: sie haben ein allgemein Menschliches deutlicher zum Ausdruck gebracht als die andern und damit wirklich einen besondern Typus der Religionsauffassung dargestellt.

Aus der grossen Zahl der Götter des Semitismus werden von L. einzelne in folgenden Abschnitten behandelt: 1. „El, der gemeinsame, älteste und sehr wahrscheinlich einzige Gott der Semiten“: 2. „Baal, der göttliche Besitzer und Herr“; 3. Melek; 4. „Gott als Vater oder Verwandter“. Die erste dieser Überschriften bringt von vornherein die geltend gemachte Auffassung zum Ausdruck.

Zu der S. 72 mitgeteilten Münze von Byblos mit dem Bilde des geflügelten Kronos vgl. noch andere bei Imhoof-Blumer, Monnaies Grecques 1883, S. 442 ff. — Dass das in zusammengesetzten aramäischen Eigennamen öfters vorkommende הד oder הר zu lesen sei הד, ist nicht so unbedingt sicher, wie S. 73 Anm. 6 angenommen wird; eine kürzere Form הד ist für den aramäischen Gottesnamen הדד wenigstens nicht nachgewiesen, und die Annahme macht keine Schwierigkeit, dass der ägyptische Horus (הר) bei Aramäern Aufnahme gefunden habe. — Im Äthiopischen wird doch nicht Gott geradezu bezeichnet mit der Umschreibung „le maître de toutes choses“ (S. 76); der Plural *'amlâk* drückt steigernd die Vorstellung des höchsten Herrn aus. — Dass in *Ili-milki* und *Milk-ili* der Amarna-Briefe der Gottesname in dem *il* und das Prädikat in

milki zu erkennen sei (S. 76 Anm. 7), ist nicht sicher; es kann sich ebensogut umgekehrt verhalten.

Für die Ableitung des Gottesnamens *'ēl* von אול in der Bedeutung „der Erste sein", S. 79, wäre neben Halévy zu nennen gewesen Nöldeke (Monatsber. d. Berl. Ak. 1880). Die zuversichtliche Zustimmung des Verf.'s zu de Lagarde's Deutung „das Ziel" ist nicht am Platz und wird durch die Abstreifung der metaphysischen Färbung in der modifizierenden Übertragung: „derjenige, zu dem man geht, um ihm Verehrung zu erweisen" u. dgl. (S. 80) nicht wesentlich verbessert. Wenn der Gottesname mit der Präposition אֶל zusammenhängt, die die Richtung nach etwas hin bezeichnet, so kann das entsprechende Nomen nur bedeuten „Richtung" oder „Streben", aber nicht „ce dont on s'approche" (S. 79). Hierauf hat in den neuesten Verhandlungen über den Gottesnamen besonders P. Jensen verwiesen. Der Verf. gründet auf seine Anschauung, dass in diesem Gottesnamen „la confiance et même l'affection" zum Ausdruck komme, und auf die Annahme, dass der so benannte Gott mit nichts Speziellem in der Welt in Verbindung gesetzt werde, mit zweifelhaftem Rechte die Vermutung, dass dieser Gott von Hause aus eine in gewissem Sinne monotheistische Stellung eingenommen habe (S. 82).

In dem Gottesnamen Elagabal bedeutet גבל schwerlich den Berg (S. 81 Anm. 4). Es ist, worauf mich Nöldeke aufmerksam gemacht hat, nicht wahrscheinlich, dass diese spezifisch arabische Bedeutung des Wortes im Phönicischen oder Aramäischen vorkam. Nöldeke will darin den Ortsnamen Gabala erkennen. Es wäre aber seltsam, dass der Gott dieses in der Geschichte unbedeutenden Ortes nach Emesa exportiert wäre; überdies ist in „Elagabal" das End-*a* von „Gabala", jetzt Dscheble, zu vermissen. Ich möchte noch immer an Gebal, d. i. Byblos, denken, obgleich ich mir bewusst bin, dass assyr. *Gubal*, גִּבְלִי und *Βύβλος* dafür sprechen, dass der alte Ortsname *Gibl* oder *Gubl* lautete. Aber neben *gibl*, *gubl* kann die Aussprache *gabl* bestanden haben, wie phönic. *malk* neben *milk*; das masoretische גְּבַל (wohl auszusprechen *găbal*) legt diese Annahme nahe. Den Gott von Emesa nannte man אלה nach der lateinischen Umschreibung Elagabal oder Alagabal; das kann aramaisierende Wiedergabe des phönicischen אל sein, wie nach Philo Byblius der Gott von Byblos genannt wurde. Dieser wurde nach demselben Gewährsmann mit Kinderopfern verehrt, und Kaiser Heliogabal opferte nach der Vita Heliogabali c. 8 auf italischem Boden vornehme Knaben, wahrscheinlich doch im Dienste seines Gottes Elagabal. — Gegen des Verf.'s Argumentation für die Übersetzung des Gottesnamens Elagabal mit: „le dieu montagne", nicht „dieu de la montagne", bemerke ich noch, dass wohl nicht nur diejenigen Gottesnamen, welche den Besitzer oder Herrn bezeichnen, mit einem Ortsnamen verbunden werden, sondern anscheinend auch andere: רשף מכל = *Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος*.

Zu dem Gott Baalsamen S. 88 ff., namentlich zu der S. 89 aufgeworfenen, dann wieder fallen gelassenen Vermutung, dass er „ein relativ-junges Gebilde“ sei, wäre die eingehende Abhandlung von Lidzbarski über diesen Gottesnamen (Ephemeris I) zu vergleichen gewesen, die sehr lehrreich ist, obgleich ihr Resultat dadurch hinfällig wird, dass Lidzbarski die alte Bezeugung des Namens unter andern Götternamen des Westlandes in dem (*ilu*) *Ba-al-sa-me-me* des Vertrags zwischen Asarhaddon und König Baal von Tyrus übersehen hatte. Auch L. erwähnt sie nicht. Durch die keilschriftlich gegebene Namensform dürfte die Frage nach dem spezifisch aramäischen Ursprung dieser Gottesbezeichnung verneinend entschieden sein. — Das palmyrenische ירחבול (S. 89 Anm. 3) kann doch nichts anderes bezeichnen als den Mondgott, da ירח aramäisch und phönicisch = „Monat“ ist. Wenn der Verf. angibt, ירח komme nur in Eigennamen vor, so soll das wohl heissen: als Name des Mondes selbst.

M. E. mit Recht tritt der Verf. S. 91 ff. dafür ein, dass בעל, obgleich als Gottheitsepitheton gebraucht, doch auch eigennamenartig einen bestimmten Gott bezeichne. Er entnimmt das, wie ich es ebenso gethan habe, aus dem Gebrauch des Wortes ohne weitern Zusatz in den phönicischen Eigennamen und im Alten Testament wie auch bei den Ägyptern (S. 91). Man kann jene Eigennamen nicht etwa den griechischen, welche mit θεός zusammengesetzt sind, parallel stellen, da בעל nicht in der Bedeutung „Gott“ gebraucht wird. Dass בעל der Name eines bestimmten Gottes gewesen sei, entnimmt L. ferner daraus, dass auf babylonischem Boden das entsprechende *bêl* seit alten Zeiten als Eigenname eines Gottes gebraucht wurde (S 94). Er ist geneigt, daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, dass בעל zunächst eigennamenartig einen bestimmten Gott als den Herrn bezeichnete und erst später appellativisch auf die Partikulargötter einzelner Städte und Örter angewandt wurde; unbedingt entscheidet er sich nicht (S. 93. 96). Da בעל ursprünglich den Besitzer, erst sekundärer Weise den Herrn (wie אדן) bezeichnet (was L. gegen den Sprachgebrauch in Abrede stellt) und da das Wort in der Anwendung auf die Gottheit, so viel wir sehen können, zu allen Zeiten wenigstens auch dazu gebraucht worden ist, um sie als Besitzer oder Herrn eines Kultusortes zu bezeichnen, so scheint mir diese Anwendung als die ursprüngliche angesehen werden zu müssen, aus der sich die als Eigenname allerdings schon verhältnismässig früh entwickelt hat. Aber wenn man die einzelnen Baalim der verschiedenen Kultusorte schliesslich als ein und denselben Baal ansehen konnte, so zeigt das allerdings, dass sie ihrer Entstehung nach in irgendwelchem verwandtschaftlichen Zusammenhang standen.

Ich begreife nicht, wie der Verf. S. 97 Anm. 3 behaupten kann, dass die Ehefrau „n'est pas *ba'ulah* (au passif *dominée*), mais *ba'alath* (dame)“, da doch Gen. 20, 3 und sonst ausdrücklich בְּעֻלַת בַּעַל in dem Sinne von „Ehefrau“ vorkommt.

Der Verf. begegnet sich wieder mit meiner Darstellung, wenn er (gegen Robertson Smith) die ausschliesslich tellurische Bedeutung des Baal ablehnt. Er ist mit mir der Meinung, dass die Anwendung des arabischen *ba'l* auf dasjenige Land, dessen Boden Feuchtigkeit enthält, nicht die Annahme seiner Bewässerung zuletzt vom Himmel ausschliesse (S. 98), setzt also die Kenntnis eines Zusammenhangs der Bodenfeuchtigkeit mit dem Regenfall voraus. Zu Gunsten dieser Annahme wäre viel stärker hervorzuheben als es von L. geschieht (Anm. 3), dass in dem Gesetzbuch Hammurabi's der Gott Adad, „der Herr der Fruchtbarkeit", gleichmässig gebietet über „den Regen am Himmel" und über „die Wasserflut in den Quellen" (so nach Wincklers Übersetzung). Vielleicht auch darf ich nochmals verweisen auf Jer. 10, 13; Hiob 36, 27 (freilich späte Stellen) im Gegensatz zu Gen. 2, 5 f.

Für den Abschnitt über den Gottesnamen מלך sind die hierhergehörenden guten Beiträge von G. F. Moore nicht verwertet. — Ich nehme diesen Abschnitt zur Gelegenheit für die Bemerkung, dass nach neuern ergänzenden Funden das מלך auf Topfhenkeln aus Jerusalem nicht (wie ich Artikel „Moloch" a. a. O. XIII, S. 272 angenommen habe) der Gottesname sein kann, s. Lidzbarski, Ephemeris I, S. 54 f. 178 ff. 182.

Wenn der Gottesname מלכם entstanden sein sollte aus מלך־עם, so könnte das als Gottesname doch nicht bedeuten „'Am est roi" (S. 99 Anm. 3) sondern nur „König 'Am". Mit Recht sieht L. das ם lieber als Mimation an. — Ich muss gestehen, dass es mir jetzt doch wahrscheinlich geworden ist, dass 2 Sam. 12, 30; 1 Chr. 20, 2 (nicht 20, 20), wie L. (S. 100) will, מִלְכֹּם zu lesen sei (s. Budde und Nowack z. d. St.). — Neben der Aussprache *milk* (S. 102) ist für die Phönicier die andere *malk* doch so gut bezeugt, dass sie nicht ignoriert werden kann; sie wird (vgl. hebr. *malkî*) die ursprüngliche sein und *milk* eine Verdünnung. — Es ist mir sehr erfreulich, dass der Verf. (S. 102 ff.), ebenso wie ich es gethan habe, in dem מלך von Byblos, auf den schon Clermont-Ganneau aufmerksam gemacht hatte, den mit Kinderopfern verehrten El-Kronos von Byblos bei Philo Byblius erkennt. Hier haben wir offenbar eine lange gesuchte Parallele zu dem Molek des Alten Testamentes, vielleicht dessen Urbild. Dagegen kann ich dem Verf. nicht folgen, wenn er in dem מלך einen Unterweltsgott erkennt (S. 101 ff.), identisch mit dem babylonischen Nergal (S. 107). Er sieht ein, dass die Menschenopfer für diese Bedeutung nicht entscheiden (S. 109). Das Einzige, was er dafür anführt, ist die Aussage Jes. 57, 9 (S. 101. 109), wo, nachdem von dem *melek* (auch ich meine: von dem Gott Melek) die Rede war, gesagt wird: „und du sendest deine Boten fernhin und in die Tiefe bis in die Scheol". Der Verf. versteht diese Boten von den geopferten Menschen; aber es ist doch etwas viel verlangt, sich diese als Boten vorstellen zu sollen, namentlich da sie verbrannt

wurden. Es ist überhaupt die Frage, ob sich diese Aussage noch auf den Melek-Dienst bezieht und nicht auf davon unabhängige Nekromantie. Die Erklärung in der Eschmunazar-Inschrift Z. 9 (S. 405. 407) von einem Unterweltsgott מלך־אדר ist sehr gewagt und unwahrscheinlich. Ich weiss wohl, dass P. Jensen umfangreiches Material zu besitzen glaubt, um den kanaanitisch-hebräische Melek als einen Unterweltsgott zu erweisen. Einstweilen bin ich auch von ihm noch nicht überzeugt worden. Der Gott Malk-Kronos, der Hauptgott von Byblos, von Karthago und, in der abgeleiteten Form Melkart, auch von Tyrus, hat schwerlich in einem Gegensatz zu dem phönicischen Baal gestanden, der seinerseits jedenfalls mit der Unterwelt nichts zu thun hat; vielmehr wird der Gott Malk nach Analogie des Baal oder der verschiedenen Baalim zu erklären sein. Auch der Malk von Byblos hat wohl das Prädikat בעל geführt, da die Hauptgöttin von Byblos בעלת genannt wird. Sollten sich wirklich Zusammenhänge des Malk mit einem babylonischen oder assyrischen Unterweltsgott nachweisen lassen, so könnte, soviel ich bis jetzt sehe, nur eine spätere Verschmelzung vorliegen.

Wenn vielleicht *Κρόνος* von *κραίνω* abzuleiten sein mag und zwar, was schon weniger wahrscheinlich ist, von der Bedeutung „herrschen“, so hätte der Verf. doch nicht die Namen *Κρόνος* und *Milk* identifizieren sollen auf Grund der etwas abenteuerlichen Vorstellung, dass eine Übersetzung vorliege (S. 104 f.); dann wäre statt *Κρόνος* doch die Übersetzung *βασιλεύς* zu erwarten. Überhaupt lässt sich bei Entlehnung von Gottheiten Übersetzung des Namens nur ausnahmsweise nachweisen, in Fällen, wo es sich um einen eigentlichen Namen nicht handelt, z. B. armenisch *Astlik* für syrisches *Kaukabtâ* „Sternin“. Übrigens sehe ich jetzt, dass das von mir für die Identität des El-Kronos bei Philo Byblius mit dem *Milk* geltend gemachte *βασιλεύων τῆς χώρας*, was Philo von ihm aussagt, nicht viel besagen will, da für den Kronos der Griechen Bezeichnungen mit *βασιλεύς* u. dgl. stehend sind. Es ist ausgeschlossen, dass sie dem Ursprung nach sämtlich auf den semitischen Milk zurückgehen; sie werden vielmehr auf der den Alten geläufigen Kombination von *Κρόνος* mit *κραίνειν* und *κρείων* beruhen.

Der *Μάλκανδρος* in De Is. et Osiride ist gewiss nicht Übersetzung von מלכבעל (S. 105 Anm. 3), sondern *ανδρος* einfach griechischer Zusatz, um מלך zum Namen eines menschlichen Königs zu machen; ein Übersetzer würde auch מלך übersetzt und בעל schwerlich durch *ανδρος* wiedergegeben haben.

Der Abschnitt „Dieu, Père ou parent“ S. 109 ff. bringt anderes und mehr als man unter der Überschrift erwarten wird. Er beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Totemismus. Im Gegensatz zu Robertson Smith, der den Totemismus als den Ausgangspunkt auch der semitischen Religionen ansieht, ist L. der Meinung, dass

die Bezeichnungen für die Gottheit *'āb* „Vater" und *'am* „Oheim" nicht ein physisches Verwandtschaftsverhältnis des Geschlechtes oder Stammes zu der Gottheit ausdrücken wollen, sondern die Beziehungen zwischen beiden auf Grund einer Vergleichung bezeichnen (S. 116): die Gottheit gehört zu den Freunden oder, was für den „Clan" das selbe ist, zu den Verwandten des Clans (S. 117).

Ich habe dagegen einzuwenden, dass die ältesten Menschen, auch die ältesten Semiten, doch schwerlich bestimmt zwischen dem eigentlichen und dem bildlichen Sinn einer Bezeichnung unterschieden haben. Vielmehr wird nichts bei ihnen bildlich und alles eigentlich gemeint gewesen sein. In den semitischen Volksreligionen war, wie aus vielen alttestamentlichen Aussagen hervorgeht, das Band zwischen Gott und Volk ein unzertrennliches physisches. Wie soll man sich ein solches Verhältnis anders vorstellen als in der Art eines verwandtschaftlichen Zusammenhangs? Wenn die alten Semiten ihren Gott „Vater" und ähnlich nannten, so war freilich für das religiöse Verhältnis von höherer Bedeutung als die physische Verwandtschaft die innerliche Beziehung des Schutzes oder noch allgemeiner der Gemeinschaft, die das Wort in irgendwelchem primären Sinn auch bei dem unkultivierten Menschen zugleich mit dem physischen Zusammenhang ausdrückt. Ich glaube kaum zu irren in der Annahme, dass der Verf. eigentlich eben dies hat sagen wollen.

Im einzelnen vergleiche zu dem S. 111 Anm. 3 angeführten punischen Nom. propr. fem. אבבעל „Vater ist Baal" (nicht „Vater Baals") den südarabischen Frauennamen אב[מ]לך „Vater ist Mlk" CIS. IV, 85.

Der Verf. findet für die Semiten den Erweis nicht erbracht, dass ihre Clans sich selbst und ihre Gottheit zu der Rasse bestimmter Tiergattungen — nur diese Art von Totemismus kommt hier in Betracht — gerechnet hätten (S. 115). Auch ich bin der Meinung, dass aus den Tiernamen von semitischen Stämmen und Individuen nichts sicheres für Totemismus zu entnehmen ist, dass vielmehr solche Benennungen sich aus der Vergleichung menschlicher Eigenschaften mit denen bestimmter Tiere verstehen lassen (wofür der Verf., soweit die Araber und Westsemiten in Betracht kommen, auf die ausgezeichneten Ausführungen von Nöldeke, ZDMG. 40, 155 ff. hätte verweisen sollen). Ich sehe mit dem Verf. nicht ein, weshalb diese Beobachtungen sich nicht ebensogut für Clan-Namen, die aus Tiernamen bestehen, geltend machen lassen wie für Personennamen (S. 114). Indessen das oben von bildlicher und eigentlicher Auffassung für die Urzeit Gesagte wird auch hier anzuerkennen sein. Wenn man eine Ähnlichkeit zwischen den Angehörigen eines Clans oder einem Einzelnen und einer bestimmten Tiergattung annahm und danach Clan- oder Personennamen bildete, so dachte man die so Benannten in der Urzeit gewiss nicht nur als Abbild des Tieres sondern als ob sie ein solches Tier wären,

wie zuweilen Kinder es bei derartigen Namen noch jetzt thun. Trotzdem sind die Tiernamen für einzelne Personen eher ein Beweis gegen als für Totemismus. Denn wenn der ganze Stamm oder das Geschlecht von einer bestimmten Tiergattung abgeleitet wurde, so konnten nicht seine einzelnen Angehörigen nach andern Tieren genannt werden, und ebensowenig hatte es einen Sinn, Einzelne nach dem Totem zu benennen, zu welchem ja auch alle andern Stammesangehörigen in einem Verwandtschaftsverhältnis standen. Man muss also, will man die Personennamen, welche Tiernamen sind, auf Totemismus zurückführen, annehmen, dass sie aus Clan-Namen entstanden sind und zu einer Zeit, als Totemismus nicht mehr die bestehende Anschauung war, von den verschiedenen Geschlechtern oder Stämmen ausgetauscht wurden. Diese komplizierte Erklärungsweise involviert manche Unwahrscheinlichkeiten in den gegenseitigen Beziehungen der Geschlechter oder Stämme.

Dass Tiernamen als Ahnennamen erscheinen, kann auch noch andere Gründe haben als die Annahme wirklicher Abstammung von Tieren oder die Vergleichung mit ihnen. *Arwê* „die Schlange“ als Anfänger der Königsreihe von Axum (nach Nöldeke wäre auch die alttestamentliche Eva als Schlange anzusehen) wird darauf beruhen, dass die Schlange als chthonisches Tier zugleich ein dämonisches ist und die Abgeschiedenen, also auch die Ahnen, als Dämonen angesehen wurden.

Um eine Widerlegung des Ursprungs der semitischen Religionen aus dem Totemismus kann es sich, wie der Verf. richtig sieht, kaum handeln, sondern nur um die Aufstellung anderer Erklärungsweisen, die ebenfalls möglich oder auch besser erscheinen (S. 113.). Des Verf.'s Gesichtspunkte für eine andere Erklärung finde ich beachtenswert, die Ausführung aber dürftig, auch mit Bezug auf das mitgeteilte Material. Der Verf. verschiebt weitere Mitteilungen auf die mit diesen Ausführungen zusammenhängenden Abschnitte über Unrein und Opfer (S. 112). Trotzdem wäre schon an dieser Stelle wünschenswert gewesen, dass der Verf., was er auch später nicht thut, ein näheres Eingehen der Reihe von Tieren gewidmet hätte, welche bei den Semiten mit bestimmten Gottheiten in Verbindung gebracht werden und in irgendwelchem Sinn als ihre Repräsentanten erscheinen. Für die Westsemiten sind mit voller Deutlichkeit als solche Tiere zu erkennen der Stier, der Löwe, die Taube, der Fisch, vielleicht auch der Geier, s. die Hinweisung auf die Belege in meinem Artikel „Nisroch“. Dazu kommt noch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit die Schlange als Tier des Esmun (Asklepios). Auch habe ich a. a. O. übersehen den harranischen „Marî mit den Hunden“ bei Jakob von Serug (ZDMG. 29, 110. 131); für diese Hunde weiss ich freilich keine Parallele und keine Erklärung.

Es ist aber beachtenswert, dass vielleicht kein Tiername bei den Westsemiten als Gottesname oder als Bestandteil eines Gottes-

namens vorkommt. Robertson Smiths gelehrter Versuch, עשתרת als „Schaf“ zu erklären, hat mich nicht überzeugt. Ob in dem palmyrenischen Gottesnamen עגלבול die Bezeichnung des jungen Stieres עֵגֶל steckt, ist doch recht fraglich. Wenn בַּעַל זְבוּב der „Fliegenbaal“ sein sollte (was ich sehr bezweifle), so wäre damit ohne Frage der Gott nicht als Fliege sondern als Abwehrer der Fliegen bezeichnet (so auch Lagrange S. 85). Der נחשתן im Jerusalemischen Tempel (2 Kön. 18, 4) hat seinen Namen wahrscheinlich von נָחָשׁ „Schlange“; das Wort ist aber schwerlich ein Gottesname sondern eine Bezeichnung des bestimmten Kultusbildes. — Ähnlich wie bei den Westsemiten liegt es mit Tieren der Gottheiten bei den andern Gruppen semitischer Völker: der arabische Gott *Nasr* „Geier“ steht — soviel ich sehe — bis jetzt vereinzelt.

Nicht alle jene Tiere sind so einfach zu erklären wie der keiner bestimmten Gattung angehörende Fisch des Dagon oder der Atargatis, auf den der Verf. allein eingeht mit der Bemerkung, dass er nichts anderes als die Gottheiten des Wassers bezeichne (S. 115 f.). Der Verf. gibt in andern Zusammenhang noch ein weiteres Moment, das hier in Betracht kommt, richtig an, dass nämlich die Alten in bestimmten Tieren bestimmte „übernatürliche Kräfte“ erkennen wollten (S. 115) — dann aber doch wohl etwas irgendwie Göttliches, da sich unter den „übernatürlichen“ Kräften Dämonisches und Göttliches nicht so bestimmt, wie der Verf. will, unterscheiden lässt. — Die Zusammenstellung einzelner Gottheiten mit bestimmten Tieren kann in ihren Ursprüngen nur darauf beruhen, dass man sich die Gottheit nach der Analogie des betreffenden Tieres vorstellte. Wenn nun, was keinem Zweifel unterliegt, auch menschliche Eigenschaften als tierischen analog erschienen und andererseits ein verwandtschaftlicher Zusammenhang zwischen dem Stamm und der Gottheit angenommen wurde, so sind wir dem Totemismus sehr nahe gekommen. Man darf aber wohl sagen, dass bei der Art, wie „Totemismus“ anderwärts mit Anwendung des Wortes *totem* sich wirklich vorfindet, diese Bezeichnung nicht zutreffend ist für Vorstellungen, wie wir sie aus dem uns vorliegenden Material bei den ältesten Semiten voraussetzen können. Was sich von der totemistischen Theorie, soweit sie die Semiten betrifft, deutlich erweisen lässt, ist nur dies, dass die semitischen Völker im höchsten Altertum den Menschen den Tieren überhaupt als ähnlich angesehen haben (aber nicht gerade einen bestimmten Clan einer bestimmten Tiergattung) und dass sie sich demnach die Gottheit nicht nur nach menschlichen sondern auch nach tierischen Analogien vorgestellt und die Gottheit wie als den Menschen so auch als den Tieren verwandt angesehen haben, aber nicht gerade jeden bestimmten Gott ausschliesslich als einer bestimmten Tiergattung verwandt. — Eine weitere Frage, die hier lediglich aufgeworfen werden kann, ist die, ob es nach dem, was wir mehr und mehr von dem Alter des Sterndienstes der baby-

lonischen Semiten erfahren, überhaupt wahrscheinlich ist, dass eigentlicher Totemismus den Ausgangspunkt der semitischen Religionen bildet.

Übrigens bietet der Totemismus keine Erklärung für die Entstehung der Religion. In der Annahme, dass der Clan von einem bestimmten Tier abstammt, liegt nichts von Religion. Die Religion verbindet sich mit dieser Vorstellung, wenn das Tier, von welchem der Clan sich ableitet, als ein verehrungswürdiges Wesen angesehen wird. Solche Wertung kann, obgleich sie durch die Erlebnisse des Clans irgendwie nahegelegt sein wird, doch nur der Einzelne in sich selbst empfinden. Erst durch diese Empfindung macht er das Tier zum Gott. Deshalb sind, obgleich der Totemismus lediglich ein Verhältnis des Clans, nicht des Einzelnen, zum Totem kennt, doch auch bei seiner Voraussetzung die Beziehungen zur Gottheit keineswegs, wie man angenommen hat (S. 117), eine Angelegenheit der Gesamtheit, ehe sie die der Einzelnen wurden. Mir scheint somit die Frage nach der Ursprünglichkeit des Totemismus für die Frage nach der Entstehung der Religion nicht von der Bedeutung zu sein, welche man ihr vielfach beilegt.

Nach den Göttern widmet L. ein folgendes Kapitel den Göttinnen, nämlich der Astarte und Aschera (S. 119—139).

Dass Istar eine den babylonischen Semiten aus der Fremde zugekommene Gottheit sei, lässt sich zwar behaupten, dürfte aber doch nicht mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen werden, wie es S. 138 geschieht, noch weniger, dass sie von Arabien her zu den Babyloniern gekommen sei. — Der Verf. polemisiert mit Recht gegen die Annahme, dass Istar-Astarte von Hause aus den Mond repräsentiere. Aber seine Behauptung, dass sie überall, auch als Astarte bei den Phöniciern, in dem Planeten Venus verehrt worden sei (S. 127 ff.), ist ebenso unhaltbar. Für die babylonisch-assyrische Istar steht das ja fest; aber wir haben keinerlei Spur dafür, dass die phönicische Astarte eben diese spezielle Bedeutung hatte, überhaupt keine Spur für alten Planetendienst der Westsemiten. Philo Byblius allerdings redet von einem der Astarte geweihten Stern; aber das wird auf späterm Synkretismus beruhen. Die syrische *Kaukabtâ* „die Sternin“ oder „der kleine Stern“ wird der Bedeutung nach eine Entlehnung von den Babyloniern her sein. Ursprünglich waren die weiblichen Gottheiten der Westsemiten anscheinend ganz allgemein Repräsentanten der Fruchtbarkeit in der Natur, deshalb besonders des feuchten Elementes, des Wassers, von dem man die Fruchtbarkeit ableitete. So ist die syrische Atargatis zu einer Wassergottheit geworden. Man dachte dabei, wie es scheint, zunächst an tellurische Feuchtigkeit, an die Quellen. Ich bin aber doch der Meinung, dass von da aus bei den Phöniciern schon verhältnismässig frühzeitig die Astarte mit dem Monde kombiniert worden ist, den das gesamte Altertum als den Spender der Fruchtbarkeit ansah, vor allem weil man von ihm den Taufall

ableitete. Die Aphrodite des Berges Eryx, d. i. Astarte, war die Spenderin des Taues und danach doch wohl eine Mondgottheit. Der Verf. führt freilich S. 128 eine Stelle aus Plinius dafür an, dass auch der Planet Venus als tauspendend galt; aber diese, soviel ich sehe, vereinzelt stehende Bemerkung, die einfach darauf beruht, dass der Tau am Abend und Morgen fällt, wo die Venus am Himmel steht, will gegenüber der sehr allgemein verbreiteten analogen Anschauung vom Monde wenig besagen. Die Aussage des Plinius vom Venusplaneten mag auch damit zusammenhängen, dass bei den Spätern die babylonische Göttin dieses Planeten, die Istar-Nana, mit einer Mondgöttin identifiziert worden ist und dass man deshalb den Venusplaneten an den Eigenschaften des Mondes partizipierend dachte. Für jene Identifizierung sind Belege aufzuführen in den Wandlungen speziell der babylonischen Nana, die doch wohl identisch ist mit der grossen „Artemis“ in Elymais und die auf den Münzen der Indoskythen mit dem Halbmond auf dem Haupte dargestellt wird, auch vielleicht zu erkennen ist in der *Αρτεμις Νανα* einer Inschrift des Piräus. Dafür, dass die phönicischen Kolonisten nach dem Eryx oder sonstwohin die Verehrung des Venusplaneten gebracht hätten, spricht nicht das mindeste. Die Phönicier scheinen in alter Zeit einen selbständigen Mondgott nicht besessen zu haben, wie die Babylonier, Harranier und auch Himjaren in dem Gott Sin. Da nun verhältnismässig frühzeitig der phönicische „Baal“ in verschiedenen Kulten als Sonnengott gedacht wurde (ursprünglich war es schwerlich der Fall), so lag es nahe, die ihm beigeordnete weibliche Gottheit sich als Mond vorzustellen. Ich sehe nicht ein, woher denn die grosse Mondgöttin kommt, die im synkretistischen Zeitalter die Welt neben dem Sonnengott überflutet hat, wenn nicht von den Phöniciern. Der Sonnengott möchte aus Ägypten kommen, die Mondgöttin schwerlich; aus Babylonien stammt sie keinenfalls, von den Persern auch nicht, denn die Ardviçura-Anahita, die den Abendländern freilich als Artemis galt und anscheinend mit dem Monde kombiniert worden ist, war ursprünglich eine Wassergottheit und hat die Mondbedeutung, wenn sie ihr wirklich beigelegt wurde, wohl erhalten durch ihre m. E. unverkennbare Kombination mit der grossen semitischen Göttin. Die Mondbedeutung wird ihr dann, da sie von den Babyloniern nicht herstammen kann, durch phönicischen Einfluss zugeflossen sein.

S. 126 erklärt L. עשתרת קרנים Gen. 14, 5 richtig nach Analogie des Saturnus Balcaranensis von einer Astarte des Ortes Karnajim, anscheinend ohne die eben darauf hinauskommende kleine Abhandlung von G. F. Moore (Journ. of Bibl. Liter. 1897 S. 155—157) zu kennen. — Zu S. 126 Anm. 1 wäre für die Vorstellung einer androgynen Gottheit vor anderm zu verweisen gewesen auf Dillmanns Abhandlung „Über Baal mit dem weiblichen Artikel“, Monatsber. Berl. Ak. 1881. — Die S. 131 nebenbei gemachte Bemerkung, dass die Erklärung des Dagon bei Philo Byblius als *Σιτων*

eine etymologische Caprice sein möchte, lässt sich leicht umgekehrt anwenden auf die Ableitung von דג „Fisch“. Das wenigstens scheint deutlich zu sein, dass der babylonische *Dagan* kein Fisch- oder Wassergott war. — Es ist durchaus willkürlich, wenn S. 136 angenommen wird, das Cherem-Opfer des Königs Mescha habe speziell der Gottheit עשתר־כמש gegolten. Das der Feminin-Endung entbehrende עשתר dieses Namens ist übrigens nicht so ganz vereinzelt, wie es nach S. 124 f. scheinen könnte. Palmyrenisch kommt vor עשתור als Personenname und עסתור in עבדעסתור, beide Schreibweisen in dem Namen עסתורגא oder עשתורגא (D. H. Müller, Denkschr. Wien. Akad. 46, n. 46, 2. 13; Lidzbarski, Ephem. I, S. 75. 82). Hier liegt wahrscheinlich trotz der abweichenden Vokalisation (עשתור *Ασθωρου*) eine Nachbildung des assyr. *Ištar* vor.

Auf die Besprechung der Götterwelt lässt der Verf. mehrere den Kultus betreffende Abschnitte folgen, zuerst: „Sainteté et impureté“ S. 140—157.

Bestimmte Dinge und Zustände gelten nach L. als unrein mit Rücksicht auf die Einzelperson oder die Gesellschaft, nicht oder doch nicht ursprünglich mit Rücksicht auf die Gottheit (S. 150). Im wesentlichen beruht ihm die Vorstellung des Unreinen auf einer Scheu vor dem Anwidernden oder Schädlichen. Furcht vor den Dämonen denkt er dabei mitwirkend. Die neuerdings von Verschiedenen aufgestellte These, die an Gedanken von Robertson Smith anknüpft, von ihm selbst aber nicht geradezu vertreten worden ist, dass ein Gegenstand als unrein gilt, weil er heilig ist, beruht nach L. auf einer Verwechselung: in bestimmten Fällen wird ein heiliger, d. h. ein der Gottheit gehörender, Gegenstand, um seine Heiligkeit zu wahren, behandelt, als ob er unrein wäre, d. h. er wird ebenso wie das Unreine der Benützung oder Berührung entzogen, aber nicht wie dieses der Benützung oder Berührung überhaupt sondern nur der profanen (S. 154). Beides, das Heilige und das Unreine, sind Tabu; aber diese bei wilden Völkern beobachtete Vorstellung der Unberührbarkeit ist zu allgemein, um durch sie die beiden sehr bestimmten Vorstellungen des Heiligen und Unreinen zu erklären (S. 151 f.).

Ich muss mir versagen, zu begründen, weshalb ich im wesentlichen dem Verf. zustimme, der seinerseits eine eigentliche Begründung nicht gibt. Er thut es offenbar grossenteils deshalb nicht, weil seine Begründung wesentlich auf den alttestamentlichen Vorschriften über Rein und Unrein beruhen würde und er diese nicht in die Diskussion hineinziehen will. Diese nur scheinbare Nichtverwertung der alttestamentlichen Anschauungen, die sich auch noch in andern Partien geltend macht, ist, wenn ich so sagen darf, doch ein wenig Spiegelfechterei. — Ich bin meinerseits namentlich für die Verunreinigung durch bestimmte Krankheiten, auch für die Verunreinigung durch den Leichnam nicht imstande, das Unreine als ursprünglich identisch mit dem Heiligen anzusehen. Wie mir

scheint, deshalb weil (was als allgemeinen Satz auch der Verf. S. 148 f. aufstellt) die Berührung mit dem Heiligen die selben Folgen hat wie die Berührung mit dem Unreinen (nämlich dass die durch die Berührung herbeigeführte Infektion beseitigt werden muss), gilt es bei den Juden von den heiligen Schriften, dass sie „die Hände verunreinigen“. Zum Verständnis dieses Ausdruckes hat uns zuerst Robertson Smith geleitet. Es ist aber m. E. unberechtigt, ihn auf die Vorstellung von der Identität des Heiligen und des Unreinen zurückzuführen und diese Vorstellung gerade durch ihn als erwiesen anzusehen.

In dem folgenden Abschnitt über „die heiligen Dinge“ (S. 158—213) werden heilige Gewässer und Bäume, der heilige Bezirk und die heiligen Steine besprochen.

In den Gewässern erblickten die Semiten nach dem Verf. „die Wirksamkeit einer höhern Macht, ohne zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen zu unterscheiden“, aber auch ohne die Quelle oder den Fluss unter seinem eigentlichen Namen zu verehren (S. 165), also — soviel wir sehen können — ohne die Gewässer als Götter anzusehen, so wie die Gestirne (S. 164).

Ich gebe dem Verf., am meisten was die Nichtunterscheidung des Natürlichen und Übernatürlichen betrifft, vollkommen Recht. An eine solche Unterscheidung habe ich niemals gedacht; aber auch meine alte Anschauung, dass die Gottheiten der heiligen Gewässer und ebenso der heiligen Bäume Gestirngottheiten gewesen seien, wogegen der Verf. polemisiert, habe ich schon längst an anderer Stelle modifiziert. Ich entnehme aber doch noch jetzt aus dem jedenfalls sehr alten Ortsnamen עֵין שֶׁמֶשׁ „Sonnenquelle“ im Alten Testament, dass für einzelne Fälle etwas Richtiges daran ist. Dass in Quelle und Baum, wie der Verf. mit mir annimmt, die Vorstellung des in ihnen gefundenen Göttlichen nicht aufgeht, ist deutlich; sonst müssten alle Quellen und alle Bäume, wenigstens alle Exemplare bestimmter Gattungen, heilig sein, während doch nur einzelne Exemplare es sind.

Noch immer bin ich, im Gegensatz zum Verf., der Meinung, dass sich für die Phönicier ein eigentlicher Meergott nicht nachweisen lässt, dass nur infolge der Wichtigkeit der Seefahrt bei den Phöniciern Gottheiten von ursprünglich anderer Bedeutung zu dem Meer in eine Beziehung gesetzt worden sind. Auch wenn Dagon von Hause aus ein Fischgott war, würde er noch nicht, wie S. 164 angenommen wird, von Anfang an ein Meergott sein. Das Meer scheint überhaupt von den Semiten nicht als ein Göttliches angesehen worden zu sein. Ich darf jetzt nicht mehr, wie ich es früher gethan (obgleich ich Studien II, 170—172 das Richtige schon gesehen und nur nicht unterzubringen gewusst habe), annehmen, dass auch das Wasser des Meeres für die Semiten als „befruchtendes Element“, also als etwas Göttliches galt. Die befruchtende תְּהוֹם von Gen. 49, 25; Deut. 33, 13 ist nicht das Meer,

und wir wissen jetzt, dass das negative Verhalten der Gottheit gegenüber der תְּהוֹם des Anfangs in Gen. c. 1 nicht spezifisch alttestamentlich ist. Das Meer steht als ein Rest der von der Gottheit besiegten *Tiâmat* oder תְּהוֹם im Babylonismus und im Alten Testament zu der Gottheit in einem gegensätzlichen, feindlichen Verhältnis. Schwerlich haben die Phönicier es ursprünglich anders aufgefasst; das Meerungeheuer von Joppe wenigstens passt zu der babylonisch-alttestamentlichen Anschauungsweise.

Unter den heiligen Steinen sucht der Verf. zu unterscheiden zwischen den sogenannten Bätylen einerseits, den Stelen und Säulen andererseits. Er hat gewiss Recht, dass in der Entstehungsweise der kultischen Steine verschiedene Ursachen sich geltend machten; er sieht aber selbst ein, dass „am Ende" der Entwickelung eine Verwirrung vorliegt, die sich kaum mehr lösen lasse (S. 205). Ich vermute, die Verwirrung liegt schon am Anfang. Es ist ja richtig: die einen heiligen Steine repräsentieren die Gottheit oder sind das Zeichen der Stätte, wo sie wohnt; die andern dagegen — besonders die Votivsteine — sind an sich nichts Göttliches sondern eine Weihegabe an die Gottheit. Ich finde es aber sehr wahrscheinlich, dass schon im hohen Altertum zwischen beiderlei Arten nicht bestimmt unterschieden wurde, und halte es für aussichtslos, die uns vorliegenden verschiedenen Bezeichnungen der heiligen Steine reinlich auf beide zu verteilen. Aber ursprünglich mögen diese Bezeichnungen verschiedene Bedeutungen gehabt haben. Im Südarabischen kommt für den Kultusstein die Bezeichnung מקמן vor (CIS. IV, 100. 288), die von den Herausgebern des CIS. erklärt wird: „ein Geweihtes", dann also nur den dem Gott dedizierten Stein, nicht den ihn repräsentierenden bezeichnet.

Weil bestimmte Steine als etwas Göttliches galten, deshalb dedizierte man der Gottheit Steine. Diese der Gottheit dedizierten Steine, die in der Regel wohl Votivsteine waren, kannte aber das höchste Altertum kaum. Im Alten Testament weiss ich ausser dem Erinnerungs- oder Ehrenstein (יד) für einen Menschen in der nachexilischen Stelle Jes. 56, 5 keine Spur dafür. Eher beziehen sich deshalb die verschiedenen alten Bezeichnungen für den heiligen Stein, sofern sie wirklich auseinandergehalten wurden, auf die Verschiedenheit des natürlichen Felsblockes oder des Meteorsteins einerseits und der künstlichen Stele andererseits. Aber Naturstein und Stele konnten beide die Gottheit repräsentieren und haben es sicher gethan. Auch die dedizierten Steine waren etwas Kultisches, Heiliges, und so flossen die Vorstellungen des eigentlichen Gottessteines und des geweihten Steines ineinander über. Der Verf. gibt das zu, meint aber, dass der Dedikationsstein die Heiligkeit erst erlangt habe durch ein Bild oder Zeichen der Gottheit, das sich auf ihm befunden habe (S. 200 f.). Er denkt dabei vielleicht an die Analogie von Votivsteinen oder -säulen des Katholizismus, wo der Stein oder die Säule durch das darauf angebrachte heilige Bild an

der Natur des Göttlichen oder Heiligen partizipiert. Die Sache liegt aber doch anders in solchen Religionen, wo ein Stein für sich allein, das „Bätyl“, in irgendwelcher Weise die Gottheit repräsentiert. Hier kann diese Bedeutung auf einen Erinnerungsstein übergehen, ohne dass er dazu des Bildes oder Zeichens der Gottheit bedürfte.

Auch die Gottessteine („Bätyle“) selbst haben wahrscheinlich bei ihrer Entstehung eine erinnernde Bedeutung gehabt. Es ist durchaus unzulässig, sich diese Gottessteine in ihrer Gesamtheit bei den Semiten entstanden zu denken als ein Abbild der babylonischen heiligen Türme, die der Verf. ihrerseits mit Jensen als ein Abbild des die Gottheit einschliessenden Welt- oder Erdberges erklärt (S. 191 ff.). Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass diese babylonische Vorstellung auf die Form einzelner Stelen, vielleicht auch auf die Auffassung ihrer Bedeutung, bei andern semitischen Völkern Einfluss geübt hat; aber das Urbild des heiligen Steines der Semiten ist hier sicher nicht zu finden.

Heilige Steine („Menhir“-Steine) beobachten wir bei allen oder doch fast allen Völkern des Erdbodens. Ihre Entstehung wird auf einer den verschiedenen Völkern gemeinsamen Vorstellungsweise beruhen, die sehr einfach gewesen sein muss. Ich denke mit Robertson Smith den Gottesstein zunächst als das der Erinnerung dienende Zeichen einer Stätte, die man für den Wohnort eines Numens hielt. Das den Wohnort Bezeichnende wurde dann selbst als der Wohnort gedacht, als „Haus der Gottheit“. Über die Natur der Gottheit ist mit ihrer Anbetung in einem Steine nichts ausgesagt, nicht etwa, wie man gemeint hat, ihre spezifisch tellurische Bedeutung daraus erwiesen; denn auch ein Himmelsgott ist dort gegenwärtig, wo er in Blitz oder in Regen und Tau auf die Erde herniedersteigt. Dass der Stein nicht als identisch mit der Gottheit gedacht wurde, ergibt sich für die Araber aus der von Wellhausen hervorgehobenen Mehrheit von Steinen als Repräsentanten eines einzigen Gottes.

Der Verf. spricht am Schlusse dieser Darstellung (S. 213) wie ein Zugeständnis aus, dass der heilige Stein „tout au plus une habitation du dieu“ gewesen sei. Ich denke, auch nach seiner Theorie, welche die heiligen Steine auf die babylonischen Tempeltürme zurückführt, können sie gar nichts anderes gewesen sein. Ich komme zu demselben Resultat auf einem andern Wege. Die eigentliche Meinung des Verf.'s ist freilich die, dass man sich im Altertum der „symbolischen“ Bedeutung des sogenannten Bätyls bewusst gewesen sei. Das ist was ich bestreite.

Die Ableitung des Wortes *βαιτύλιον* von ביתאל wird S. 194 doch wohl ohne ausreichenden Grund bestritten. Eine Erklärung aus dem Griechischen lässt sich für das Wort nicht geben. Die Bestätigung des Gottes *Βαίτυλος* bei Philo Byblius durch den *Ba-ai-ti-ilê* unter den Göttern des Westlandes in dem Vertrag

Asarhaddons mit König Baal von Tyrus (jener *Βαίτυλος* ist also nicht mehr „unbekannt" S. 386) und namentlich das babylonische *bît ili*, nach Zimmern in Schraders Keilinschr. u. d. Alte Testament[3], S. 437 ungefähr synonym mit *aširtu*, *eširtu* „Heiligtum, Göttergemach", ist doch wohl entscheidend für jene Herleitung. Noch ehe ich die babylonisch-assyrischen Parallelen kannte, habe ich den Patriarchennamen בְּתוּאֵל mit בֵּית־אֵל zusammengestellt.

Nicht richtig ist des Verf.'s Annahme, dass die in verschiedenen semitischen Dialekten vorkommenden Bezeichnungen für die gottesdienstliche Stele *nṣb* und *mnṣb*, نُصُب, مَنْصَب; נצב, מצבת; נְצִיב, מַצֵּבָה nur von der Erinnerungsstele gebraucht würden im Unterschied von dem eigentlichen Gottesstein, dem „Bätyl". Allerdings, im Phönicischen bezeichnet נצב wohl überall einen der Gottheit dedizierten Stein, מצבת fast überall den Grabstein und einmal einen Ehrenstein für einen Menschen (S. 197). Im Südarabischen kommt, soviel ich sehe, נצב nur vom Grabstein vor. Es ist aber doch mindestens nicht nachweisbar, dass überall, wo bei den Arabern نُصُب oder مَنْصَب von einem heiligen Steine gebraucht wird, an einen Erinnerungsstein im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. an einen von Menschen der Gottheit zum Gedächtnis des Dankes oder der Huldigung geweihten Stein, zu denken sein sollte; vielmehr scheinen damit wenigstens zumeist solche Steine gemeint zu sein, welche die Gegenwart der Gottheit an dem bestimmten Orte verbürgen. Mir ist freilich bekannt, dass نُصُب auch den Grabstein bezeichnet, in diesem Fall also einen eigentlichen Erinnerungsstein, und Nöldeke hat mich noch darauf aufmerksam gemacht, dass نَصِيبَة „Grabstein" und „Wegstein" und نُصْب auch „Grenzstein" bedeutet. Aber der Grabstein galt vielleicht oder sogar wahrscheinlich ursprünglich als ein Gottesstein, und auch Grenzstein und Wegstein sind bei andern Völkern heilig; es kann also auf sie die Bezeichnung des Gottessteines übertragen sein.

Auch die Maṣṣeben des Alten Testamentes vermag ich grossenteils nicht anders zu verstehen, als dass sie die Gottheit selbst repräsentieren. Der Verf., der hier notgedrungen ausnahmsweise auf das Alte Testament eingeht, hat es nicht schwer, sie sämtlich als Erinnerungssteine darzustellen (S. 201 ff.), weil die alttestamentlichen Schriftsteller sie, soweit sie im Jahwedienst vorkamen, so ausgelegt haben. — Die beiden Säulen des Salomonischen Tempels sind trotz des Widerspruchs des Verf.'s sicher eine Nachbildung der phönicischen Tempelsäulen. Daraus, dass man sie in dem Jahwetempel aufstellte, obgleich anscheinend für die Judäer von Anfang an ihre Bedeutung nicht durchsichtig war, ergibt sich die unerlässliche Zugehörigkeit solcher Säulen zu einem phönicischen

Tempel oder doch zu dem bestimmten Vorbild des Salomonischen, dem Tempel von Tyrus. Dann kann aber nicht daran gedacht werden, dass die Säulen zu Tyrus Votivsäulen und die zu Gades Gedenksäulen waren (S. 211), sondern sie sind etwas, ohne das sich der Tempel nicht denken lässt, nämlich die Repräsentanten der Gottheit selbst, in diesem Falle vielleicht in ihrer Zweiheit die Repräsentanten der göttlichen Syzygie. Die aramäische Stadt Nisibis hatte, wie Stephanus von Byzanz nach Philo Byblius gewiss richtig angibt, ihren Namen von στῆλαι, d. h. von נְצִיב; sicher hat man sie nicht nach einer willkürlich errichteten Gedenkstele genannt, wie jeder Ort sie sich verschaffen konnte, sondern nach dem uralten Besitz eines Gottessteines. Auch daraus, dass, wie wir an dem נצב des Gottes Hadad zu Sendschirli sehen, aus der Stele später das Bild des Gottes in figürlicher Darstellung entsteht, ergibt sich, dass die Stele den Gott ebenso repräsentiert wie das heilige Bild es thut.

Nach den heiligen Dingen werden „die geweihten Personen" besprochen, nämlich zuerst „das Kultuspersonal" und dann als „Consécration personelle" die Beschneidung (S. 214—243).

Über Priestertum bei den Arabern und Phöniciern wissen wir nicht eben viel; ausführlicher verweilt deshalb der Verf. nur bei dem der Babylonier. Ich muss es den Assyriologen überlassen, diese Darstellung zu beurteilen. — Ich kann aber doch mein Befremden nicht unterdrücken über die bei Besprechung des Wortes תּוֹרָה vorgeschlagene Deutung des Kal ירה nach der „verwandten" Wurzel ראה „sehen" (S. 232 Anm.).

Die Beschneidung hält L. nicht für eine „proto-semitische" Einrichtung, da sie sich bei den Chaldäern in keinen Spuren als bekannt nachweisen lasse (S. 243). Bei den Arabern sieht er sie als uralt an (S. 242). Beide Anschauungen werden sich kaum vereinbaren lassen. Der Beschneidungsritus muss seinem Charakter nach in so hohes Altertum der Menschheit hinaufreichen, dass man ihn entweder als „ursemitisch" wird ansehen müssen oder als bei einzelnen semitischen Völkern von auswärts her entlehnt. In der Beschneidung als einem Initationsritus handelt es sich nach L. um die „Vereinigung" mit der Gottheit durch das vergossene Blut (S. 241). Diese Auslegung steht in Einklang mit der im folgenden Abschnitt gegebenen Darstellung des Opfers.

Der Abschnitt trägt überschriftlich die spezialisierende Bezeichnung: „Le sacrifice. — Idée générale" (S. 244—268). Leider tritt in dieser generellen Haltung die Auseinandersetzung des Verf.'s nicht recht als ein geschlossenes Ganzes uns entgegen. Der Gegenstand ist so kompliziert und schwierig, dass wenige Bemerkungen einer Rezension nur geringen Wert haben können; trotzdem versuche ich einige andeutende Urteile.

Ich stimme mit dem Verf. überein in der Bewunderung, ebenso aber auch in der Ablehnung der von Robertson Smith in lücken-

loser Konsequenz aufgebauten Opfertheorie, wonach auf Grund der totemistischen Vorstellung durch den gemeinschaftlichen Anteil der Gottheit und der Opfernden an dem heiligen, nämlich menschlich-göttlichen, Leben des Opfertiers eine Vereinigung zwischen beiden Seiten hergestellt wird. Die Theorie steht und fällt mit dem Erweis des Vorhandenseins des Totemismus. Dieser Erweis ist, wie auch mir scheint, für die semitischen Völker auf anderm Gebiet nicht zu erbringen und kann wohl aus dem Opferbrauch für sich allein noch weniger erbracht werden. Ohne Frage ist die allen Völkern gemeinsame Opfersitte von gemeinsamen Vorstellungen ausgegangen. Sollte also die totemistische Auffassung vom Opfer bei andern Völkern wirklich als uralt zu erkennen sein, bei den Semiten aber nicht, so wird eine andere noch ältere Anschauung zu Grunde liegen, aus der sich die totemistische als eine sekundäre entwickeln konnte. Ich muss überhaupt für meine Person gestehen, dass ich mir den Mystizismus, der in der von Robertson Smith geltend gemachten Auffassung liegt, für die älteste Menschheit nicht vorzustellen vermag.

Der Verf. stimmt mit Smith insoweit überein, als auch nach seiner Meinung das Opfer der Vereinigung mit der Gottheit dient („pour s'unir à la divinité" S. 260). Das ist richtig, sofern Vereinigung verstanden wird in dem weitern Sinne von Verbindung mit der Gottheit. Diese Verbindung bezweckt überhaupt der gesamte Kultus. Es kann sich nur fragen, wie sie im Opfer bewerkstelligt gedacht werde.

Ich meinerseits sehe, trotz des harten Urteils des Verf.'s über die Auffassung des Opfers als einer Gabe an die Gottheit, eben diese als die einfachste an und als ausreichend für die Erklärung. Anscheinend besonders alte semitische Benennungen des Opfers, מִנְחָה und קָרְבָּן, beruhen auf dieser Auffassung oder legen sie wenigstens nahe. Die Polemik des Verf.'s gegen die Gabe-Theorie (S. 266) ist durchaus ungerecht. Sie trifft nur die Theorie des do ut des, die sich mit jener durchaus nicht deckt. Auch setzt die Gabe-Theorie keineswegs voraus, dass der Mensch sich — was für das Altertum nicht zutreffend sein würde — als den absoluten Herrn dessen, was er gibt, ansehe. Das Kind thut es nicht, wenn es der Mutter schenkt; ihm ist das Geben nur ein Ausdruck der Zuneigung. Die Gabe-Theorie schliesst den Gedanken der Verbindung nicht aus sondern vielmehr ein; denn jede Gabe bezweckt eine Verbindung des Gebers mit dem Beschenkten. Ganz besonders im semitischen Altertum wird bekanntlich jede Vereinbarung, jedes Bündnis durch Geschenke befestigt. Ich bezweifle, dass bei den Bundesmahlen das Gemeinschaftstiftende der physische Akt des gemeinsamen Essens ist oder doch, dass er es in erster Linie ist. Bei jedem gemeinsamen Mahl ist ein Teil der Geniessenden der gebende, der andere der empfangende oder auch alle sind beides zugleich. Eine Gabe kann aber nicht in intensiverer Weise

entgegengenommen werden als wenn der Empfangende sie durch das Essen in sich aufnimmt. Das Essen auch des gebenden Teiles bringt zum Ausdruck sein Partizipieren an dem, was durch die Annahme des Gegebenen von der andern Seite bewirkt wird. So bei den Mahlen des Bundes zwischen Menschen, so auch bei den Opfermahlen. — Darüber lässt sich streiten, ob das Opfer, wenn es eine Gabe war, zunächst gedacht wurde als eine Gabe der Liebe, wie das Geschenk des Kindes an die Mutter, oder als eine Huldigungsgabe, wie sie im Orient dem Höhern dargebracht wird, um sich ihm nahen, d. h. um zu ihm in eine Beziehung treten zu dürfen.

Auch wenn man der Meinung ist, die älteste Auffassung des Opfers sei die als einer Speise der Gottheit, kommt man m. E. doch auf die Bedeutung als Gabe; denn ich vermag mir (dies mit dem Verf.) nicht vorzustellen, dass die ältesten Opferdarbringer gemeint hätten, die Gottheit sei dessen bedürftig, dass der Mensch seinerseits ihr Speisung darbringe. — Auch die Bedeutsamkeit des Blutes bei der Opferhandlung entspricht der Auffassung als Gabe, insofern das Blut als der Sitz der Seele, des Lebens, das Wertvollste ist am Tiere, weil das Leben nach der im Alten Testament ausgesprochenen, gewiss uralten, Anschauung ein Ausfluss der Gottheit ist.

Der Verf. will das Opfer nicht ansehen als eine Gabe, bezeichnet es aber von vornherein als eine Darbringung, „offrande" (S. 249 f.). Bei den Babyloniern denkt er „seit den ältesten Zeiten" das Opfer in der Weise ausgeübt, dass von den zu profanem Gebrauch bestimmten Dingen ein Teil der Gottheit geweiht werde, der dann als eine Vermittelung zwischen dem Menschen und der Gottheit gelte (S. 266). Der Unterschied zwischen „offrande" und „don" ist subtil. Die Meinung des Verf.'s ist, wenn ich recht verstehe, dass es beim Opfer nicht, wie bei einer Gabe, ankommt auf den objektiven oder subjektiven Wert des Gegebenen. Das allerdings meine ich. Das, worauf es nach dem Verf. ankommt, ist die Verbringung des Opferblutes in die unmittelbarste Nähe der Gottheit, an den Ort ihrer Gegenwart, damit durch diesen physischen Akt die communio hergestellt werde (S. 259 f.) Diese Anschauung, die einer Seite der von Robertson Smith vorgetragenen entspricht, hat für dessen Totemismus eine Berechtigung, für Lagrange m. E. keine, da bei ihm der Nachweis fehlt, inwiefern das Tierblut die Vereinigung zu Stande bringt. Er nennt es „un sang qui représente celui de l'homme" (S. 260). Es ist aber unter L.'s Voraussetzungen nicht einzusehen, wie das Tierblut zu dieser stellvertretenden Bedeutung kommt, wenn nicht etwa dadurch, dass das Tier dem Menschen gehört und als seine Gabe dargebracht wird, was L. doch in Abrede stellt.

Das folgende Kapitel handelt von „den Toten" (S. 269—296).

Wie mir scheint mit Recht tritt der Verf. dafür ein, dass die alttestamentliche Scheol-Vorstellung uralt sei, nicht erst eine Reaktion gegen ältern Seelenkultus. Er beruft sich dafür auf die

Gemeinsamkeit der Scheol-Vorstellung bei Hebräern und Babyloniern; damit allein ist freilich eine andersartige noch ältere Vorstellung nicht abgewiesen. — Nicht berechtigt kann ich des Verf.'s Widerspruch gegen alten Toten- oder Ahnen-Kultus finden. Ich sehe nicht ein, dass die Scheol-Vorstellung ihn ausschlösse, und, um von den Arabern abzusehen, finde ich ihn auch im Alten Testament wenigstens angedeutet. Es ist richtig, dass Gaben an die Toten nicht notwendig die Bedeutung eines Opfers haben (S. 287); mehr aber scheinen mir die hebräischen Trauersitten zu besagen.

Ob wirklich, wie der Verf. mit vielen Neueren annimmt, die Seele, נפש, nach dem Tode selbständig übrig bleibend, also in die Scheol eingehend gedacht werde, ist mir noch immer zweifelhaft. Allerdings was in der Hadad-Inschrift steht von der נבש פנמו scheint für eine Fortexistenz der Seele zu sprechen; ich halte es aber doch noch für möglich, dass der Ausdruck zu verstehen ist in dem Sinne: „die Person Panammu's". Was von dem Menschen in das Totenreich eingeht, wird bei den Babyloniern und Assyrern, so viel ich weiss, niemals als *napištu* bezeichnet. Weshalb ich annehme, dass nach alttestamentlicher Anschauung mit dem Tode die נֶפֶשׁ aufhört zu sein, habe ich in meinem Artikel „Feldgeister" (a. a. O., VI, S. 12 ff.) ausgesprochen. Die Frage des Verf.'s S. 270 Anm. 1, was denn die „Schatten" der Unterwelt seien, wenn nicht „Seelen", weiss ich freilich nicht zu beantworten. Die Frage scheint mir aber unberechtigt. Das von dem Menschen nach dem Tod ausser dem Leichnam übrig Bleibende muss nicht mit einem der Teile des lebenden Menschen identisch sein, sondern lässt sich als eine neue Existenzweise denken, die sich mit dem Eintritt des Todes als Residuum des ganzen mit dem Tod aufhörenden Menschen bildet. — Was S. 295 mitgeteilt wird über den Glauben der leiblichen Auferstehung als altbabylonisch, überlasse ich der Beurteilung der Assyriologen. Das aber ist gegen den Verf. mit Bestimmtheit festzuhalten, dass dieser Glaube dem vorexilischen Israel fremd ist und sich zuerst in der syrischen Verfolgungszeit deutlich erkennen lässt als entstanden, mit oder ohne Verwertung ausländischer Vorstellungen, aus dem Bedürfnis, die vorangegangenen Geschlechter an dem irdischen Messiasreich teilnehmend zu denken.

Ich muss auf eine Beurteilung der im nächsten Kapitel gegebenen Besprechung der „babylonischen Mythen" (S. 296—350) verzichten. Behandelt werden hier das Gilgamisch-Epos, die Kosmogonien, Bel und der Drache, der Mythos des Zu, die Ursprünge der Menschheit, der Etana- und der Adapa-Mythos.

Der letzte Abschnitt des Buches: „Die phönicischen Mythen" (S. 350—393) beschäftigt sich ausschliesslich mit Philo von Byblos und dessen Fragmenten. Er gehört zu den vorzüglichsten Partien des Buches und fördert an einzelnen Punkten das Verständnis der Fragmente. L. stimmt im allgemeinen mit meiner Darstellung überein, insofern auch er den Philo ansieht nicht als einen Über-

setzer sondern als unabhängigen Autor. Weit stärker als von allen Frühern wird von L. eine Abhängigkeit Philos von Hesiod geltend gemacht (S. 382 ff.). Das genuin-phönicische Material der Phoinikika reduziert L. noch mehr als ich es gethan habe, will namentlich, und wohl mit Recht, von Mitteilungen theogonischen oder sonst irgendwie theologischen Inhaltes auf verloren gegangenen Tempelsäulen nichts wissen und denkt als Philos phönicische Quellen nur Tempelinschriften von der Art, wie wir sie noch jetzt besitzen, und daneben vorzugsweise die mündliche Tradition der Heiligtümer.

Wenn die Göttin *Βηρούθ* bei Philo anzusehen ist als „déesse éponyme de la ville de Béryte“ (S. 384) oder auch nur dafür gehalten wurde und der Name der Stadt ברית lautete (was ich nicht kontrollieren kann), so kann der Name der Stadt doch nicht, wie allerdings eine alte Etymologie annimmt, dem hebräischen בארות „Brunnen“ entsprochen haben (S. 177); daraus konnte man überhaupt nicht einen Gottesnamen machen. Die Göttin Berut ist indessen gewiss nicht lediglich „la dame de Beirout“; denn in den Gottesnamen Philos sind sonst nicht Stadtnamen, wenigstens nicht solche, die gangbar waren, erhalten (ein veralteter vielleicht in *Οὔσωος* = *Ušû*?).

Aus dem ganzen Buche notiere ich zum Schluss an auffallenden Druckfehlern: S. 168 „Sinis“ für die „Tochter Hadads“ statt *Simi* (ܣܝܡܝ), die uns jetzt aus einer lateinischen Inschrift aus Syrien bekannte Tochter Jupiters Sim[e]; ausserdem S. 31 „les frères Grimme“ und S. 75 für den Herausgeber des Josephus „Niesse“.

Dass das Buch einen sehr reichhaltigen Inhalt hat, wird man einigermaassen aus meiner Beurteilung ersehen können. Diese Reichhaltigkeit möge die Länge meiner Besprechung entschuldigen. Ich habe mehrfach meine Zustimmung zu den Anschauungen des Verf.'s hervorgehoben und könnte es in noch vermehrter Weise thun. Neben meinen einzelnen Ausstellungen muss ich aber doch zuletzt auch allgemein bemerken, dass ich nicht ohne eine gewisse Unbefriedigtheit von der Darstellung des Verf.'s geschieden bin.

Der Verf. will mit Bewusstsein nichts anderes als Skizzen oder, wie er sagt, einen erst auszufüllenden Umriss geben. Seine Skizzen sind aber gelegentlich — ich muss hinzufügen: in grösserm Umfang doch nur vereinzelt — fast nur Raisonnements. Der Verf. würde über den Eindruck der Willkürlichkeit hinweggeholfen haben, wenn er diese Raisonnements, die er nicht eingehend begründen wollte, doch mehr belebt hätte durch häufigere Einflechtung einzelner konkreter Züge. Nur dadurch konnte für jeden Leser der Vertrauen gebende Eindruck erweckt werden, dass das Raisonnement des Verf.'s ein Ergebnis sorgfältiger Untersuchung des Materials ist, was der speziell Unterrichtete, zwischen den Zeilen lesend, sich mit einiger Mühe vergegenwärtigen wird. Mit jener Darstellungsweise hängt zusammen, dass innerhalb einzelner Abschnitte die Gedanken des Verf.'s sich vielfach in einigermaassen loser Folge darbieten oder dass doch ihre Anordnung für den Leser nicht überall durchsichtig

ist. Dazu kommt, dass die Argumentationsweise mehrfach etwas Unsicheres hat. Natürlich tadle ich nicht, dass L. gelegentlich verschiedene Möglichkeiten der Auffassung neben einander vorlegt; das ist auf diesem delikaten Gebiet eine Tugend, obgleich durch die Art ihrer Geltendmachung in Einzelheiten dieses Buches hie und da die Klarheit der Darstellung verloren geht in dem Zuviel der Berücksichtigung ebenfalls gangbarer Nebenwege, übrigens auch in dem Zuviel des eigenen Unterscheidenwollens. Aber noch darüber hinaus macht der Verf. mehrfach, wo er am Ende einer Darstellung steht, unvermittelt und zuweilen nur andeutungsweise eine Modifikation als denkbar geltend, durch welche die ganze vorgetragene Entwickelung umgestossen werden würde.

Neben diesen mehr das Formelle betreffenden Anstössen muss ich weiter noch gestehen, dass ich nach Durcharbeitung dieser 393 Seiten Text daraus doch kein deutliches Bild gewonnen habe von den semitischen Religionen, auch nicht einmal von der Vorstellung, die dem Verf. bei ihrer Schilderung vorschwebte. Das beruht zunächst darauf, dass es ihm eigentlich nur darum zu thun ist, den Glauben an ein in irgendwelchem Grade einheitlich gedachtes Göttliches als den semitischen Religionen zu Grunde liegend nachzuweisen. Wenn man dies reduziert, worauf es m. E. sich von selbst reduziert, auf den Versuch, darzustellen, dass in den nichtmonotheistischen Religionen der Semiten für die Ahnung eines in den einzelnen Göttergestalten überall vorhandenen Allgemeingöttlichen Raum bleibt, so kommt die Darstellung des Verf.'s nach meinem Urteil auf den einigermaassen überflüssigen Erweis hinaus, dass es sich in dem Glauben der Semiten wirklich um Religion handelt. Das Einzige, was an diesem Punkte vielleicht den semitischen Religionen charakteristisch ist, eine deutlichere Hinweisung auf eine Einheitlichkeit des Göttlichen als in andern Religionen, konnte hier nicht zur Geltung kommen, weil die Vergleichung mit den andern Religionen fehlt. Ich weiss wohl, der Verf. hat die spezielle Absicht, zu zeigen, dass die semitischen Religionen nicht aus Polydämonismus entstanden sind; ich vermag aber nicht einzusehen, dass der Polydämonismus jenen latenten Gottesglauben ausschliesse. Die Entstehung der semitischen Religionen aus Polydämonismus lässt sich bestreiten, und ich wäre meinerseits sehr geneigt, es zu thun. Ich kann aber nicht finden, dass diese Entstehung sich mit den vom Verf. vorgetragenen Argumenten abweisen lässt. — Was in den besprochenen Religionen nicht auf jenen latenten „Monotheismus" — um den Ausdruck des Verf.'s beizubehalten — hinweist oder doch hinweisen kann, sieht L. als eine blosse Form der Religion an und behandelt es deshalb als nebensächlich. Das ist es auch; aber eben nur dies Nebensächliche vermögen wir geschichtlicher Weise zu erkennen. Soweit der Verf. überhaupt darauf ausgeht, dies zu thun, ist er doch nicht in der Lage, aus dem Beobachteten ein charakteristisches Bild zu gestalten.

weil er die semitischen Religionen in der Folge seiner Darstellung nicht als Gruppen sondern nur in den Einzelheiten auseinanderhält. Ein Bild können wir nur gewinnen von der Religion der Babylonier und Assyrer, ein anderes von der der Phönicier und wieder ein anderes von der der Araber. Wenn wir diese verschiedenen Bilder haben, werden wir in ihnen gewisse Ähnlichkeiten entdecken. Sie lassen sich abstrahieren und zusammenstellen. In dem so etwa gewonnenen „Bilde", wenn man noch davon wird reden können, käme in Wegfall was die einzelnen Religionen Besonderes haben. Inwieweit dies Bild wirklich die „ursemitische" Religion darstellen würde, wäre allerdings noch die Frage. Jedenfalls bestätigt sich mir durch den Eindruck des Buches unter einem andern Gesichtspunkt was ich in meinem Eingang bemerkt habe, dass es nicht richtig sei, in der Weise, wie der Verf. es versucht hat, die „semitischen Religionen" in zusammenfassender Weise darzustellen.

Ich schliesse aber lieber mit dem anerkennenden Dank dafür, dass ich aus den feinen Beobachtungen und geistvollen Urteilen des Verf.'s viele Anregung gewonnen habe. Dass auch Andere sie daraus schöpfen, möchte meine Besprechung veranlassen.

Wolf Baudissin.

Namenregister [1]).

Sachregister [1]).

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel angezeigter Werke.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Kampffmeyer**, Dr. **Praetorius**,
in Leipzig Dr. **Fischer**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. A. Fischer.

Siebenundfünfzigster Band.

IV. Heft.

Leipzig 1903,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt.

Heft IV.

Beilagen: Litterarische Ankündigungen von *Reuther & Reichard.*

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *Hultzsch* (Schillerstr. 50), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Moschelesstr. 5, vom 1. April 1904 ab: Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 18 *M.*, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 *M.*, im übrigen Ausland 30 *M.*

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

